MASOOD FAISAL JHANDIR LIBRARY
Acc No. 067/04
★ MAILSI ★

TECHNICAL SUPPORT BY
CHUGHTAI
PUBLIC LIBRARY

Masood Faisal Jhandir Library

عبارة اللوح من مؤلف هذه الرسالة اعنی به حکیم الامة مجدد الملة حضرت مولانا محمد اشرف علی صاحب دام ظلهم العالی

قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی فِی النَّجْمِ اَمْ لَمْ يُنَبَّاْ بِمَا فِیْ صُحُفِ مُوْسٰی اِلٰی قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَغَشّٰهَا مَا غَشّٰی

(او الی ما قبله بلا تعیین)

لما دلت الآیات علی حسن التقاط لبعض المرام + من کثیر الکلام + باقتضاء المقام +

حیث ذکر فیها بعض[عه] مما فی صحف موسیٰ وابراهام + علیهما الصلوٰة والسلام + وکانت

من ذوات هذا الشان ر...

عه لانه يحتمل ان يحمل المتعاطفات بكون كلها من الصحف ويحتمل ان يكون بعضها منها ثم يفيد ه المبتدأ و هو الامر فی بعضها ١٢

نوادر النوادر

عه والدليل علی كون المذكور فی المقام بعضها فی ... قوله تعالی فی الاعلی ان هذا لفی الصحف الاولی صحـ... موسیٰ بعد قوله تعالی بل تؤثرون وتخائره سما...

المنتخبة من تالیفات هذا العبد المستهام + حیث اقتصر فی انتخابها علی المهام +

من العلوم والاحکام + وهذبتها ورتبتها باکمل اهتمام + واجمل نظام +

ثم اعتنی بطبعها الشیخ محمد عبد الکریم (صاحب پنشنر سشن جج کراچی)

اهتم بطبعها سید توسل حسین

فی المطبع یونائیٹڈ انڈیا الواقع فی لکھنؤ

ملک بک ڈپو - لاہور

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض از ناشر

بعد الحمد والصلوٰۃ - یہ ایک نہایت عجیب و دلچسپ رسالہ ہے ملقب بہ **بوادر النوادر** جو جامع ہے حضرت سیّدی وسندی حکیم الامۃ مجدد الملّۃ مولانا مولوی **محمد اشرف علی** صاحب دام ظلہم العالی کے تین سو (۳۰۰) متفرق مضامین کا اسکے قبل ان مضامین کی تین (۳) فہرستین بھی صاحب مضامین کے قلم سے مختلف اوقات مین مرتب ہو چکی ہین جنمین سے بعض شائع بھی ہوئی ہین اور بعض قلمی **مدرسہ امداد العلوم** مین محفوظ تھین - ان مین ہر فہرست سو (۱۰۰) مضمون کی ہے مع عدم اعتبار الکسر اور یہ مضامین مختلف علمی ابواب کے ہین جو باستثناء نہایت قلیل مختلف رسالون میں شائع ہو چکے ہین مگر بعض دواعی جو کہ بعض فہرست ہائے مذکورہ کی تمہید مین مذکور ہین ان کے مجتمعاً شائع ہونے کے مقتضی تھے جن کا حاصل یہ ہے بعض مضامین مہمہ وقت کا بدون تعب ملجانا اور خود ایک جلسہ مین ان کے مطالعہ کا موجب تجدید نشاط ہونا اور حق تعالیٰ کی نعمت کا اظہار کہ ایک خاص شان کے مضامین بدون مشقت حضرت صاحب تالیف دام ظلہم کے قلب پر وارد فرمائے اور ان مصالح کی تحصیل و تکمیل کیلئے بعض تمہیدات مین منجانب صاحب مضامین ان مضامین کے مستقلاً شائع کرنے کا مشورہ بھی دیا گیا ہے - اس عاجز نے اس مشورہ پر عمل کرنے کیلئے اس خدمت کی سعادت حاصل کرنے کا عزم کیا اور توفیق الٰہی نے دستگیری فرمائی چنانچہ رسالہ ہذا جو تینون مذکورہ فہرستون کے مضامین کا جامع ہے اُس صورت مجوزہ مین آپکے سامنے ہے - ناظرین سے اُمید ہے کہ رسالہ کے نافع ہونے کی اور اس عاجز کی یہ خدمت علمی مقبول ہونے اور ذخیرۂ آخرت ہونے کی دعا فرمادین - چونکہ مذکورہ فہرستون کی تمہیدین بھی بہت فوائد پر مشتمل ہین اسلئے صاحب مضامین کے مشورہ سے اصلح وانفع

یہی معلوم ہوا کہ نقل مسائل سے پہلے اُن تمہیدات کو بھی بعینہا نقل کر دیا جاوے۔ پھر مسائل کو اُن ہی عنوانات سے جو فہرستون مین تجویز کئے گئے ہین نقل کیا جاوے اور قبل نقل ان تمہیدات اور فہرستون کو احتیاطاً صاحب مضامین کے نظر سے بھی مکرر گزران دیا گیا ہے اس نظر کے وقت کہین کہین عبارات اور مسائل کے نمبرون مین خفیف خفیف تصرف سے بھی کام لیا گیا ہے اُن مواقع مین عبارات سابقہ مطبوعہ کی ساتھ اختلاف ہونے سے شبہ نہ کیا جاوے واللہ ولی الھدایۃ فی کل روایۃ ودرایۃ وھو العاصم عن کل غوایۃ۔

العارض الشیخ محمد عبد الکریم جج پنشنر

مقام کراچی سلخ رجب سنہ ۱۳۵۹ھ

تمہید فہرست اول غرائب الرغائب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوۃ۔ یہ مجموعہ ہے احقر کے ایسے چند مضامین کا جو بلا نقل جزئی استناداً الی الکلیات مواقع خاصہ پر ذہن میں آیا کئے۔ اسی لئے انکو غرائب سے ملقب کیا گیا اور چونکہ یہ مضامین نہایت دلچسپ ہین اسلئے ان کو رغائب سے موصوف کیا گیا اور غرض ان کے جمع کرنے سے چند امور ہین

(۱) تفریح ناظرین ان کے مطالعہ سے بوجہ ان کے عجیب وغریب ہونیکے لان کل جدید لذیذ

(۲) تحدیث بالنعمۃ کہ احقر کو باعتبار ان کے علم کے ان نعم علمیہ مین بعضے لوگون سے متفرد فرمایا گیا

(۳) توقع اصلاح از اہل علم بوجہ احتمال غلط بسبب عدم استناد الی النقل الصریح اور گو ان مضامین کا اکثر حصہ مختلف تالیفات مین شائع بھی ہو چکا ہے مگر متفرق ہونیکے سبب بعض اوقات خود مجھکو بھی ان کا موقع یاد نہ آتا تھا اسلئے سرسری تتبع کے بعد ان کو مجتمع کر دینا اعجل واسہل فی النفع معلوم ہوا۔ اور اسی وجہ سے مستقل تصنیفات کے مضامین کو اسمین نہین لیا گیا الا نادراً العادر ما کیونکہ ان سے اخذ کرنا چندان دشوار نہین۔ اور یہ مضامین ایک زمانہ محدود تک ہین اور ایسے مضامین اور بھی ہین مگر فی الحال اسی پر اکتفا کیا گیا اور ان دونون وصف مین یہ رسالہ ہمرنگ ہو اصدق الرؤیا

کا اور زمانہ بھی دونون کی تالیف کا ایک ہے۔ واللہ تعالیٰ ولی النعم من العلوم والحکم۔

(اشرف علی عفی عنہ)

تمہید فہرست دوم الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوۃ۔ عرض ہے کہ اس رسالہ کی اجمالی حقیقت اس کے نام ہی سے ظاہر ہے اور تفصیل یہ ہے کہ مجھکو بعض اوقات اپنے لکھے ہوئے بعض مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی خواہ کسی سائل کے جواب کیلئے خواہ کسی شائق کے ابتدائی خطاب کیلئے اور وہ اس وجہ سے کہ غیر مستقل مولفات مین (جیسے مختلف اوقات کے فتاویٰ اور جیسے ماہواری رسالے) منتشر تھے بعض اوقات ملتے نہ تھے اسلئے مین نے ایسے مولفات[لہ] پر ایک سرسری نظر ڈالکر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کے نفع کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل مین ضبط کر لیا اگر کسیکو مختلف رسائل کا جمع کرنا بھی تکلف معلوم ہو وہ انھی نشانات سے انکو ایک مستقل رسالہ کی صورت مین بھی جمع کر سکتا ہے اور چونکہ اسکو رسالہ غرائب کیساتھ بعض اوصاف مین اشتراک بھی ہے جیسے مجموعہ مضامین کی تعداد اور جیسے ان مضامین کا خاص شان سے نافع ہونا اسلئے اسکو حکماً غرائب کا دوسرا حصہ بھی قرار دیا جا سکتا ہے اور حقیقۃً اسلئے نہین کہ اُسکے تدوین کی بنا جو کہ اسکے خطبہ مین مذکور ہے اسکی تدوین کی بناء سے جو کہ ابھی اوپر مذکور ہوئی متمائز ہے[سہ] اللّٰھم ربنا لک الحمد علی ما سھلت لنا الامور وشرحت لنا الصدور۔ کتبہ اشرف علی خاتم شہر رمضان الانور سنہ ۱۳۲۴ھ

تمہید فہرست سوم نوادر

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوۃ۔ یہ رسالہ گویا جلد ثانی ہے رسالہ الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ کی جو سنہ ۱۳۲۴ھ[لعہ] کے

لہ بکسر الکاف و فتح اللام جمع کلمۃ بکسر الکاف وسکون اللام ککسر جمع کسرۃ کذا فی القاموس ۱۲ منہ

سہ اور بعض مستقل مؤلفات کا جو ایک آدہ مضمون آگیا ہے یا کوئی مضمون مستانف غیر منقول عن المولف السابق آگیا ہو وہ استطراداً ہے ۱۲ منہ سہ اور بعض مضامین جو دونون رسالون مین (من وجہ) مشترک ہین انمین بھی تغایر اسی بناکی تمایز سے ہے ۱۲ منہ لعہ اور جلد ثالث ہے غرائب کی ۱۲ منہ

رمضان مین لکھا گیا اور النور مین شائع کیا گیا تھا جسکی حقیقت اُسکے خطبہ سے ظاہر ہی جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اوقات مجھکو اپنے ایسے لکھے ہوئے مضامین کے تفحص کی ضرورت ہوتی تھی جو غیر مستقل[ع] مؤلفات مین منتشر تھے اور وہ بعض اوقات ملتے نہ تھے - اسلئے مین نے ایسے مؤلفات پر سرسری نظر ڈال کر ایسے مضامین کے نشانات کو اپنی سہولت کیلئے اولاً اور دوسرے ناظرین کے نفع کیلئے ثانیاً ایک جدول کی شکل مین ضبط کر لیا اھ چونکہ سنہ مذکور کے بعد اور مضامین بھی اس قسم کے لکھے گئے یا اس شان کے ثابت ہوئے اسلئے اس فہرست مین اضافہ کی حاجت ہوئی وہ اضافہ یہ ہے اور فہرستہائے بالا سے امتیاز کیلئے اسکے اجزا کا عنوان نادرہ مناسب معلوم ہوا - اب یہ کل تین فہرستین ہوئین مضامین عجیبہ مہمہ کی - اگر ان مضامین کے دیکھنے کیلئے کسیکو مختلف رسائل کا جمع کرنا تکلف ہو وہ ان ہی نشانات سے اُنکو ایک مستقل رسالہ کی صورت مین جمع کر سکتا ہے - اگر ایسا اتفاق ہو تو مشورۃً عرض کیا جاتا ہے کہ اُس مجموعہ کا لقب[ع] بوادر النوادر رکھا جاوے -

کتبہ اشرف علی سنہ ۱۳۵۱ ھ

آغاز مسائل مقصودہ

اب ہر فہرست کے مسائل باتمیاز عنوانات مجوزہ تمہیدات منقول ہوتے ہین

مسائل فہرست اول غرائب الرغائب

پہلا غریبہ در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر

حال - احقر کو اپنے حال زار پر بہت ندامت و پریشانی ہے کہ ارشاد خداوندی تو ہے الا بذکر اللہ تطمئن القلوب احقر کو کیون برخلاف اسکے بے اطمینانی و سرگردانی شامل حال ہی

ع اور بعض مستقل مؤلفات کا جو ایک آدھ مضمون آگیا ہے وہ استطراداً ہے ۱۲ منہ ع اس لقب کا جزو اول باعتبار اکثر کے ہوگا کہ ان مین تبادر غالب ہے تفکر پر اور جزو ثانی سب مین مشترک ہی اور یہی قدرت داعی ہی اس انتخاب کا ۱۲ منہ

تحقیق - مُراد آیت مین اطمینان طبعی نہین ورنہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ قول ولکن لیطمئن قلبی کہ دال ہے اسوقت عدم حصول اطمینان پر مستلزم ہوگا نعوذ باللہ انکے عدم تاثر کو ذکر سے ماشا وکلا۔ اس کا کون قائل ہو سکتا ہے بلکہ مراد اس سے اطمینان عقلی یعنی ایمان اعتقادی ہے جسکو ابراہیم علیہ السلام نے اپنے قول بلیٰ مین ظاہر فرمایا ہے پس آیت مین یہی اطمینان اعتقادی مراد ہے دلیل اسکی خود سیاق وسباق ہے قال تعالیٰ ویقول الذین کفروا لولا انزل علیہ اٰیۃ من ربہ۔ اس کے جواب کے سلسلہ مین ارشاد ہوا ہے یعنی یہ لوگ عناداً سو فرمائش معجزات مقترحہ کی کرتے ہین اور جو اہل ایمان ہین وہ ذکر اللہ سے کہ فرد اعظم اسکی قرآن ہے مطمئن ہوجاتے ہین یعنی ایمان لاتے ہین۔ یعنی قرآن کے اعجاز کو دلالت علی النبوۃ کیلئے کافی سمجھتے ہین اور ذکر اللہ مین بھی خاصیت ہے کہ جس مرتبہ کا ذکر ہوتا ہے اسی مرتبہ کا اس سے اطمینان ہوتا ہے۔ ذکر اعتقادی سے اطمینان اعتقادی اور ذکر حالی سے اطمینان حالی۔ آپ ذکر اعتقادی پر اطمینان حالی تلاش کرتے ہین۔ وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ شدہ شدہ ہوجاوے گا اسکے نہونے سے شبہ عدم نافعیت ذکر کا نکرین فقط تربیۃ حصہ سوم صلہ

دوسرا غریبہ در تحقیق قاعدہ اُصولیہ اعتبار عموم الفاظ

قاعدہ کلیہ اُصولیہ لاعبرۃ لخصوص السبب بل العبرۃ لعموم الالفاظ مین عموم سے وہ عموم مراد ہے جو مُراد متکلم سے متجاوز نہ ہو چنانچہ حدیث مین ہے لیس من البر الصیام فی السفر ظاہر ہے کہ الفاظ عام ہین مگر یہ بھی جمہور کے نزدیک یقینی ہے کہ مراد صرف وہ صوم ہے جیسا اس حدیث کے سبب ورود مین تھا یعنی جسمیں مشقت ومصیبت تھی۔

تیسرا غریبہ در تجربہ زیادت شہوت در پیران نسبت جوانان از بعض وجوہ

اکثر بوڑھون مین شہوت جوان سے زیادہ ہوتی ہے گو قوت کم ہوتی ہے اور جوانی مین قوت عفت کی زیادہ ہوتی ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ جوانی مین چونکہ شہوت قوی ہوتی ہے اسلئے اُسکے رد کرنے مین نفس کو حظ وافر حاصل ہوتا ہے بخلاف ایام ضعیفی کے اور حظ وافر نفس کو محمود اور مطلوب

معلوم ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جوانی کی حالت میں ہمّت زیادہ ہوتی ہے بخلاف عالم ضعیفی کے
تیسری وجہ یہ ہے کہ انسان بوجہ شدت شہوت عالم جوانی مین عفّت کا اہتمام زیادہ کرتا ہے
بخلاف عالم ضعیفی کے کہ اس زمانہ میں بوجہ ضعف شہوت اس طرف اہتمام نہین ہوتا۔ چوتھی وجہ
یہ ہے کہ اکثر لوگ جوانوں سے تو اپنے لڑکون اور عورتون کو دور رکھتے ہین اسلئے بھی ان کو ابتلاء
کم ہوتا ہے بخلاف بوڑہوں کے کہ اُن سے کسی کو اندیشہ نہین ہوتا اسلئے اُن سے احتیاط نہین
کیجاتی وہ معصیت نظر ولمس مین زیادہ مبتلا ہو جاتے ہین اور گو یہ معاصی اصل زنا کی برابر نہوں لیکن
چونکہ اکثر لوگ انکو خفیف سمجھتے ہین اس حیثیت سے ان مین اشدیت آجاتی ہے۔

چوتھا غریبہ در کمال مقصود بودن توجہ متعارف

کمال تو وہ ہے جو مقبولان الٰہی مین پایا جاوے اور نامقبول اس سے محروم ہون اور توجہ متعارف
مشترک ہے بین المقبولین والمردودین۔ اور مدار اسکا ایک خاص طریق پر مشق کرنا ہے جس سے
قوت نفسانیہ متصرفہ حاصل ہو جاتی ہے اور وہ اگر نیک نیتی سے ہو تو گو جائز ہے لیکن انبیاء علیہم
الصلوٰة والسلام کا یہ طریقہ رہا نہین وہان تو فقط نصیحت اور مواعظ اور دعا و شفقت سے کام لیا جاتا تھا
(دیکھو بھم ق ل وق ۱۲ جامع) اور بعض اوقات یہ قوت اہل باطل مین بھی بہت ترقی پذیر ہوتی ہے
اسی لئے ہر توجہ دینے والیکے پاس بیٹھنا مناسب نہین جب تک کہ اُس کا متبع سنت ہونا متیقن
نہو جاوے بعض اوقات بڑا ضرر ہوتا ہے۔

پانچواں غریبہ در جواب حدیث ذوالیدین باہداء احتمال خصوصیۃ نبویہ

اجماع ہے نماز مین کلام کرنے سے فساد صلوٰة پر۔ اب رہا یہ کہ کوئی خاص نوع کلام کی اس حکم سے
مستثنیٰ ہے یا نہین سو اس دعوے استثناء کیلئے دلیل کی حاجت ہے سو خصم سے مطالبہ کیا جائے
اور اسپر منع وارد کیا جاوے رہی حدیث ذوالیدین رض سو اگر بعد نسخ بھی ہو تب بھی اس تقریر کو مضر نہین
کیونکہ یہ خصوصیت ہو گی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کہ آپ سے کلام کرنا مثل کلام مع اللہ تعالیٰ مبطل صلوٰة نہ تھا

۵ اس مضمون کو دستور حکمت مین بھی دیکھ لیا جائے بہت مفصل ہے

علی ہذا آپ کا کلام کرنا بھی کہ آپ کے لئے مثل خصائص بیشمار کے اسکا بھی خاص ہونا کچھ بھی بعید نہیں۔

چھٹا غریبہ در حکمت حصر منکوحات در اربع

چار نکاح سے تجاوز نہ ہونیکی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ عورت کا فی نفسہ حق قضاء وطر بھی اور نکاح کی جو اصلی مصلحت ہے یعنی ابتغاء ولد جو موقوف ہے احبال پر وہ بھی مقتضی اسکو ہے کہ کم از کم ہر طہر میں ایک بارہ دستہ ین ہو جایا کرے اور صحیح المزاج عورت کو ہر ماہ میں ایک بار حیض ہو کر طہر ہوتا ہے یہ امر تو باعتبار حالت عورت کے ہے اور متوسط قوت کا مرد ایک ہفتہ مین ایک بار صحبت کرنے سے صحت کو محفوظ رکھ سکتا ہے یعنی ایک ماہ میں چار بار قربت کر سکتا ہے پس اس طرح سے اگر چار عورتیں ہونگی تو ہر عورت سے ایک طہر مین ایک بار صحبت ہوگی جسمیں تمام مصالح متعلقہ جانبین کی عایت ملحوظ رہے گی اور اس سے زیادہ منکوحات مین یا تو مرد پر زیادہ تعب ہو کر اس مین قوت تولید کی نہ رہے گی اور یا عورت کا حق ادا نہو گا اور چونکہ قانون عام ہوتا ہے اسلئے کسی خاص مرد کا زیادہ قوی ہونا اس حکمت مین مخل نہین ہو سکتا البتہ پیغمبر مین چونکہ قوت بھی زیادہ تھی اور آپ کو قوانین عامہ سے ممتاز کرکے بہت سی خصوصیات بھی عطا کی گئی ہین اسلئے اس حکم مین بھی آپ کو ایک خاص امتیاز عطا فرمایا گیا۔

ساتواں غریبہ در رفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستان

دگر سالکے محرم راز گشت	بہ بندند برو ے در باز گشت
کسے را درین بزم ساغر دہند	کہ دارو ے بیہوشیش در دہند
یکے باز را دیدہ بردوختہ است	یکے دیدہا باز و پر سوختہ است
کسے رہ سوئے گنج قاروں نبرد	دگر برد رہ باز بیروں نبرد
بمردم درین موج دریائے خوں	کزو کس نبردہ است کشتی بروں
اگر طالبی کاین زمین طے کنی	نخست اسپ باز آمدن پے کنی
تامل در آئینہ دل کنی	صفائی بتدریج حاصل کنی

مگر بوئے از عشق مستت کند ۔۔۔ طلبگار عہد الستت کند
بپائے طلب رہ درینجا بری ۔۔۔ وزینجا ببال محبت پری
بدرّد یقین پردہائے خیال ۔۔۔ نماند سراپردہ الّا جلال
دگر مرکب عقل را پویہ نیست ۔۔۔ عنانش بگیرد تحیّر کہ الیست
درین بحر جز مرد داعی نرفت ۔۔۔ گم آن شد کہ دنبال راعی نرفت

قال السعدی رح دگر سالکے محرم راز گشت الی قولہ درین بحر جز مرد داعی نرفت - ان ابیات مین ظاہرًا ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس سے اوپر ادراک ذات وصفات بالکنہ کا امتناع بیان کیا ہے تو ظاہر ہی ہے کہ یہان ؎ دگر سالکے الخ مین اُسی کا تحقق فرض کیا گیا ہے اور یہ صریح تعارض بھی ہے دوسکر واقع کے بھی خلاف ہے کیونکہ ادراک بالکنہ فی الواقع ممتنع ہے تو اُس کا فرض محال ہے اُسپر احکام واقعیہ مرتب نہین ہوتے جیسا یہان دگر سالکے الخ مین مرتب کئے گئے ہین پھر اخیر مین ؎ درین بحر الخ مین ظاہر امشار الیہ بھی ادراک بالکنہ ہوگا تو اُس مین ایک تعارض مذکور کا اشکال ہوگا کہ اول مطلقًا امتناع کا حکم کیا تھا یہاں اُس سے استثنا، کیا دوسکر واقع کے بھی خلاف ہوگا کیونکہ ادراک بالکنہ کا امتناع واقع میں عام ہے تیسرے ؎ دگر سالکے الخ کے مدلول سے معارض ہوگا کیونکہ اس میں بعض سالکین کے لئے اس کا وقوع فرض کر لیا گیا ہے پھر اس حصر درین بحر جز مرد داعی الخ کے کیا معنی اور اگر شعر ؎ دگر سالکے الخ کی توجیہ کیلئے ادراک بالکنہ نہ لیا جاوے بلکہ معرفت مخصوص جاہل الفنا لی جاوے تو اشکال تعارض کا تو جاتا رہیگا لیکن ؎ بہ بند نبر و ے الخ میں اشکال ہوگا کیونکہ اس میں بقار بعد الفنا کی نفی ہوتی ہے حالانکہ یہ حکم صحیح نہیں دوسکر ؎ درین بحر جز مرد داعی نرفت میں اگر بحر سے مُراد فنا ہے تو اوپر کے حکم ؎ دگر سالکے الخ سے معارض ہے اور اگر مراد بقا ہے تو علاوہ اسکے کہ اس تعبیر میں بُعد ہے کیونکہ بحر کا خاصہ استغراق ہے اور بقا مین استغراق نہیں م خود یہ حصر بھی واقع کے خلاف ہے اولا اکثر سالک حصول بقاء سے ممتاز ہوتے ہین - اور اگر کوئی درجہ عالیہ لیا جاوے تو دوسرے انبیاء علیہم السلام اس میں شریک ہیں یہ ہے تقریر اشکال کی - توجیہ اس کی جو دو روز کے غور کے بعد خیال مین آئی یہ ہے کہ ایک ادراک عقلی ہے ایک کشفی ہے اور ایک یعنی ہے یعنی رویت - پس اشعار بالا میں تو ادراک عقلی کے متعلق بالکنہ ہونے کی نفی ہے چنانچہ لفظ قیاس و لفظ فکرت اس کا

قرینہ ہے اور اس حکم کی صحت ظاہر ہے اور ادراک کشفی کا ان ابیات مین ذکر ہے ؂ وگر سالکے الخ
مگر ادراک کشفی بھی متعلق بالکنہ نہین جیسا دوسرے دلائل مستقلہ سے ثابت ہے بلکہ بہ نسبت ادراک
عقلی کے اس مین قدرے زائد انکشاف ہے جو کہ ذوقی و وجدانی ہے۔ پس معنی مقام کے یہ ہین کہ ادراک
عقلی تو درجہ انکشاف ممکن تک بھی نہین چلتا البتہ ادراک کشفی انکشاف ممکن کے درجہ تک ہو سکتا ہے مگر
اُس مین قدرت علی التعبیر نہیں ہوتی جو دوسرے کو محرم راز کر سکے ؂ بہ بندند برو ے الخ مین رجوع سے مُراد
تعبیر و خطاب اہل عقل کو ہے آگے اسی کشف کا طریقہ بتلایا ہے ؂ اگر طالبی الخ مین اور چونکہ کشف کا درجہ
ادراک عقلی سے بڑھا ہوا ہے اسی لئے ؂ بدرد یقین پردہ ہائے خیال + کا حکم فرمایا اب آگے رہ گئی
رویت اُسکی نفی اہل کشف کیلئے بھی کرتے ہین ؂ نماند سراپردہ الا جلال۔ اور اسی مرتبہ رویت کو
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے بطور حصر ثابت کرتے ہین اس قول مین ورین بحر الخ فافہم حق الفہم
پھر زبانی فرمایا کہ ان اشعار کے حل کے بعد معلوم ہوا کہ فن دانی مین (یعنی فن تصوف مین) حضرت مولانا رومی
قدس سرہ زیادہ محقق ہین حضرت شیخ سعدی رح سے۔

آٹھوان غریبہ در حل اشکال متعلق بحدیث رفع عن اُمتی الخطأ والنسیان

سوال میرے دل مین آنجناب کی تفسیر لا یُکلّف اللہ نفسًا الآیہ دیکھکر ایک خدشہ پیدا ہوا ہے
جو معروض خدمت ہے اُمید کہ جواب سے مشرف فرمایا جاوے دھونا۔ لا یکلف اللہ نفسًا سے معلوم ہوتا ہے
کہ امم سابقہ بھی خطا و نسیان سے معفو عنہم تھے اور حدیث رفع عن امتی الخطأ والنسیان سے مفہوم ہوتا ہے
کہ وہ خطا و نسیان کے مکلف تھے کما اشیر الیہ فی التفسیر فما وجہ التوفیق بینھما

الجواب۔ میری عبارت متعلقہ تفسیر آیت ہذا کے اخیر مین اس سے صریحًا تعرض ہے ملاحظہ فرمایا جاوے
اُس کا ضروری حصہ نقل کرتا ہون۔ دو تو بھی ممکن ہے کہ جتنے مراتب خطا و نسیان کے اور اسی طرح وساوس
و خطرات کے معاف کئے گئے ہین اُن مین بعض اختیاری ہون چنانچہ تامل سے یہی معلوم بھی ہوتا ہے اسلئے
اُن کا مکلف بنانے مین کوئی اشکال نہ تھا اور حدیثوں مین عن امتی کی قید سے امم سابقہ کا بعض مراتب مین
مکلف ہونا مفہوم بھی ہوتا ہے ورنہ محض تکلیف مالا یطاق کی نفی تو لفظ نفسًا سے عام معلوم ہوتی ہے سب
امم کو اھ۔ ۲۵ محرم ۱۳۳۲ھ

نوال غریبہ در حل بعض اشعار حافظ رح

تنبیہ متعلقہ شعر ؎ در گلستانِ ارم دوش چو از لطف ہوا۔ الی آخر البیتین واقع رسالہ عرفان حافظ ردیف التاء

میں نے متن رسالہ مین توان اشعار کا اپنے فہم مین نہ آنا اور پھر حاشیہ میں انکی کچھ توجیہ لکھی ہے۔ اسکے بعد سنہ ۱۳۳۲ھ کے دو ثلث گذر نیکے بعد اتفاقاً مراد آباد جانیکے وقت مولانا محمد صدیق صاحب سے پھر ملاقات ہوئی اُنھوں نے پھر ان اشعار کی نسبت یہ فرمایا کہ شعر اول کا مصرع اول بعض نسخوں میں اور طرح پایا گیا ہے یعنی بعض مین تو اس طرح ع در گلستان جہاں دوش چو از لطف ہوا۔ اور بعض مین اسطرح ع در گلستان جہان دوش جوانا از لطف۔ مگر اس نسخہ ثانیہ پر قلم بھی لگا ہوا ہے یہ اختلاف نسخ سُننے کے بعد آج مین نے پھر غور کیا تو نسخہ اولٰے کی یہ تقریر ذہن میں آئی کہ مین نے گلستان عالم میں گذشتہ زمانہ میں (اور دوش سے یہی مُراد ہے نہ کہ خاص شب متصل) چونکہ لطف ہوا کے سبب سنبل میں تمایل ہو رہا تھا اور آج جاکر دیکھا تو چونکہ خزان کے سبب کچھ بھی نہ رہا اس سبب سے مین نے اُسکے منبت کو خطاب کیا کہ اے مسند جم کہ گذشتہ زمانہ مین تجھپر گل اور سنبل کہ سلطان چمن ہیں مشابہ شاہ جم کے تیرا وہ سامان آرائش کہ مشابہ جام جم کی تھا مجامع التزئین کہان گیا۔ اسنے بزبان حال کہا کہ وہ سب فنا ہو گیا پس مصرعہ اولی شعر اول مین کلمہ چو ظرفیہ نہیں تاکہ آشفتن اور گفتن کا زمانہ متحد ہو بلکہ شرطیہ ہے اور ایک جزو شرط کا مقدر ہے جسپر قرینہ مقام دال ہے خصوص لفظ دوش کہ اس سے انقطاع بھی مفہوم ہوتا ہے یعنی اولاً می آشفت باز آں آشفتگی و شگفتگی نماند لہذا گفتم الخ اور مقصود اس مضمون سے وہی تزہید ہو گی جو تنبیہ سابقہ میں لکھی ہے اور نسخہ ثانیہ کی اول تو اسلئے توجیہ ضروری نہین کہ وہ قلم زن پایا گیا اور اگر اس سے قطع نظر کیجاوے تو اسمین بقرینہ مقام کلمہ شرط مقدر ہو گا اور لطف سے مُراد وہی لطف ہوا ہو گا اور جوانا میں الف ندائیہ ہونے سے مخاطب کو بصفت جوان خطاب ہو جاویگا اور مطلب کی وہی تقریر ہو گی جو ابھی لکھی گئی اور

ع۵ پورے اشعار یہ ہین ؎ در گلستان ارم دوش چو از لطف ہوا ٭ زلف سنبل ز نسیم سحری می آشفت ٭ گفتم اے مسند جم جام جہان بینت کو ٭ گفت افسوس کہ آن دولت بیدار بخفت۔ ۱۲ منہ

دونون تقریر بلکہ تقدیر تقریر منہیہ سابقہ پر بھی خود یہ اشعار بھی اور انکے بعد کا شعر سخن عشق نہ آنست الخ بھی سب اپنے مضمون مین مستقل ہونگے جیسا کہ غزل میں سابق ولاحق کے ارتباط کی کوئی ضرورت بھی نہیں ہوتی - عجیب اتفاق ہے کہ پہلا منہیہ بھی عشرہ اولی محرم میں لکھا گیا تھا اور یہ منہیہ بھی عشرہ اولی محرم میں لکھا گیا البتہ سنہ بدلا ہوا ہے یعنی ۱۳۳۴ھ - ۳ محرم ۱۳۳۶ھ

دسوان غریبہ در تحقیق تسبب رفع صوت برائے حبط اعمال

سورۃ الحجرات قولہ تعالیٰ - یا ایھا الذین اٰمنوا لا ترفعوا اصواتکم الی قولہ تعالیٰ ان تحبط اعمالکم وانتم لا تشعرون -

احقر نے اپنی تفسیر مین اس مقام پر اولاً یہ لکھا تھا" اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض اوقات رفع صوت الی قولہ گو اور معاصی موجب حبط نہین ہوتے" لیکن یہ اس عام میں سے مخصوص ہے ثم الی قولہ لا تشعرون کے یہی معنی ہین اور اس تقریر پر جو شبہ ہو سکتا تھا کہ اسمین تو معتزلہ وخوارج کے استدلال کی بھی گنجایش نہ رہی الی قولہ غایت مافی الباب ایک معصیت کو بھی حابط اعمال کہنا پڑیگا سو اس موجبہ جزئیہ کی نقیض کوئی سالبہ کلیہ منصوص نہین - ثم الی قولہ قایل ہونا ارجح ہے یہ تھی تقریر مقام کی جو تفسیر میں اختیار کیگئی تھی مگر بعد مین اسمین یہ جزو قلب مین کھٹکنے لگا کہ اہل سنت کے اس قاعدہ کو جو ظاہرا عام معلوم ہوتا ہے کہ معاصی حابط اعمال نہیں مخصوص کہنا پڑیگا جسپر بجز ضرورت توجیہ قریب آیت کے اور کوئی دلیل نہیں اور چونکہ دوسری توجیہات بھی محتمل ہیں اسلئے احتمال کے ہوتے ہوئے اُس ظاہر کا دلیل بننا مشکل ہے اور بلا دلیل تخصیص کا دعوی مشکل اسلئے ایسی توجیہ کی تلاش ہوئی جس مین تخصیص کا بھی قایل ہونا نہ پڑے اور آیت مین بھی کسی بعید تاویل کا ارتکاب کرنا نہ پڑے پس متعدد تفاسیر میں بھی تلاش کیا گیا اور دوسرے احباب سے بھی مشورہ کیا گیا مگر میرے قلب کو کسی توجیہ سے شفا نہوئی آخر حضرت مولانا رومی رح کے کلام سے جناب باری تعالیٰ میں دعا کر کے استمداد کی کہ ان کے کلام مین کوئی ایسا مضمون ظاہر فرمادیجئے جو اس آیت کی تفسیر مین معین ہو جاوے یہ دعا کر کے جو مثنوی کھولی تو دوسرے اشعار مناسبہ کے ساتھ یہ شعر نکلا ؎

چون دل آں شاہ زین ساں خون بود ... عصمت وانت فیھم چون بود

جسمین بہت ہی تھوڑا تامل کرنے سے فوراً قلب میں تقریر ذیل وارد ہوئی وہ یہ کہ بے ادبی اور گستاخی سے جبکہ بقصد ایذاء رسول نہو صرف گناہ ہی ہوگا مگر چونکہ یہ سبب ہوگا ایذاء رسول کا (وینطبق علی قول مولانا زین سان خوں بود) اور ایذاء رسول حق تعالیٰ کے نزدیک اسقدر مبغوض ہے کہ بعض اوقات وہ سبب ہوجاتا ہے خذلان وعدم توفیق وعدم حفظ حق للعبد کا (وینطبق علی قول مولانا عصمت چوں بود) اور یہ خذلان سبب قریب ہوجاتا ہے وقوع فی الکفر الاختیاری کا اور کفر کا حابط اعمال ہونا معلوم ہے۔ پس معنے یہ ہوئے کہ تم حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے رفع صوت وجہر بالقول مت کرو کبھی ایسا نہو کہ آپ کو تکلیف پہونچے جس سے تم مخذول ہوجاؤ اور اس خذلان کے سبب خدانخواستہ تم قصداً کفر کے اعمال کرنے لگو اور جس وقت تم رفع صوت وجہر بالقول کی مرتکب ہوئے تھے اسوقت تمکو اس تسبب رفع وجہر للکفر بواسطہ تاذی رسول وخذلان حق کی خبر اور اس کا احتمال بھی نہ تھا کیونکہ اسکے احتمال پر صحابہ سے اُسکے ارتکاب کا کب احتمال ہوسکتا تھا پس مین نے جو کہا ہے کہ کبھی ایسا نہو الخ یہ حاصل ہے ان تحبط بتاویل مخافۃ ان تحبط کا اور یہ جو کہا ہے اُسوقت الی قولہ خبر اور اس کا احتمال بھی نہ تھا یہ حاصل ہے وانتم لا تشعرون کا پس اس تقریر پر کسی معصیت کا حابط بلا واسطہ ہونا بھی لازم نہ آیا اور اسی حبط بلا واسطہ ہی کی اہل سنت نے نفی فرمائی ہے اور اس معصیت کا دوسرے معاصی سے اشد ہونا بھی جو کہ مفہوم عن المقام ہے ثابت ہوگیا کہ دوسرے معاصی میں اس شان کی وعید نہین آئی۔ الحمد للہ اس تقریر سے سب غبار صاف ہوگئے اور لفظاً بھی کسی تکلف کا ارتکاب کرنا نہین پڑا۔ وھذا من فضل اللہ تعالیٰ ثم من برکات مولانا رح - ۲۹ محرم ۱۳۳۷ھ

نیز اشرف علی عارض ہے کہ تقریر بالا میں جملہ حالیہ وانتم لا تشعرون کی مقارنت عامل کے ساتھ حکمیہ ہوگی اسکے بعد ایک تقریر اس حال کی مقارنت حقیقیہ کی ذہن مین آئی جسکو ہنوز ضبط نکرنے پایا تھا کہ مشفقی مولوی حبیب احمد صاحب نے مجھکو لکھکر دکھلائی چونکہ وہ بالکل وہی تقریر تھی جسکو مین لکھنا چاہتا تھا اسلئے مین اسمیں بالکلیہ متفق ہوا اور ذیل میں اسکو نقل کیا جاتا ہے وھو ہذا۔ چونکہ وانتم لا تشعرون حال ہے ان تحبط اعمالکم سے اسلئے مجھے اچھا معلوم ہوتا ہے کہ عنوان بیان یہ ہو پس معنی یہ ہوئے کہ تم رفع صوت وجہر بالقول مت کرو مبادا اسکی شامت سے تمہارے اعمال حبط ہوجائیں اس طرح

کہ رفع صوت وجہر بالقول موجب ایذاء رسول ہو کر مفضی الی الخذلان ہو اور خذلان منجر بکفر اختیاری اور کفر اختیاری موجب حبط اعمال ہو جاوے) اور تمہین احساس بھی نہو کہ اس کا اصلی سبب تمہارا رفع صوت وجہر بالقول ہی تھا اور تمہارے ایسے لاابالی پن نے تم کو یہ روز بد دکھایا اس عنوان مین پورا مقصود بھی آگیا اور انتم لاتشعرون کی حالت بھی ظاہر رہی - انتہی تقریر المشفق الموصوف

تتمۃ التحقیق المذکور السوال من العبد

من العبد الکئیب الی جناب الشیخ الاکمل النجیب مد اللہ ظلالہ بعد آلاف تحیۃ وسلام - اما بعد فقد طالعت رسالۃ الامداد لشہر رجب المرجب وفیہا نبذ من بقیۃ تاویل الآیۃ الکریمۃ یایہا الذین آمنوا لاترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الخ ولاشک فی متانۃ ذلک التاویل لکن اختلج فی صدری ان فی ای موضع قال اہل السنۃ والجماعۃ ان الاعمال بعضہا لاتکون موجبۃ لحبط بعض الاعمال بل ظنی ان الامر خلافہ فہذا الامام الہمام محمد بن اسمٰعیل البخاری رحمہ اللہ مع علو کعبہ فی العلوم والکلام قد بوب بابا فی صحیحہ ص۱۲ المطبوع فی المصطفائی وقال باب خوف المومن ان یحبط

از غلام شکستہ دل بجناب شیخ کامل شریف مد اللہ ظلالہ - بعد ہزاراں ہزار تحفہای سلام مسنون معروض آنکہ مین نے رسالہ الامداد بابت ماہ رجب المرجب سنہ ۱۳۳۶ھ مطالعہ کیا جس مین کچھ بقیہ حصہ بابت تفسیر آیت کریمہ - یا ایہا الذین آمنوا لاترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی الآیہ مذکور تھا - اس تفسیر کی خوبی اور متانت مین شک نہیں - لیکن میرے دل مین یہ خلجان ہو رہا ہے کہ اہل سنت نے تو کسی موقعہ مین بھی یہ نہیں کہا کہ بعض اعمال دوسرے اعمال کے حبط (وغارت ہونے) کا سبب نہین بن سکتے بلکہ میرا گمان یہ ہے کہ معاملہ برعکس ہے دیکھئے امام ہمام محمد بن اسمٰعیل بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے جنکا پایہ علوم و کلام مین بہت بلند ہے اپنی صحیح مین ایک باب باندھا ہے باب خوف المومن ان یحبط عملہ وہو لایشعر (باب اس بیان مین کہ مومن کو ڈرنا چاہئے اپنے عمل کے حبط ہونے

ف ۔ الامداد جلد ۱ عدد ۵ صفحہ ۲ پر اسکے بعد ایک اور توجیہ ہے بعنوان ایضاً توجیہ آخر وہ بھی قابل ملاحظہ ہے ۱۲ منہ

عمله وهو لا يشعر وقال السندهي في
تعليقه على البخاري اي خوفه من
ان يكون منافقا فيحبط لذلك عمله
وهو لا يعلم بنفاقه لكمال غفلته او خوفه
من ان يحبط عمله لشؤم معاصيه كما
رفع علم ليلة القدر من قلبه صلى الله
عليه وسلم لشؤم الاختصام اه وفي
تفسير جامع البيان فسر تلك الآية
الكريمه هكذا ان تحبط اي كراهة او
خشية ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون
بحبطها وفي الصحيح ان الرجل ليتكلم بالكلمة
من سخط الله لا يلقي لها بالا الا يكب
له بها في النار ابعد ما بين السماء
والارض اه وقد رايت في الصحيح
صـ۹۵۹ جلد دوم مصطفائی بلفظ
آخر عن ابي هريرة سمع رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول ان العبد
يتكلم بالكلمة ما يتبين فيها يزل بها
في النار ابعد ما بين المشرق وفي
رواية عن ابي هريرة عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال ان العبد ليتكلم
بالكلمة من رضوان الله لا يلقي لها
بالا يرفع الله بها درجات

غفلت کی حالت مین) صـ۱۲ مطبوع مصطفائی
علامہ سندہی - حاشیہ بخاری مین فرماتے مین یعنی مؤمن
کو اس باتسے ڈرنا چاہئے کہ وہ منافق ہو اور اسوجہ سے
اُسکے اعمال حبط ہوجائین اور اُسکو اپنے نفاق کی
بوجہ کمال غفلت کے خبر بھی نہ ہو یا مطلب یہ ہے کہ مومن
کو اپنے اعمال کے حبط ہونیسے ڈرنا چاہئے بوجہ گناہونکی نحوست کے
جیسا کہ شب قدر کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
قلب مبارک سے اُٹھا لیا گیا بوجہ نحوست خصومت کے اور تفسیر
جامع البیان مین اس آیت کریمہ کی تفسیر اس طرح کی ہی کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز پر آواز بلند نکرو بوجہ خوف اس بات کے
کہ تمہارے اعمال حبط ہوجائیں اور تمکو ان کے حبط ہونیکی خبر بھی نہو
صحیح مین ہے کہ آدمی بعض دفعہ ایک بات اللہ تعالی کی مرضی
کے خلاف کہتا ہی جسکی اُسکو پرواہ بھی نہین ہوتی مگر اُسکی
وجہ سے اُسکو جہنم مین زمین و آسمان کے فاصلہ سے بھی زیادہ گہری
درجہ مین ڈالدیا جاتا ہی اور مین نے خود صحیح بخاری صـ۹۵۹ دو مین جلد م
مُصطفائی مین دیگر الفاظ سے اس حدیث کو دیکھا ہی -
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سی سنا ہے
کہ آپنے ارشاد فرمایا کہ بندہ بعض دفعہ ایکبات کہتا ہی جسمین
اُسکو کوئی بات نہین معلوم ہوتی اور اُسکو جہنم مین مابین
مشرق و مغرب سے زیادہ گہری درجہ مین ڈالا جائیگا ابوہریرہ حضور صلی
اللہ علیہ وسلم سی روایت کرتے ہین فرمایا حضور نے کہ بندہ بعض دفعہ
کوئی بات اللہ کی خوشی کی کہتا ہے جسکی اُسکو قدر نہین ہوتی
حق تعالی اُسکی وجہ سے اُسکے بہت درجے بلند فرما دیتے ہین

وان العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله
لا يلقي لها بالا يهوي
بها في جهنم اه
فترجمة البخاري وتفسير جامع البيان
يدلان صراحة مع هذين الحديثين
ان بعض الاعمال قد يكون موجبا
لبطلان الاعمال فاي شناعة بالتزامه
وفرق بين هذا القول وقول المعتزلة
والخوارج فانهم يقولون ان الكبائر
يخرج العبد من الايمان فاما يدخله في الكفر
كما هو رأي الخوارج او لا يدخله في الكفر ويثبت
منزلة بين المنزلتين وهو قول المعتزلة
بخلاف تلك المقالة فانها تدل على الحبط
بدون رفع الايمان ويستانس هذا لامر بتلك
الاية الكريمة ايضا فان الله تعالى صدرها
بقوله يايها الذين امنوا تنبيها على ان ذلك
الحبط يكون مجامعا مع الايمان
وذيلها بقوله وانتم لا تشعرون
اشعارا على ان هذا لا يدخله في الكفر
لعدم تعمد الكفر ولا يبعد ان يكون
الامر هكذا لان الله تعالى مهما ذكر
الحبط في غير هذه الاية فاما قارنها
بخسران في الدنيا والاخرة او الخلود

اور بعض دفعہ کوئی بات اللہ کی ناراضی کی کہتا ہے
جسکی اُسکو پرواہ بھی نہین ہوتی مگر اُس کی وجہ سے
جہنم مین جھونکا جائے گا۔
پس بخاری کا ترجمۃ الباب اور تفسیر جامع البیان ان
دونون حدیثون کے ساتھ ملکر صراحۃً اس بات پر
دلالت کرتے ہین کہ بعض اعمال کبھی دوسرے اعمال کیلئے
موجب بطلان ہو جاتے ہین پس اس بات کو مان لینے
مین کونسی خرابی ہے اور اس قول مین اور معتزلہ اور خوارج
کے قول مین بڑا فرق ہے کیونکہ وہ قائل ہین کہ کبائر بندہ کو
ایمان سے نکالدیتے ہین پھر یا تو وہ کافر ہو جاتا ہے جیسا کہ
خوارج کی رائے ہے یا یہ کہ کفر مین بھی داخل نہین ہوتا
اور ایمان وکفر کے بیچ مین ایک مرتبہ نکل آتا ہے یہ
قول معتزلہ کا ہے یہ سب اس مذکورہ بالا قول کے خلاف
ہین کیونکہ اس قول سے صرف حبط عمل پر دلالت ہوتی ہے
نہ کہ زوال ایمان پر اور اسکے لئے اشارہ اس آیت مین
بھی موجود ہے کیونکہ حق تعالی نے اس آیت کو اس قول
سے شروع فرمایا ہے یا ایہا الذین آمنوا (اے ایمان
والو) جس سے اس امر پر تنبیہ ہوتی ہے کہ یہ حبط عمل
ایمان باقی رہنے کی حالت مین ہوتا ہے اور اخیر
مین یہ قول بڑھایا وانتم لا تشعرون (اس حال
مین کہ تم جانتے بھی نہو) یہ بات بتلانے
کیلئے کہ یہ جہر کفر مین بھی داخل نہ کرے گا
کیونکہ کفر کا قصد نہ تھا اور کچھ بعید نہین کہ یہ حبط عمل

او عدم اقامة الوزن وغير ذلك
من الوعيد وفي هذه الآية لم يذكر
كذلك ونحن نعد الآيات
حسبما ادى اليه نظري - قال الله تعالى
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت و
هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم
في الدنيا والآخرة الخ (سيقول ركوع ۱۱)
ومن يكفر بالايمان فقد حبط
عمله الخ (لا يحب الله ركوع ۵)
ويقول الذين آمنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله
جهد ايمانهم انهم لمعكم حبطت اعمالهم الخ (لا يحب الله
ركوع ۱۲) اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار
وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون
(وما من دابة في الارض ركوع ۲) ما كان
للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على
انفسهم بالكفر اولئك حبطت اعمالهم الخ (براءت
ركوع ۹) وخضتم كالذي خاضوا اولئك حبطت
اعمالهم في الدنيا والآخرة (براءت
ركوع ۱۵) اولئك الذين كفروا بآيات
ربهم ولقائه فحبطت
اعمالهم (قال الم اقل لك ركوع ۳)
لئن اشركت ليحبطن عملك ولتكونن من
الخاسرين (فمن اظلم ركوع ۴) والذين

اسیطرح یعنی بدون زوال ایمان ہو کیونکہ حق تعالےٰ نے اس آیت کے سوا
جہان کہین بھی حبط عمل کا ذکر فرمایا ہے وہان ساتھ ساتھ خسران دنیا
و آخرت کا یا دائمی دخول جہنم کا یا وزن نہونیکا یا اور کسی وعید شدید کا
ذکر ضرور کیا ہے اور اس آیت مین ایسی باتین مذکور نہین (اب مین اپنی
وسعت نظر کیموافق آیتون کو شمار کرتا ہون) حق تعالیٰ فرماتے ہین اور جو کوئی
پھر جائے تمہارے بیچ اپنے دین سے اور مرجائے کافر ہوکر پس ان
لوگونکے اعمال کارت ہوگئے دنیا و آخرت مین (سیقول رکوع ۱۱)
اور جو کوئی ایمان کا انکار کرے ان کے اعمال
اکارت ہو گئے (لایحب اللہ رکوع ۵)
اور مسلمان لوگ کہیں گے ارے کیا یہ وہی
لوگ ہین کہ بڑے مبالغہ سے قسمین کھایا کرتے تھے
کہ ہم تمہارے ساتھ ہین - ان لوگون کی ساری
کارروائیان غارت گئین - (لایحب اللہ رکوع ۱۲)
یہی لوگ ہین جنکے لئے آخرت مین سوائے آگ کے کچھ نہین
اور جو انھون نے کیا دنیا مین اکارت گیا اور جو کچھ کرتے تھے
فضول ہوگا (ومامن دابۃ رکوع ۲) مشرکون کو حق
نہین کہ اللہ کی مسجدون کو آباد کرین اس حال مین
کہ اپنے نفسون پر کفر کے گواہ ہین ان لوگوں کے
اعمال اکارت ہوگئے (براءت رکوع ۶) اور تم نے
بھی فضول باتون مین خوض کیا جیسا کہ پہلوں نے
خوض کیا - ان لوگون کے اعمال ضائع ہو گئے دنیا و
آخرت مین (براءت رکوع ۱۵) یہی لوگ ہین جنھون نے اپنے
رب کی آیتون کا کفر کیا اور اُسکی لقاء سے انکار کیا پس انکے اعمال

كفروا فتعسا لهم واضل اعمالهم ذالك
بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم
(محمد ركوع ٥) بل اقول القول لعدم حبط
الاعمال هو قول المرجئة الذين يقولون
لا يضر مع الايمان
معصية فالظاهر ان
القول بالتخصيص او غير ذلك
غير ضروري - هذا ما ظهر لخويديمكم
فان صح فالمرجو القبول والا ارشدوني
الى مواقع غلطي واهدوني الى سواء
الطريق افيدوني دمتم مفيدين و
مد الله ظلالكم - والسلام مع الاكرام

الجواب - ليعلم ان الحبط الذي نسبت
نفيه الى اهل السنة والجماعة هو الذي
يكون اثره كون الاعمال السابقة
كالعدم كما يكون في الكفر حتى يبطل
صلوته وصيامه اصلا ويجب عليه
الحج ثانيا اذا استطاع الزاد والراحلة
بعد التوبة وانتفائه عند اهل
الحق لا شك فيه والا فكيف لم
يحكموا في فتاويهم باعادة الحج
مثلا بعد صدور بعض المعاصي
كما حكموا بها بعد التوبة من الارتداد

ضائع گئے (قال الم اقل لک رکوع ۳) البتہ اگر تو نے شرک کیا
تو تیرے اعمال ضائع ہو جائینگے اور تو ناکاموں مین سے ہو جائیگا
(قمن اظلم رکوع ۱۴) اور جنہون نے کفر کیا اُنکے لئے ہلاکت ہو جیو
اور خدا نے اُنکے اعمال غارت کردئے یہ اسلئے کہ انھون نے کلام
الٰہی سے کراہت کی تو خدا نے انکے اعمال کو ضائع کر دیا (حم رکوع ۵)
بلکہ مین کہتا ہون کہ عدم حبط اعمال کا قول مرجئہ کا قول ہی جو کہتے ہین کہ
ایمان کیساتھ کوئی معصیت مضر نہین ہوتی پس ظاہر ہے کہ تخصیص (جہر)
وغیرہ کے قائل ہونیکی ضرورت نہیں یہ وہ بات ہے جو آپکے ناچیز خادم
کے ذہن مین آئی اگر صحیح ہو تو امیدوار قبول ہون ورنہ مجھکو
مواقع غلطی سے مطلع فرمایا جائے اور مجھے سیدہا
راستہ دکہائیے مجھے بھی افادہ فرمائیے ہمیشہ آپ
افادہ فرماتے رہین اور خدا تعالیٰ آپکا سایہ دراز کرے

جواب - جاننا چاہئے کہ جس حبط کی نسبت بطور نفی
کے اہل سنت والجماعۃ کی طرف کیگئی ہے وہ وہ
ہے جسکا اثر یہ ہو کہ اعمال گذشتہ بالکل کالعدم
ہو جائین جیسا کہ کفر سے ہوتا ہے کہ نماز اور روزہ
بالکل باطل ہو جاتا ہے اور اُس پر دوبارہ
حج واجب ہوتا ہے اگر طاقت زاد و راحلہ بعد
توبہ کے ہو جائے - اور اہل حق کے نزدیک
اسکے انتفاء مین کوئی شک نہین ہو سکتا
ورنہ پھر انہون نے اپنے فتاوی مین بعض معاصی
موجب حبط اعمال کے صدور کے
بعد اعادۂ حج کا حکم کیوں نہیں کیا

فالحبط الذي اثبتموه بتبويب
البخاري وتعليق السندهي ان كان
هذا هو المذكور سابقا فلا نسلم لانتهائه
عليه وان كان غيره من ذهاب بركت
الاعمال وثوابها كلاً او بعضا فلا
يضرنا في دعوى انتفائه عن
اهل الحق لانا لا ننكره فيبقى النزاع
اذن لفظيا لكنه لا يناسب الاية
فان سوقها يدل ظاهرا على ان
شان هذا الحبط اشد من سائر
المعاصي ولا اشدية فيما يشترك بينه
وبينها وكذا ما نقلتم من الحديثين
فلا مساس له بالحبط اصلا وانما
مدلولها الوقوع في المعصية العظيمة
ولا يلزمه الحبط لشئ من التفسيرين
واما تفسير جامع البيان فليس فيه شئ
زائد على الترجمة حتى يستدل به على
المدعى واما ما ذكرتموه من الفرق
بين قولكم وقول المعتزلة والخوارج
فنعم الفرق لو مس اليه الحاجة ولا
تمس ما لم يثبت بناءه من الحبط
ولم يثبت ولا يدل شئ من الايات
التي سردتموها على شئ من المقصود

جیساکہ وہ یہ حکم بعد توبہ ارتداد کرتے ہین
پس وہ حبط جسکو آپنے ترجمۂ باب بخاری اور
حاشیۂ سندھی سے ثابت کیا ہے یہی مذکورہ بالا ہے
توہم تسلیم نہین کرتے کہ وہ دونون امر پر دال ہین اور اگر
اسکے سوا حبط کے کوئی دوسرے معنی مراد ہین مثلا برکت عمل
اور ثواب کا کل اعمال کے یا بعض کے ضائع ہوجانا تو یہ ہمارے
دعوی انتفاء حبط عن اہل الحق کو مضر نہ ہوگا کیونکہ اس حبط کا
ہم انکار نہین کرتے تو اب نزاع صرف لفظی رہ گیا
مگر یہ معنی ثانی حبط کے اس آیت مین مناسب نہین
کیونکہ سوق آیت کھلم کھلا اس بات پر دلالت کررہا ہے
کہ اس حبط کی شان (جو جہر سے ہو) دیگر معاصی سے
زیادہ سخت ہے اور جس بات مین تمام اعمال مشترک ہون
اس مین اشدیت کہان اسی لئے جو احادیث آپنے نقل کی ہین
انکو حبط سے کوئی بھی علاقہ نہین بلکہ اُن کا مدلول تو صرف
ایک بڑے گناہ مین پڑجانا ہے اُن مین حبط کسی تفسیر کے
موافق بھی لازم نہین آتا رہی تفسیر جامع البیان تو اُسمین
ترجمہ باب سے زیادہ کوئی بات نہیں یہانتک کہ اُسے مدعی پر
استدلال کیا جائے اور جو فرق آپنے معتزلہ و خوارج کے قول
مین اور اپنے قول مین کیا ہے تو وہ فرق اچھا ہے اگر
اُسکی کچھ ضرورت ہوتی مگر ضرورت نہین جبتک کہ اُس کا
بنی یعنی حبط ثابت نہو جائے اور یہ ثابت نہین ہوا
اور جتنی آیات آپنے بیان کی ہین وہ مقصود پر بالکل
دلالت نہیں کرتین اور یہ ظاہر ہے ۔

كما هو ظاهر واما دلالة اية الحجرات علی كون هذا الحبط مجامعا مع الايمان فمنقوض بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا من يرتد منكم عن دينه والحال ان الايمان باعتبار الحال والحكم المقصود باعتبار المآل - وما فسرتم قول المرجئة بانتفاء هذا الحبط يحتاج الى النقل بل الظاهر ان معنى قولهم لا يضر اى لا يعاقب عليه فبقى الحاجة الى التخصيص والتاويل على حالها - هذا ما عندى ولعل غيرى يقدر على حسن مما قدرت وقدرت - ۶ رجب ۳۲ھ

رہا آیت حجرات کا حبط پر دلالت کرنا ایمان کے بقاء کے ساتھ تو یہ دوسری آیت سے منقوض ہے فرماتے ہین حق تعالی اے ایمان والو جو کوئی تمہارے بیچ سے اپنے دین سے پھر جائے - بات یہ ہے کہ ایمان بالفعل اعتبار سے ہے اور حکم کفر آیندہ حالت کے اعتبار سے ہے - اور آپنے جو قول مرجئہ کی تفسیر اس حبط کی نفی سی کی ہے اس کیلئے نقل کی ضرورت ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ اُنکے قول کے معنی یہ ہین کہ ایمان کو معصیت مضر نہین یعنی اُسپر عذاب ہی نہین ہوتا تو تخصیص اور توجیہ کی ضرورت بحالہا موجود ہے یہ تو میرا خیال ہے اور شاید کوئی صاحب میری قدرت اور میری تقریر سے زیادہ عمدہ بیان پر قادر ہون -

گیارھوان غریبہ در حل اشکال متعلق آیت لو انزلنا هذا القرآن على جبل

مثنوی معنوی دفتر دوم عنوان خاریدن روستائی الخ کے تحت مین یہ اشعار ہین؎

حق ہمی گوید کہ اے مغرور کور	نے ز نامم پارہ پارہ گشت طور
کہ لو انزلنا کتابا للجبل	لانصدع ثم انقطع ثم ارتحل
از من ار کوہ احد واقف بُدے	پارہ گشتے ودلش پرخون شدے

ان اشعار کے مقصود پر اور اسی طرح اسکے ماخذ یعنی آیۃ لو انزلنا هذا القرآن على جبل الخ پر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ الزام تو مقبولین ومطیعین پر بھی عاید ہوتا ہے کہ وہ بھی تو اس درجہ قرآن سے متاثر نہین ہوئے جواب یہ ہے کہ مقصود اس سے اس درجہ کے تاثر کی مطلوبیۃ نہین ہے کیونکہ اس صورت مین تو پھر اطاعت ہی کا تحقق نہ ہوگا اور یہ حکمت تکلیف کے منافی ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید سے جو کہ فی نفسہ ایسا موثر ہے گو اسکی ماتنی تاثیر انسان مین بوجہ حکمت مطلوب نہین مگر جسقدر مطلوب ہی اسقدر تو انسان کو

متاثر ہونا چاہئے جیساکہ مطیعین ہوتے بھی ہیں۔ فافہم ۱۷ صفر ۳۳ھ

بارہواں غریبہ در تحقیق احادیث اشتراط حج نفسہ للحج عن غیرہ وحدیث المصراة وحدیث خیار المجلس

سوال من العبد المفتاق الی حضرة الشیخ الاکمل الاشرف الانجل مد اللہ ظلالہ۔

اما بعد فهذا العبد منذ زمان قد قصر عن التحریر ولیس هذا الامر من قصور الباع علی انی قد کان عرض لی الحمی بنافض فحالت بینی وبین ما اشتهی وبحمد اللہ قد برء السقم فاشکر اللہ علی اسباغ النعم۔ وفی تلک الایام لم استطع علی ضربی فیا لهف نفسی ثم انی اکلف جنابکم لحل شبهات قد عرضت لی فی اثناء التدریس الصحیح للامام محمد بن اسمعیل البخاری ولم اقدر علی جواب شاف من عند وفی النجاة الی سندی ووسیلة النجاح فی یومی وغدی۔ انا معاشر الحنفیة نستدل علی جواز الحج عن الغیر وان لم یحج عن نفسه بحدیث الخثعمیة المرویة فی البخاری المطبوع فی المطبع المصطفائی ص ۲۰۵ و ۲۲۶ و ۲۵۰ ونقول الحدیث مطلق وایضا لم یسئلها صلی اللہ علیہ وسلم احججت ام لا۔ فیدل علی جواز حج البدل وان لم یحج عن نفسه لکن فی هذا شیٔ لان سوال الخثعمیة کان غداة جمع کما وقع فی الصحیح ص ۲۲۶ و ۲۵۰ استنباطا وفی سنن النسائی صریحا بهذا اللفظ ان امرأة من خثعم سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم غداة جمع الحدیث باب الحج عن الحی الذی لا یستمسک علی الرحل۔ فلا یمکن ان یکون المعنی افاحج عنه العام لان الوقت قد مضی بل المعنی افاحج عنه عاما اٰخر ولما کان الغالب من حالها انها قد قضت الحج ثم سألت فلهذا لم یتعرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن سؤالها بانها حجت ام لا وقال نعم ای یجوز ذلک اداء لفریضة الحج عن ابیک ولما کان الملبی عن شبرمة لم یحج من قبل قطعا اذ کان ذلک عام حجة الوداع فلما قال لبیک عن شبرمة سأله من شبرمة فلما قال هو اخی فلا جرم نهی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن ذلک امرہ لقضاء الوطر عن نفسه ثم عن شبرمة فحدیث الخثعمیة ظنی انه مقید لا مطلق وعدم الکشف لعامر فلعل مبنی تلک المسئلة کون وقت الحج

ظرفاً موسعاً هو العمر لا هذا الحديث وامثاله فالمرجو ان تفيدونى بجواب شاف من عندكم اذ الشراح لم يأتوا بشئ يغنى ولم يفتح لى ما يعنى۔

الجواب نعم هذا الحديث محتمل فلا يصح للاستدلال لكن لنا فى اصل المسئلة دليل آخر ايضاً وهو سوال الجهنية وجوابه صلى الله عليه وسلم لها بقوله ارأيت لو كان على امك دين الحديث وهو مذكور فى صحيح البخارى صفہ ٢٥٠ من الجلد الاول فلما الحق صلى الله عليه وسلم الحج عن الغير بقضاء الدين ولم يشترط فى قضاء الدين تقديم دين نفسه على دين غيره فكذا الحج - واما الاستدلال بحديث شبرمة فليس بقوى لاحتماله الكل هذا وقد قال فقهاءنا به والله اعلم - وما ورد فى بعض الروايات قوله عليه السلام هذه منك فيحمل على ما فى بعض روايات اخرى حج عن نفسك ثم هو موقوف عند بعضهم ورجحه كثير وهذا كله فى التلخيص الحبير ج ا صفہ ٢٠٣ مطبع انصارى - ١٠ ربيع الآخر ١٣٣٢ھ

سوال - ادعوا ان حديث المصراة مخالف للقياس الصحيح من كل وجه ومثل هذا اذا روى غير الفقيه يرد وبنوا عليه ما بنوا لكن هذا الحديث قد رواه صاحب الصحيح فى صفہ ٢٨٨ عن ابن مسعود رض موقوفاً ولما كان هذا الحكم غير مدرك بالرأى كما ادعى فللموقوف له حكم الرفع ايضاً والراوى لهذا فقيه فلا بد ان يترك القياس لان الراوى فقيه فما المناص عن هذا -

الجواب - ما قالوا فى حديث المصراة لم يلصق بقلبى قط وانما الذى ارى فيه حمل هذا الحديث على ما اذا اشترط الخيار فى العقد وقرينة هذا الحمل ما ورد فى رواية من اشترى مصراة فهو منها بالخيار ثلاثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ومعها صاعاً من تمر لا سمراء رواه الجماعة الا البخارى كذا فى نيل الاوطار ج ٥ صفہ ٢٠٧ واما تخصيص الصاع من التمر فمحمول على الصلح والمشورة فلم يخالف القياس - ١٠ ربيع الآخر ١٣٣٢ھ

سوال روى البخارى فى صفہ ٢٨٣ ج ا حدثنا قتيبة ثنا الليث عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً او يخير احدهما الآخر فان خير احدهما الآخر (نسائى) فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا

بعد ان تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع ص۳۸۹ كتاب البيوع وهذه الرواية رواها النسائي بعين هذا السند ومتنه سوى انه زاد لفظ الشرط ثم روى البخاري في تلك الصفحة عن عبد الله بن عمر قال بعت من امير المؤمنين عثمان الى قوله فلما تبايعنا رجعت على عقبي حتى خرجت من بيته خشية ان يراد في البيع وكانت السنة ان المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا الخ ففي هاتين الروايتين المرفوعتين حقيقة وحكماً بيان واضح لثبوت خيار المجلس وقاطع لكل تاويل ولا يعارضه ما رواه النسائي ص۳۸۹ عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا الا ان يكون صفقة خيار ولا يحل له ان يفارق صاحبه خشية ان يستقيله اھ لان هذا متكلم فيه ولو سلم فهو لا يعارض الصحيح ولو سلم فهي اشارة والاولى كالصريح او صريح والاشارة لا تفوق الصراحة واما قول ابن عمر ما ادركت الصفقة حيا مجموعا فهو من المبتاع رواه البخاري ص۲۸۵ فهذا وان احتج به الطحاوي فهو غير تام وغير مفيد لنا لانا لا نقول بمفاده اذا الهلاك قبل القبض عندنا يوجب فسخ البيع وكون الهالك من مال البائع لا من المبتاع فما لا نقول به كيف نحتج به فلا يفيدنا الا اثبات المخالفة بين قوله وفعله فهما وان تعارضا بقيت روايته سالمة بل ينبغي ان يؤول هذا الاخير ويراد بالصفقة الصفقة التامة باعتبار جميع شرائطه ومن شرائطه التفرق بالابدان فمعنى هذا القول ما ادركت الصفقة بعد التفرق بالبدن حيا مجموعا فهو من المبتاع فبمجرد قول النخعي رد الحديث الصحيح مرفوعا وموقوفا يمجه الطبع ويستنكره ولا نريد من جنابكم ذكر ما رواه الشراح او الاحناف اذ هو رد الحديث الصريح الصحيح لا غير بل معاملة مع عثمان تدل على ان تلك السنة كانت مستمرة عندهم

الجواب ۔ هذه الشبهة من شبهاتي القديمة ولا شك في ان ظاهر الاحاديث هو ثبوت خيار المجلس لكن لا يصح الحكم بكون المذهب الحنفي مخالفا للاحاديث يقينا ما دامت الاحاديث تحتمل التاويل ولو كان فيه شئ من البعد ولا يسلم احد من اهل المذاهب المتبوعة عن هذه التاويلات كما حمل بعض الشافعية

قوله عليه السلام فاقرأ ما تيسر معك من القرآن على الفاتحة فانها متيسرة واقرب دلائل الحنفية قوله عليه السلام لا يحل له ان يفارقه خشية ان يستقيله رواه الخمسة الا ابن ماجة ورواه الدارقطني كذا في النيل ج ۵ ص ۲۹۰ ففيه دليل ان صاحبه لا يملك الفسخ الا من جهة الاستقالة واما قول المخالفين انه لو كان المراد حقيقة الاستقالة لم تمنعه من المفارقة لانها لا تختص بمجلس العقد فالجواب عنه ان قرب العهد بالعقد له دخل مشاهد في تأثر كل من المتعاقدين بالتماس الأخر اما قوله لا يحل فمحمول على الكراهة من حيث انه لا يليق بالمروة وحسن معاشرة المسلم كما اضطر اليه ايضا القائلون بخيار المجلس فان حل المفارقة اجماعي عندنا وعندهم جميعًا اما كونه متكلما فيه فيعتبر لو كان معارضا للصحيح ولم يعارض بعد تاويل الصحيح۔ اقرب التاويلات حمل التفرق بالابدان على الاستحباب تحسينًا للمعاملة مع المسلم كما ذكر في تقرير حديث الاستقالة واما قول المخالفين انه لو كان المراد تفرق الاقوال نخلو الحديث عن الفائدة وذلك ان العلم محيط بان المشتري ما لم يوجد منه قبول المبيع فهو بالخيار وكذالك البائع خياره في ملكه ثابت قبل ان يعقد البيع اه فغير ملتفت اليه لانه يمكن ان يكون مقصود الشارع نفي بعض بيوع الجاهلية من نحو الملامسة والمنابذة فلم يكن خاليا عن الفائدة واما دعوى كون بعض الفاظ الحديث غير محتمل للتاويل كقوله عليه السلام فان خير احدهما الأخر فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع وان تفرقا بعد ان تبايعا ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع اه فممنوعة لان معنى قوله فقد وجب البيع في الاول اي بشرط الخيار حيث خير احدهما الاخر وفي الثاني اي البيع البات حيث لم يشترط فيه الخيار وليس لفظ اصرح منه وليس الامام متفردا في هذا بل قد ذهب اليه النخعي والمالكية والثوري والليث وزيد بن علي وغيرهم كما في النيل ج ۵ ص ۲۰۷ والله اعلم۔

۱۰ ربیع الآخر ۱۳۳۲ھ

تیرھوان غریبہ در کیفیت عرض اعمال [۱۳]

ارضی الاقوال فی عرض الاعمال من مقال العارف الجلال [ع۵]

یعنی خلاصہ مضمون اشعار ذیل واقعہ دفتر دوم سرخی قسم غلام در صدق ووفائے یار خود الخ جکا زیادہ حصہ مشتمل ہے مبحث نقل اعمال دنیویہ الی صورہا الخاصۃ الاخرویہ پر ۵

شاہ گفت اکنون ازانِ خود بگو	چند گوئی آنِ این و آن او
تو چہ داری وچہ حاصل کردہٗ	از تگِ دریا چہ دُر آوردہٗ
روزِ مرگ ایں حس تو باطل شود	نورِ جاں داری کہ یارِ دل شود
در لحد کین چشم را خاک آگند	ہست آنچہ گور را روشن کند
نور دل از جاں بود لے یار غار	مستعار آں را مداں ای مست عار
آں زماں کیں دست و پایت بر درد	پر و بالت ہست تا جاں بر پرد
آں زماں کیں جان حیوانی نماند	جان باقی بایدت بر جا نشاند
شرطِ مَن جَا بالحَسَن نے کردن است	بل حَسَن را سوئے حضرت بُردن است
جوہرے داری زانساں یا خری	این عرضہا کہ فنا شد چوں بری
ایں عرضہائے نماز و روزہ را	چونکہ لایبقےٰ زمانین انتفا
نقل نتواں کرد مر اعراض را	لیک از جوہر برند امراض را
تا مبدل گشت جوہر زیں عرض	چوں ز پرہیزے کہ زائل شد مرض
گشت پرہیز عرض جوہر بجہد	شد دہانِ تلخ از پرہیز شہد
از زراعت خاکہا شد سنبلہ	داروے مو کرد مو را سلسلہ
آں نکاحِ زن عرض بُد شد فنا	جوہر فرزند حاصل شد زما
جفت کردن اسپ و استر را عرض	جوہر کُرّہ بزائیدن غرض

ع۵ یہ مضمون مثنوی مولانا روم دفتر دوم کے بعض اشعار کی شرح ہے چونکہ ایک معتدبہ مقدار ہو گئی تھی لہذا اسکا مستقل نام رکھکر رسالہ کی صورت کر دیا گیا۔ شبیر علی۔

هست آں بستاں نشاندن ہم عرض | گشت جوہر میوہ اش اینک غرض
ہم عرض داں کیمیا بردن بکار | جوہری زاں کیمیا گر شد بیار
صیقلی کردن عرض باشد شہا | زین عرض جوہر ہمی زاید صفا
پس مگو کہ من عملہا کردہ ام | دخل آں اعراض را بنما مرم
این صفت کردن عرض باشد خمش | سایۂ بُز را پئے قرباں مکش
گفت شاہا بے قنوط عقل نیست | گر تو فرمائی عرض را نقل نیست
بادشاہا جز کہ یاس بندہ نیست | ہر عرض کان رفت باز آئندہ نیست
گر نبودے مر عرض را نقل و حشر | فعل بودی باطل و اقوال فشر
این عرضہا نقل شد لون دگر | حشر ہر فانی بود کون دگر
نقل ہر چیزے بود ہم لایقش | لایق گلہ بود ہم سائقش
وقت محشر ہر عرض را صورتیست | صورت ہر یک عرض را نوبتیست
بنگر اندر خود نہ تو بودی عرض | جنبش جفتی و جفتی با غرض
بنگر اندر خانہ و کاشانہا | در مہندس بود چون افسانہا
کاں فلاں خانہ کہ ما دیدیم خوش | بود موزون صفہ و سقف و درش
از مہندس آں عرض و اندیشہا | آلت آورد و ستون از بیشہا
چیست اصل و مایۂ ہر پیشۂ | جز خیال و جز عرض و اندیشۂ
جملہ اجزاے جہاں را بے غرض | در نگر حاصل نشد جز از عرض
اول فکر آخر آمد در عمل | بُنیت عالم چناں داں در ازل
میوہا در فکر دل اول بود | در عمل ظاہر باخر مے شود
چوں عمل کردی شجر بنشاندی | اندر آخر حرف اول خواندی
گرچہ شاخ و برگ و بیخش اول است | آن ہمہ از بہر میوہ مرسل است
پس سرے کہ مغز این افلاک بود | اندر آخر خواجۂ لولاک بود
نقل اعراض است این بحث و مقال | نقل اعراض است این شیر و شغال

جملہ عالم خود عرض بودند تا — اندریں معنی بیامد ھل اتی
این عرضہا از چہ زائید از صور — ویں صور ہم از چہ زائید از فکر
ایں جہاں یک فکرتست از عقل کل — عقل چوں شاہ است و فکرتہا رسل
عالم اول جہان امتحان — عالم ثانی جزائے این و آن
چاکرت شاہا خیانت می کند — آں عرض زنجیر و زنداں می شود
بندہ ات چوں خدمت شائستہ کرد — آں عرض نے خلعتے شد در نبرد
این عرض با جوہر آن بیضہ است و طیر — ایں ازان و آں ازیں زاید بسیر

یعنی بادشاہ نے بغرض امتحان اس غلام کے اس سے سوال کیا اور امتحان کا قرینہ یہ ہے کہ آخر قصہ سے کہ بادشاہ نے دونوں غلاموں کے افعال سے استدلال کیا ان کے اخلاق پر اور حسن السیرۃ کو اس کے اخلاق حسنہ کے سبب باوجود اس کی قبیح صورت کے مقبول اور حسن الصورۃ کو اس کے اخلاق ذمیمہ کے سبب باوجود اس کے حُسن صورت کے مخذول کیا اور یہ استدلال اور اُس کے مقتضا کا امتثال یہ کام عارف ہی کا ہے پس عارف کا سوال ظاہر ہے کہ امتحان ہی کے سبب ہوگا وصرح بکونہ امتحانا بعض المحشین علی قولہ گفت شاہنشہ الخ[عہ] الواقع بعد الاشعار المذکورۃ متصلا ویدل علیہ قولہ رح بنفرح حق بمن بنمود وقولہ تو نشانے دہ کہ من دانم تمام الواقع بعدہا غیر متصل اور وہ سوال یہ ہے کہ تو اپنا تو کچھ حال بیان کر کہ تو نے اپنی روح کے حسن کرنے کی کیا کوشش کی ہے اور اس کی ضرورت بطور خطابہ کے ایک آیت سے بطور تفسیر خاص بیان کی کہ حق تعالیٰ نے من جاء بالحسنہ فرمایا ہے من عمل بالحسنہ نہیں فرمایا جس سے اقرب یہ ہے کہ یہ حسنہ عمل نہیں بلکہ مصدر عمل یعنی روح انسانی ہے جسکو اعمال سے حسن بنا کر درگاہ حق میں لانا چاہئے کیونکہ آوردن کا متعلق جوہر ہو سکتا ہے نہ کہ عرض کیونکہ العرض لایبقی فی آنین پھر آوردن اُس کے متعلق کیسے ہوگا۔ نیز الاعراض لاتنتقل من محل الی محل اور آوردن ایک نقل ہے۔ البتہ اعراض یعنی اعمال مکمل اس جوہر یعنی روح کے ہو سکتے ہیں۔ واوردلہ امثلۃ من قولہ چون زرپہ سبزی الی قولہ صیقلی کردن الخ غلام نے جواب دیا کہ تم جو عدم نقل اعراض سے استدلال کرتے ہو یہ استدلال ناتمام ہے خود یہ مقدمہ ہی ثابت نہیں پس نقل ممکن ہے گو عدم انتقال

عہ عبارۃ الحاشیۃ چون شاہ امتحان را کرد معلوم گردد او عالم السر نیست ۱۲

بھی ممکن ہے مگر ان دونوں ممکنوں میں نقل اولیٰ بالقول ہے کیونکہ عدم نقل کا قایل ہونا مصلحت عامہ کے کہ وہ جب سنینگے کہ ہمارے اعمال آخرت مین نہ جائیں گے کم فہمی سے مایوس ہوجاوینگے اور عمل مین سستی کرینگے جس طرح بعض احادیث مبشرہ کو اسی سستی کی مصلحت سے چندے ظاہر نہیں کیا گیا آگے بیان ہے اعراض کے امکان نقل کا جس کا حاصل یہ ہے کہ اس کے امتناع کی کوئی دلیل نہیں۔ اصل جواب تو اسی قدر ہے باقی اُس کی توضیح ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ نقل اعمال میں عقلی اشکال صرف یہ ہے کہ یہ نقل اعراض یعنی اعمال من الدنیا الی الآخرۃ گو تبعاً للموضوع تو ظاہر الجواز ہے لیکن جسطرح نصوص سے ثابت ہے کہ مثلاً اُن کا وزن کیا جاوے گا اور ظاہر اُن نصوص سے یہ ہے کہ عامل کا وزن نہو گا۔ پس یہ نقل تبعاً للموضوع نہیں ہے پھر اسمین دو احتمال ہین یا تو وہ اعراض اعراض رہین گے یا مستحیل الی الجواہر ہوجاوین گے دونوں شق باطل ہین اول اسلئے کہ نقل اعراض بلا موضوع محال ہے دوسرا اسلئے کہ عرض کا جوہر بن جانا محال ہے۔ پس یہ ہے اسمیں اشکال عقلی سو اس کا جواب باختیار شق ثانی ہوسکتا ہے اور ہم اسکا استحالہ نہین مانتے سند منع یہ ہے کہ ہم خود دنیا ہی میں دیکھتے ہین کہ اختلاف موطن سے ایک ہی چیز عرض و جوہر ہوسکتی ہے مثلاً صورت عقلیہ جواہر کہ ذہن مین عرض ہے کیونکہ موجود فی موضوع ہے اور خارج مین جوہر کیونکہ موجود لافی موضوع ہے اور دونوں کی حقیقت ایک ہی ہے اگرچہ بعض ہی کے نزدیک سہی جو کہ قایل ہین حصول اشیاء فی الذہن بانفسہا کے اور گو بعض نے عرض و جوہر کی تفسیر مین اذا وجدت فی الخارج کی قید لگا کر اس صورت ذہنیہ پر عرض کے صادق آنے سے انکار کیا ہے مگر اس سے ہمارے اصل مقصود مین خلل نہین آتا کیونکہ قول حصول اشیاء بانفسہا پر حقیقۃ واحدہ ہی کا وجود فی موضوع فی موطن اور وجود لافی موضوع فی موطن تو ثابت ہوا اور یہی اصل مقصود ہے خواہ اس کا نام کچھ ہی رکھ لیا جاوے پس جو نسبت ذہن کو خارج کیساتھ ہے اگر وہی نسبت خارج دنیا کو خارج آخرت کیساتھ ہو۔ اور اس وجہ سے یہان جو اشیاء موجود فی موضوع ہین وہ وہاں موجود لافی موضوع ہوجاوین تو اس مین کیا استحالہ ہے چنانچہ اہل کشف نے اس عالم شہادت پر بمقابلہ عالم غیب کے لفظ خیال وغیرہ کا اطلاق کیا بھی ہے۔ اسی طرح اس عالم شہادت مین ظاہر ہونیکے قبل بھی ایسی اشیاء کا اس عالم غیب میں وجود لافی موضوع ظاہر نصوص سے معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السلام لما خلق اللہ الرحم قامت فقالت ھذا مقام العائذ بك من القطیعہ - اور بہت نصوص سے اس عالم کے بعد

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کقولہ علیہ السلام ان البقرة وآل عمران تاتیان یوم القیمة کانھا غمامتان او غیاتیان او فرقان من طیر وکقولہ علیہ السلام یوتی بالدنیا یوم القیمة فی صورة عجوز شمطاء چنانچہ اسی تمثل خاص کے اعتبار سے اس عالم کا لقب اصطلاح میں عالم مثال رکھا گیا ہے کما ذکرہ الشاہ ولی اللہ رح فی الحجة البالغة وسرد فیہ احادیث کثیرة اور مولانا جلال الدین المحقق الدوانی نے اپنے رسالہ زوراء اور اس کے حواشی میں اس کی تصریح بھی کردی ہے۔ عبارتھا۔

(تنبیہ) کانک فیما قرع سمعک من ھذہ المقدمات اطلعت علی حقیقة الانطباق بین العوالم بل علی حقیقة العوالم بل انکشف علیک اسرار غامضة فی حقیقة المبدأ والمعاد وتیسر علیک مشاھدة الواحد الحقیقی فی الکثرات من غیر شوب ممازجة ولا انفصال وتسلفت به الحقایق ما انبأ عنہ لسان النبوات من ظھور الاخلاق والاعمال فی المواطن المعادیة بصور الاجساد وکیفیة وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبة علیھم واطلعت علی سر قولہ تعالی وان جھنم لمحیطة بالکفرین۔ وقولہ تعالی ان الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونھم نارا۔ وقول الخاتم الفاتح علیہ وعلی آلہ افضل الصلوة والتحیة۔ الذین یشربون فی آنیة الذھب والفضة انما یجرجر فی بطونھم نار جھنم وقولہ علیہ الصلوة والسلام ان الجنة قیعان وان غراسھا سبحان اللہ وبحمدہ الی غیر ذلک من غوامض الحکم والاسرار الالٰھیة وعلمت ان جمیع ذلک علی الحقیقة لا علی المجاز والتاویل کما انتھی الیہ نظر بعض الواغلین فی الفحص عن الحقایق بطریق البحث فانہ قصور ظاھر کما لا یخفی۔

شک وتحقیق۔ لعلک تقول کیف یکون العرض بعینہ ھو الجوھر وکیف یکون المعین والمعنی واحدا والحال ان الحقایق متخالفة بذواتھا فنقول قد لوحنا الیک ان الحقیقة غیر الصورة فانھا فی حد ذاتھا وصرافة بذاتھا عاریة عن جمیع الصور التی تتجلی بھا لکنھا تظھر فی صورة تارة

وفی غیرھا اخری والصورتان متغایرتان قطعاً لکن الحقیقۃ المتجلیۃ فی صورتین بحسب اختلاف الموطنین شیٔ واحد

تشبیہ - ما اشبہ ذلک بما یقولہ اھل الحکمۃ النظریۃ ان الجواھر باعتبار وجودھا فی الذھن اعراض قائمۃ بہ محتاجۃ الیہ ثم ھی فی الخارج قائمۃ بانفسہا مستغنیۃ عن غیرھا فاذا اعتقدت ان حقیقۃً تظھر فی موطن بصورۃ عرضیۃ محتاجۃ وفی اخر بصورۃ مستغنیۃ مستقلۃ فاجعل ذلک تانیساً لک تکسر بہ صولۃ نبوّ طبعک عنہ فی بدو النظر حتی یاتیک الیقین وتنصل الافق المبین - انتھی بقدر الضرورۃ -

پس اس تقریر سے جواب ہو گیا استدلال علی امتناع نقل الاعمال بامتناع نقل الاعراض کا اور اسی سے مستدل کی دوسری دلیل عقلی یعنی عدم بقاء اعراض اور دلیل نقلی یعنی من جاء بالحسنۃ الخ کا جواب بھی مستفاد ہو گیا گو بلسان غلام اس سے بوجہ ظہور کے تعرض نہیں کیا گیا عدم بقاء اعراض کا تو جواب یہ ہوا کہ اگر یہ عدم بقاء مان لیا جاوے گو اسپر کوئی دلیل صحیح قوی قایم نہیں ہوئی مگر ماننے کی تقدیر پر وہ عدم بقاء درصورت عرض کے عرض ہونیکے ہے اور اگر بجز وصدور دوسرے عالم مین بصورۃ جوہریہ منتقل ہو جاوے تو پھر بقاء مین کیا امتناع ہے - اور استدلال بالآیۃ کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تفسیر مان بھی لیجاوے تو جب یہ عمل بھی جوہر بن گیا تو مجئی بہ اسپر بھی مثل روح حسن کے صادق آتا ہے یہ تقریر ان اشعار تک کی ہے وقت محشر ہر عرض را صورتے ست الخ آگے تنویر دعویٰ امکان مذکور کیلئے چند امثلہ اشیاء جوہریہ متصورہ فی الذہن کی ہین جوذہن مین فی موضوع اور خارج مین لافی موضوع ہین اس شعر تک گرچہ شاخ وبرگ وبنخش الخ اور پھر مضمون مذکور پر ایک نظیر کی تفریع بطور جملہ معترضہ کے ہے گو وہ اس کی مثال نہین بس سرے کہ مغز الخ آگے شعر نقل اعراض الخ مین یہ بیان کیا ہے کہ عرض موجود فی مرتبۃ العلم جس طرح کبھی خارج مین جوہر ہو جاتا ہے کما ذکر اسی طرح کبھی عرض بھی رہتا ہے چنانچہ یہ بحث ومقال کہ پہلے سے ذہن مین تھا اور عرض تھا بعد نقل کے خارج مین بھی عرض ہی رہا اور دوسرے مصرعہ مین پھر ایک نظیر عرض فی مرتبۃ العلم کی جوہریت فی الخارج کی بیان کی نقل اعراض است این شیر وشغال اور

نظیر اس لئے کہا گیا مراد اس مصرعہ مین وجود فی مرتبۃ العلم الالٰہی ہے اور وہ عرض ہونے سے منزہ ہے لتنزہہ عن الامکان۔ اسی طرح اسکے بعد کے شعر جملہ عالم خود عرض بود ندالخ بیں اسی مرتبہ علم الٰہی مین تمام عالم کے کالعرض ہونے کو بتلایا پس یہ بھی نظیر ہے آگے شعر این عرضہا از چہ زائید میں اختلاف موطن سے جواہر کا عرض ہونا اور عرض کا جوہر ہونا بتلاتے ہین اس طرح سے کہ اعراض موجودہ فی الدنیا عالم مثال مین صور جوہر یہ تھے وہو معنی قولہ این عرضہا ازچہ زائید از صور کما ذکرتہ قبل عن الشیخ ولی اللہ رح اور صور جوہر یہ موجودہ فی الدنیا علم الٰہی مین کالعرض تھے وہو معنی قولہ وین صور ہم ازچہ زائید از فکر اور شعر این جہاں یک فکر تست اُسی مصرعہ ثانیہ کی شرح ہے اور یہ احکام مذکورہ فی الاشعار القریبہ وجود قبل عالم الدنیا کے متعلق تھے آگے وجود بعد الدنیا کے یہی احکام کہ اُسمیں سے اعظم عرض کا جوہر ہونا ہے مذکور ہین۔ اس شعر مین عالم اول الی قولہ بندہ ات اور اس کے اعظم ہونیکے سبب یہاں ذکر مین اس کی تخصیص کیگئی آگے تمام مقام کا خلاصہ کہ کبھی جوہر سے عرض اور کبھی عرض سے جوہر ظاہر ہوتا ہے۔ اس شعر مین فرماتے ہین ایں عرض با جوہر الخ

(تہذیب المقام وتقریب المرام الی عامۃ الافہام)

اگر انصاف سے غور کیا جاوے تو عرض کا جوہر ہو جانا جسکا کہ تقریر مذکور مین دعوی کیا گیا ہے اس سے زیادہ بعید نہیں ہے کہ جوہر عرض ہو جاوے اور حصول الجواہر فی الاذہان مین شب و روز اسکے وقوع کا مشاہدہ کیا جاتا ہے تو پھر آخرت مین اس کا وقوع کیا مستبعد ہے سو یہان حصول فی الذہن کے وقت جواہر سے لباس مادی کا منخلع ہو کر وہ موجود فی موضوع ہو جاتا ہے وہان وزن وغیرہ کے وقت عرض پر مادہ ملبوس ہو کر وہ موجود لافی موضوع ہو جاوے تو اس مین کیا عجب اور بُعد ہے اور راز اس مین یہ کہا جاویگا کہ جوہریت و عرضیت ذاتیات سے نہیں ہین منجملہ کیفیات ظہور حقیقت کے ہین اور حکماء کا مقولات عشرہ کو اجناس عالیہ ماننا نہ کسی دلیل سے ثابت ہے اور نہ بداہت اسکی مسلم ہے خاصکر جبکہ اُن کے اکابر خود اس کی تصریح کرتے ہین کہ عرض عام اور جنس مین اسی طرح خاصہ اور فصل مین فرق کرنا بہت دشوار ہے کما لاح لک شئی من ذلک مما نقلتہ من الزوراء۔ و نیز بعض محققین مثنوی نے بھی اس کی اس طرح تصریح کی ہے تحقیق مقام آنست کہ جوہریت

وعرضیت از ذاتیات حقائق نیست اور مولانا بحر العلوم نے بھی اپنے حواشی میں اس کی تائید کی ہے اور یہ سوال کہ عرض کا جوہر ہونا کسی طرح اسکو عقل نہین قبول کرتی۔ دوسرے سوال سے معارض ہے کہ جوہر کا عرض ہوجانا باوجود روز و شب کے وقوع کے آج تک عقل اس کی کُنہ کو نہین سمجھ سکی۔ واللہ مجھکو توجب اسمیں غور کرتا ہون حیرت ہوتی ہے کہ الٰہی اس قیام الصورۃ بالذہن واتصاف الذہن بالصورۃ کی کیا حقیقت ہے اور کیا کیفیت ہے اور اس حال ومحل یعنی صورۃ و ذہن مین کیا علاقہ ہوجاتا ہے اور اس حلول سے ذہن مین کیا تاثر ہوجاتا ہے اور حقیقت موجودہ فی الاعیان مین تجرد عن المواد کا کیسے تغیر ہوجاتا ہے کچھ سمجھ مین نہین آتا مگر شب و روز کے وقوع سے اس حیرت کی طرف التفات نہیں ہوتا گو کیفیت وحقیقت نہ جاننے کا اعتراف سب کو ہے چنانچہ آج تک یہ طے نہ ہوسکا کہ علم کون سے مقولہ سے ہے اور اس کا عکس یعنی عرض کا جوہر بننا چونکہ نشاۃ دنیویہ مین ایسے بین طور پر جسمین کسی تاویل وعذر کی گنجائش نرہے نہیں دیکھا جاتا اسلئے حیرت کی طرف التفات ہوتا ہے ورنہ حقیقت کی مجہولیۃ میں دونون یکسان ہین۔

(تقویت)

مولانا نے ایک مقام پر اس مضمون کو اس سے زیادہ صریح عنوان سے ذکر فرمایا ہے منقولاً من جزاء الاعمال ص ۵

چون سجودی یا رکوعی مرد کشت	شد دراں عالم سجود او بہشت
چونکہ پرید از دہانش حمد حق	مرغ جنت ساختش رب الفلق
حمد و تسبیحت نماند مرغ را	ہمچو نطفہ مرغ باد است وہوا
چون ز دستت رفت ایثار وزکوۃ	گشت این دست آن طرف نخل ونبات
آب صبرت آب جوئے خلد شد	جوئے شیر خلد مہر تست ودُود
ذوق طاعت گشت جوئے انگبین	مستی وشوق تو جوئے خمر بین
این سببہا آن اثر ہارا نماند	کس نداند چونش جائے آن نشاند
این سببہا چون بہ فرمان تو بود	چار جو ہم مر ترا فرمان نمود

هرطرف خواہی روانش میکنی — آں صفت چوں بد چنانش میکنی
چوں منی تو کہ در فرمان تست — نسل تو در امر تو آیند حست
می دود در امر تو فرزند تو — کہ منم جزو تو کہ کردیش گرز
آں صفت در امر تو بود ایں جہاں — هم در امر تست آن جوہا رواں
آں درختاں مر ترا فرمان برند — کان درختاں از صفاتت با برند
چوں بہ امر تست اینجا ایں صفات — پس در امر تست آنجا آں جزات
چوں زدستت زخم بر مظلوم رست — آں درختے گشت آن زقوم رست
چوں زخشم آتش تو در دلہا زدی — مایہ نار جہنم آمدی
آتشت اینجا چو مردم سوز بود — آنچہ از وے زاد مرد افروز بود
آتش تو قصد مردم میکند — نار کز وے زاد بر مردم زند
آں سخنہائے چو مار و کژدمت — مار و کژدم گشت و می گیرد دمت

(توجیہ آخر)

اگر باوجود اس قدر بسط وایضاح کے اب بھی کسی کی عقل اس جوہریت اعراض کو قبول نہ کرے تو وہ نقل اعمال کی دوسری توجیہ اس طرح سے سمجھ لے کہ یہ اعمال گو ظاہرًا اعراض ہیں مگر واقع میں وہ جواہر ہیں جیسے اور بھی بعض اشیاء ایسی ہین کہ ان کو بہت عقلاء نے اعراض سمجھا مگر دوسرے عقلاء نے اُنکے جوہر ہونیکا دعوی کیا جیسے قدماء مین کیفیت شم مین اختلاف ہے کہ آیا ہوا کیفیت مشموم سے متکیف ہوکر شامہ کی مدرک ہوتی ہے یا مشموم سے کچھ اجزاء منفصل ہوکر شامہ تک پہونچتے ہیں یا اب متاخرین مین بعض فلاسفہ نے نور شمس وغیرہ کو جسکو اتنک عرض کہا جاتا تھا جوہر مانا ہے۔ پس اسی طرح ممکن ہے کہ جب آدمی سے کوئی طاعت یا معصیت صادر ہوتی ہو فورًا اس عامل سے کچھ اجزاء جوہریہ غیر مبصرہ لامامہ طیبہ یا خبیثہ حاملہ لکیفیۃ العمل منفصل ہوکر ...... دوسرے کسی عالم مین کسی طریق سے منتقل ہو جاتے ہون اور وہ وہاں بصور مناسب محفوظ جاتے ہوں اور قیامت مین وہی معروض اور موزون ہو جاوین اور بعض اہل کشف سے جو منقول ہے۔ کہ اُنھون نے

غسلخانہ میں سے پانی نکلتا ہوا دیکھا اور آنکھیں بند کرلیں کسی نے پوچھا تو فرمایا کہ ان قطرات میں مجھکو زنا کا نقشہ نظر آتا ہے سو عجب نہیں کہ اُس پانی میں اُن ہی اجزاء میں سے بعض اجزاء موجود ہوں اور وہ ہیئت زنائیہ اُن اجزاء میں حال ہوا اور اسی طرح اُن کو مکشوف ہو گئے ہوں اور میں نے اپنے استاد علیہ الرحمۃ سے قولہ تعالیٰ ووجدوا ما عملوا حاضرا کی تفسیر میں سُنا ہے کہ ہر عمل کی ہیئت بھی قیامت میں نظر آویگی مثلاً چور چوری کرتا ہوا نظر آویگا زانی زنا کرتا ہوا۔ سو عجب نہیں کہ وہی اجزاء اس ہیئت سے نظر آویں اور اُن اجزاء کی شکل عامل کیسی ہو اور اہل محشر کے بصر میں خاصیت خورد بین کی پیدا ہو جاوے کہ وہ اجزاء خوب بڑے بڑے ہوکر اس عامل کے برابر جثہ میں نظر آویں واللہ اعلم۔ اور اس توجیہ کی بناء پر مولانا کے کلام میں ان کو اعراض سے تعبیر کرنا باعتبار زعم اہل ظاہر کے ہوگا۔

افادہ۔ چونکہ یہ کیفیت عرض اعمال کی یعنی اُن کا ظہور صور جوہریہ میں اوفق بظواہر الکتاب والسنۃ ہے اسلئے اس قول کو ارضی الاقوال کہا گیا جیسا رسالہ کا تسمیہ اس پر دال ہے۔

وللہ الحمد علی ما علم وافہم۔ سلخ صفر ۱۳۳۴ھ۔

چودھواں غریبہ در توجیہ بعض اجزاء مشکلہ حکایت راعی موسیٰ علیہ السلام مذکورہ مثنوی معنوی برقریب نصف دفتر دوم

یہ شخص جاہل تھا مگر صاحب حال۔ غلبۂ حالت میں بنا بر اپنے جہل کے کچھ کچھ کہہ رہا تھا موسیٰ علیہ السلام کو اُسکی باتوں سے اُس کا جہل تو معلوم ہوا اور مغلوب الحال ہونا معلوم نہیں ہوا اور اس میں کچھ استبعاد نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ماعز کی نسبت پوچھا تھا کہ اسکو جنون تو نہیں اسلئے اسپر نکیر فرمایا اس نکیر سے وہ حال جاتا رہا اور اپنے جہل کے اقوال پر ندامت ہوئی اور اس ندامت کے اشتغال سے وہ اشتغال سابق جو بلا واسطہ بحق تھا جاتا رہا جو اپنی ذات میں اشتغال بالندم کی نسبت اکمل فی قرب الالٰہی ہے کیونکہ قرب بھی اشتغال بحق ہے اور قرب بلا واسطہ اکمل ہوگا بو اسطہ سے گو کسی عارض سے وہ بو اسطہ والا انفع ہو چنانچہ اُس راعی کو اُس سے نفع عظیم پہونچا جو کہ حکایت ہی میں مذکور ہے مگر چونکہ یہ ممکن تھا کہ موسیٰ علیہ السلام ذرا توقف فرماتے اور غور کے بعد قرائن قویہ و نور بصیرت

سے اُس کا صاحب حال ہونا معلوم کرکے اسوقت سکوت فرماتے کیونکہ اسوقت وہ مکلف نہ تھا اور بعد افاقہ کے اسکے جہل کو رفع فرمادیتے تو اس طریق سے اُس کا جہل بھی رفع ہوجاتا اور وہ قرب خاص بھی زائل نہ ہوتا اسلئے حق تعالیٰ نے اسپر شکایت فرمائی اور دونوں مذکورہ اشتغالوں کے تفاوت سے اسکو جدا کردن سے تعبیر فرمایا پس اسمین جو یہ مضامین ہیں۔ برو ہ ویراں خراج وعشر نیست الخ۔ مطلب یہ ہے کہ عین غلبۂ حال مین اُس سے تعرض مناسب نہ تھا نہ یہ کہ مکلف ہونیکے وقت بھی وہ مطلق العنان چھوڑدیا جاوے اور شاید ۵ اے معاف بفعل اللہ مالیشاء الخ سے مطلق العنانی کا شبہ پڑے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ شارع کو اختیار ہے اگر کسی شخص کو حکم عام سے کسی قدر مخصوص کردیا جاوے جیسا حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو بکری کے بچہ کی قربانی کی اجازت دیکر فرمایا ولن تجزئ عن احد بعدک ۔ اور ایسی تخصیص باعتبار بعض شرائط وقیود کے مستلزم اطلاق عنان کو نہیں اور مبنی اس تخصیص کا یہ ہوسکتا ہے کہ حق تعالیٰ کو اس راعی کی حالت وقدرت سے معلوم تھا کہ جس مرتبہ تنزیہ پر اسکو موسیٰ علیہ السلام پہونچانا چاہتے ہین بوجہ ضعف عقل کے وہاں نہ پہونچ سکے گا خاصکر غلبۂ عشق عقل سے اتنا بھی کام نہ لینے دیگا پس جس طرح فقہاء نے ایسے شخص کو جو بعد کوشش کے تصحیح حروف سے ناامید ہوگیا ہو ترک تجوید کی اجازت دیدی اسی طرح اسکی حالت یاس عن کمال المعرفۃ مقتضی ہوئی اس کیلئے کسی قدر توسع کو اور گو ایسے شخص کیلئے ایسا توسع یہ بھی کلیہ عامہ شرعیہ ہے مگر اس کی تخصیص صرف اتنی ہوگی کہ دوسروں پر جو کہ مغلوب العشق نہیں زیادہ کوشش کرنا ضروری تھا اور اسپر وہ زیادہ کوشش ضروری نہ رہی اور گو یہ بھی ایک کلیہ ہے لیکن چونکہ اس کلیہ کے مصادیق شاذ و نادر ہین والنادر کالمعدوم اسلئے حکماً ایسا سمجھا جاویگا گویا یہ حکم اسی کیلئے ہے اور کسی کیلئے نہیں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جو غلبۂ عشق بلاجمع اسباب ہے اُس مین تو معذوری قاعدہ عامہ ہے لیکن جو غلبہ بجمع اسباب ہو جیسا بعض ذاکرین کی حالت سے مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ جب وہ خلوت یا مراقبہ مین ذکر وفکر مین مشغول ہوتے ہین فوراً یا کسی قدر دیر کے بعد اُن پر ایسے آثار غالب ہوجاتی ہین سو جس شخص کی ایسی حالت ہو اور اس کو معرفت صفات حق کی بقدر ضرورت حاصل نہ ہوئی ہو اُسکو حکم یہ ہے کہ اس معرفت کو تحصیل مین مقدم کرے اور اُسکو اُن اسباب کے جمع سے منع کیا جاویگا اور ممکن ہے کہ اُس شبان کی ایسی ہی حالت ہو مگر باوجود اسکے وہ اُس معرفت کی تقدیم کا مامور اور

اس جمع اسباب کا منہی نہ ہو۔ اسکے لئے معرفت ناتمام ہی کو جائز رکھکر اس کی اس حالت عشقیہ کو اس کیلئے پسند کیا گیا ہو تو اس تقریر پہ تخصیص بے تکلف محفوظ رہے گی۔ ۲۵ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

پندرھواں غریبہ نکتہ عدم ذکر عروج سموات در آیت اسراء

بعض لوگوں کو سبحٰن الذی اسری۔ الآیہ مین اسراء کی غایت مسجد اقصیٰ فرمانے سے اور سموات کے ذکر نہ کرنے سے اُس کے انتفاء کا شبہ ہو جاتا ہے سو اول تو احادیث مین پھر خود قرآن مین سورۂ والنجم کی آیت ولقد راٰہ نزلۃ اخری الخ مین مذکور ہونیکے بعد یہ شبہ محض باطل ہے اور ہر جگہ ہر جزو کا مذکور ہونا ضروری نہیں دوسرے اس جگہ اُس کا ذکر کرنا بعد تامل بدون ارتکاب تجوز کے (جو کہ خلاف اصل ہے اور بدون کسی خاص مقتضی کے اصل سے عدول نہیں کیا جاتا) صحیح بھی نہ تھا۔ بیان اس کا موقوف ہے دو مقدمہ پر۔ ایک یہ کہ شروع آیت میں اسری بعبدہ لیلاً واقع ہوا ہے جسکا ذکر کرنا بحکمت اشارہ وقوع اسراء فی اللیل کے (کہ وہ دلالت ہے زیادہ اختصاص پر بوجہ اس کے کہ لیل عادۃً وقت خلوت کا ہے) خصوصیت واقعہ کے مناسب ہے۔ دوسرا یہ کہ حسب تصریح اہل ہیئت کے لیل و نہار کے تکون کا محل ہوا کا طبقہ کثیفہ مخلوطہ بالابخرہ ہے جسکا لقب کرۃ البخار اور عالم النسیم اور کرۃ اللیل والنہار بھی ہے کیونکہ ہواؤں کا چلنا اور ظلمت و نور کی قابلیت اسی میں ہے اور اس کا ثخن ارض سے تقریباً سترہ فرسخ یعنی اکاون میل ہے اور اس سے آگے ہوائے لطیف صافی من الابخرہ ہے اور شمس کی شعاعین چونکہ طبقہ کثیفہ سے متجاوز نہیں ہوتین اسلئے وہاں نہار کا تحقق نہیں اور چونکہ لیل ضد ہے نہار کی اسلئے لیل کا بھی تحقق نہین۔ ان دونون مقدمول سے معلوم ہوگیا کہ فوق سموات تو درکنار یہاں سے پچاس میل آگے بھی لیل و نہار کا تحقق نہیں پس اگر بعد مسجد اقصیٰ کے عروج سموات کا ذکر فرماتے مثلاً ثم منہ الی السموات ومافوقہا یا مثل اسکے تو وہ بھی مظروف لیلاً کا ہوتا تو لازم آتا کہ سیر سموات ومافوقہا لیل مین واقع ہوئی حالانکہ وہاں لیل ہی کا تحقق نہیں پس اس کی ظرفیت صحیح نہوتی اسلئے یہاں عروج سموات کا ذکر صحیح نہ تھا مگر باوجود اس کے لنریہ من اٰیاتنا مین جو کہ ایک غایت ہے اُس کی طرف اشارہ فرمادیا اس طرح سے کہ آیات سے مراد بقرینہ مقام واضافۃ الی العظیم آیات عظمیٰ و کبریٰ ہیں جسکو سورہ والنجم آیت لقد رای من اٰیات

سلآیۃ الکبریٰ مین صاف اس عنوان سے ذکر فرمایا ہے اور آیات کبریٰ کاملہ فوق السموات ہیں پس اُس کی اراءۃ کے ذکر مین اشارہ ہوگیا عروج فوقہا کی طرف کیونکہ اصل یہی ہے کہ رائی اور مرئی ایک جگہہ ہو الا بدلیل یقتضی العدول عن ذلک الاصل۔ باقی یہ کہ جب یہ آیات سماویہ ہین تو اسریٰ لیلا اس میں کیسے عامل ہوا وہی وجہ عدم صحت کی یہاں ہونا چاہئے جواب یہ ہے کہ غایت کے معمول ہونے سے اراءۃ کا مظروف ہونا لازم نہیں آتا اور بدون مظروفیت کے اُس کا غایت ہونا اسی طرح صحیح ہوسکتا ہے کہ اسراء الی المسجد مقدمہ ہے عروج سماء کا اور عروج کی غایت ہے اراءۃ اور مقصود کی غایت بواسطہ مقصود کے غایت ہوتی ہے مقدمہ کی بھی کیونکہ مقصود باعتبار مقدمہ کے کالغایت ہے اور غایۃ الغایۃ غایت ہوتی ہے واللہ افاض علیّ ہذہ النکتۃ لیلۃ الخمیس تاسع عشر من ربیع الآخر سنہ ۱۳۳۲ھ
وللہ الحمد مالا یحصی ولا یحصی ۱۹ ربیع الآخر سنہ ۱۳۳۲ھ

سولہوان غریبہ جواب بعض شبہات بر حدوث روح مذکور در رسالہ الفتوح

سوال ۱ جناب نے جو روح کے قدم کو تکشف مین باطل فرمایا اسمین علوم کا قدم شخصی باطل ہوتا ہے نہ نوعی

۲ ماثبت قدمہ امتنع عدمہ یہ موجودات مین ہے نہ اعدام مین ورنہ حوادث یومیہ کا وجود محال ہوجاوے کیونکہ یہاں بھی اس کا عدم قدیم ہے توجیسے علم حادث روح کا عدم محال ہے زید کے عدم کا عدم کیون نہ محال ہوگا۔

الجواب ۱ میں ہمیشہ سے حدوث کل شخص شخص کے مستلزم للحدوث النوعی ہونیکو بدیہی سمجھتا ہوں اور تنبیہ اسپر یہ ہے کہ جب وجود نوع کا بدون وجود شخص کے محال ہے توجب ہر شخص حادث ہوگا تو قدم نوع کی کیا صورت ہوگی **۲** جہل عدم محض نہین ہے بلکہ عدم ملکہ کا ہے جو احکام عقلیہ مین مثل وجودی کے ہوتا ہے وجہ یہ کہ عدم معلول ہوگا علت کا پس جب یہ قدیم ہوگا تو علت بھی اس کی قدیم ہوگی اور اس کی عدم سے عدم قدیم کا لازم آویگا جو کہ محال ہے پس یہ بھی ممتنع العدم ہوگا بخلاف عدم محض کے کہ وہ معلول نہیں کسی علت کا اُسکے عدم سے کوئی محذور لازم نہین آتا اور قطع نظر اسکے منبہ مین جو دلیل ہے وہ اس غبار سے بھی پاک ہے واللہ اعلم۔ ۲۳ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳۳۳ھ

سترھواں غریبہ در دفع اشکال بر مضمون وما علمناہ الشعر

سوال - مجادلات معدلیت کے ۱۲۵ مین قرآن اور تغنی کے ضمن مین آپنے تحریر فرمایا ہے کہ قرآن مجید اور حدیث شریف کے بعض جملوں مین مصراعیت کی شان ہے اور بعض بالکل موزون ہیں لیکن چونکہ وہ بلاقصد ہیں اسلئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ماعلمناہ الشعر کے خلاف ہین شعر وہ ہے کہ جسمین قصد وزن کا ہو نہ کہ اتفاقاً وزن ہوگیا ہو اھ ماحصل آپ کی تقریر کا یہ ہے کہ کلام موزون بلاقصد شعر نہیں اور جب شعر نہیں تو ماعلمناہ الشعر کا خلاف لازم نہین آتا مگر اساتذۂ فن نے لکھا ہے کہ شعر اصطلاح میں کلام موزون مناسب الالفاظ کو کہتے ہین قصد موزونیت اگرچہ داخل صفت شعر ہے لیکن وجود شعر میں اُسکو دخل نہیں جو شعر بلاقصد منھ سے نکل جاتا ہے اُسکو فی البدیہ کہتے ہیں۔ اس صراحت کا نتیجہ یہ ہے کہ کلام موزون بلاقصد شعر ہے اور آورد پر آمد کو ترجیح ہے اگر بر سبیل تنزل مان بھی لیا جاوے کہ کلام موزون بلاقصد شعر نہین تب بھی یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ قصد موزونیت نہ تھا تو یہ موزونیت کہان سے آگئی قصد مختص بہ اللہ پاک کی شان سے یہ بعید ہے کہ باوصف اہتمام نیز اتفاقاً بعض کلام موزون ایسا صادر ہوجاوے کہ اوزان متعارفہ پر بے تکلف تقطیع کیا جاسکے۔ اُمید ہے کہ آپ اس شبہ کے دور کرنے مین جواب تحریر فرماوینگے۔

الجواب - شعر اصطلاحی وہ کلام موزون ہے جسکے ایراد مین موزونیت من حیث الشعر العرفی کا قصد کیا گیا ہو۔ پس اس تعریف سے ایسی آیات و احادیث خارج ہوگئین جو اوزان شعریہ پر منطبق پائی جاتی ہین۔ احادیث تو اسلئے کہ اُن مین موزونیت کا قصد ہی نہیں اور آیات اسلئے کہ ان مین موزونیت من حیث الشعریۃ کا قصد نہین۔ پس صرف قصد کا التزام قول بالاضطرار سے بچنے کیلئے مضر نہین اور فی البدیہ شعر میں عدم قصد کا شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ عدم قصد اُسکے ورود مین ہے تو اُس مرتبہ مین اُسکے شعر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور شعر ہونا اُس کا مرتبہ ایراد مین ہے تو اُس مرتبہ مین وہ شعر بھی ہے اور کلام نفسی باری تعالیٰ مین خود عدم قصد سے جواب ہوجاوے گا کیونکہ وہ مرتبہ صفت کا ہے جو ارادہ کا متعلق نہین ہے اور تعریف مذکور مین عرفی کی قید سے دور کا شبہ جاتا رہا۔ اب جواب مذکور کی تائید کیلئے اہل مہارت کی کچھ نقل پیش کیجاتی ہے۔ فی کشاف اصطلاحات الفنون للقاضی محمد اعلی التھانوی وھو (ای الشعر) الکلام الموزون المقفی الذی قصد الی وزنہ وتقفیتہ قصداً اولیاً

الیٰ قولہ یعنی لیس مقصودہ تعالیٰ ان یکون ھذا الکلام شعراً علیٰ حسب اصطلاح الشعراء صفحہ ۱۲ اور مجادلات کی عبارت مین جو بلاقصد واقع ہے مراد اس سے خاص قصد کی نفی ہے یعنی قصد وزن من حیث الشعریۃ اور اسی کو لفظ اتفاق سے تعبیر کیا ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اور جب ماہر فن نے تعریف مین قصد وزن کی تصریح کردی تو کسی دوسرے کی تصریح نکرنا معارض اسکے نہین ہوسکتا لان الناطق یقضی علی الساکت اس تقریر مین تامل کرنے سے تمام شبہات مذکورہ فی السوال مرتفع ہوجاوینگے -

۳۰ رجمادی الاولیٰ ۱۳۳۲ھ

اٹھارہوان غریبہ در دفع شبہ متعلق آیت فنا و خلود

سوال - مجھے چند روز سے ایک خلجان سا رہتا ہے اور باوجود غور و فکر اطمینان نہین ہوتا وہ یہ ہے کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَانٍ وَّیَبْقٰی وَجْہُ رَبِّکَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِکْرَامِ مقابلہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کیلئے بقا ہے اور اُسکے ماسوا ہر شے فانی ہے حتی کہ روح و جسم واجزائے جسم جنت و دوزخ غرضکہ ہر شے او رفناء سے عدم محض معلوم ہوتا ہے کیونکہ اسکے سوا جو صورت فنا کی مثلاً انتشار اجزاء یا انقطاع تعلق وغیرہ اگر مراد لیا جاوے تو وہ بقا کے ساتھ متصف ہوسکیگا اور تقابل سے بقا سوائے ذات باری عزاسمہٗ کے سب سے منفی ہے علاوہ بریں کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ بھی نص صریح ہے جسمین احتمال تاویل نہیں معلوم ہوتا اُدھر مؤمنین کیلئے خلود فی الجنۃ اور کفار کیلئے خلود فی النار بھی منصوص ہے اور بضرورت تعارض تاویل کی ضرورت ہے آیات مذکورہ بالامین تاویل سمجھ ہی نہین آتی خلود مین بعض مقام پر مادامت السموات والارض الا ماشاء ربک کیساتھ تقئید بھی واقع ہوئی ہے اور بظاہر اس تقئید اور استثناء مشیت سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مقصود ہو خلود و دوام فی الجنۃ والنار مشیت کے وقت تک ہی گویا یہ معنی ہوئے کہ اخراج نہوگا بلکہ جنت و دوزخ میں ہمیشہ رہیں گے جبتک کہ جنت و دوزخ کو بقا ہو اور جب مشیت ایزدی انکے فناء کیساتھ متعلق ہوگی سب فنا ہوجاوینگے اور خلود کا مکث طویل پر بھی اطلاق ہوسکتا ہے لیکن یہ معنی جمہور کے خلاف ہیں اسلئے متحیر ہون کچھ سمجھ میں نہیں آتا جناب والا اس کی توجیہ سے سرفراز فرماوین اور عاجز کو خلجان سے نجات بخشین -

الجواب - فانی یا ہالک اسم فاعل کا صیغہ ہے جو مستقبل کیلئے مستعمل ہے اور نفخ صور کا زمانہ نزول قرآن کے زمانہ سے مستقبل ہے پس کسی زمانہ میں اُن کا انعدام متحقق ہو جانا صدق کلام کیلئے کافی ہے اس انعدام کا دوام کسی دلیل سے ثابت نہیں پھر دوسری آیت سے یعنی فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ سے جبکہ صعق کی تفسیر موت کیساتھ کیجاوے خود استثناء بعض بھی معلوم ہوتا ہے پس احتمال ہے کہ فانی وہالک سے بعض اشیاء مستثنےٰ ہوں اور احتمال ہے کہ سب فانی ہو جاویں حتی کہ روح و جنت و نار بھی اگرچہ ایک لمحہ ہی کیلئے ہو اور استثناء معلق بمشیت ہو اور مشیت واقع نہ ہو اسلئے سب منعدم ہو جاویں - بہرحال دو آیتوں میں جمع دونوں طریق سے ممکن ہے اور کسی طریق پر بھی دوام انعدام لازم نہیں اور خلود کا حکم منصوص ہے اور وہ اس انعدام کے مناقض نہیں کیونکہ یہ انعدام اور زمانہ میں ہے اور خلود کا دوسرا زمانہ ہے یعنی بعد حیات ثانیہ اور ما دامت السموات الخ عدم خلود پر دال نہیں بلکہ اس کا صدق خود سموات وارض کے خلود کے ساتھ ہو سکتا ہے خواہ وہ سموات جنت کے ہوں یا یہی سموات کہ بعد وجود ثانی کے منعدم نہوں اور الا ما شاء ربک کی تفسیر بیان القرآن میں دیکھ لیجئے -

۲۸ جمادی الاخری ۱۳۳۲ھ

(سوال متعلق مسئلہ بالا) جناب کی تحریر کے موافق اگر فناء وہلاکت کا زمانہ نفخ صور لیا جائے تو آیات خلود جنت و نار سے کل من علیہا فان - و کل شیء ہالک الا وجہہ کا تعارض دفع ہو جاتا ہے - لیکن اس میں عاجز کا ذرا سا شبہ باقی رہگیا ہے وہ یہ ہے کہ دونوں جملے اسمیہ ہیں ان کا مقتضی دوام و استمرار ہوا کرتا ہے اس بنا پر اگر یہ کہا جائے کہ فانی اور ہالک اسم فاعل ہیں اور استقبال کیلئے مستعمل ہیں تو اسمیت جملہ کا لحاظ کرکے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ زمانہ آئندہ میں فنا وہلاکت کا استمرار و دوام ہوگا تو پھر آیات خلود سے تعارض ہو جاتا ہے اسکے علاوہ ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر نفخ صور کے وقت ہر شئے فنا ہو جائے حتی کہ بسائط بھی تو جزاء و سزا کیلئے پھر مخلوق ہونیکی صورت میں یا تو اعادہ معدوم لازم آتا ہے یا جزا و سزا مخلوق جدید کے متعلق ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہے -

شرح عقائد کا جواب اجزاء اصلیہ و فضلیہ نکال کر اس بنا پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ روح کیلئے فنا نہو صرف جسم فنا ہو یعنی اسکے اجزاء منتشر ہو جاویں غرضکہ وہ حشر اجساد پر اعتراض کو دفع کرتا ہے -

بسائط (مثلاً روح بنابر مذہب محققین وذرات بسیطہ مادہ) کے اعدام واعادہ پر اس اعتراض کا کوئی جواب سمجھ مین نہین آتا۔ اُمید کہ جناب والا اپنی عنایات قدیمانہ سے ازالہ شبہ فرما کر اطمینان بخشین۔

الجواب اگر جملہ اسمیہ کے استمرار کے یہ معنی ہون تو زید ضارب غداً کے یہ معنے ہونگے کہ بس کل کو جب اُس سے ضرب صادر ہوگی تو پھر ابداً ضرب ہی صادر ہوتی رہا کرے گی۔ آیت ثم انکم بعد ذلک لمیتون ہ ثم انکم یوم القیمۃ تبعثون ہ کے دونون جملون مین صریح تعارض ہوگا کیونکہ لمیتون کا مدلول دوام موت ہوگا دوسرا جملہ اس دوام کی نفی کرتا ہے۔ اور اعادہ معدوم کا اشکال جو لکھا ہے تو کیا اس کا استحالہ کسی دلیل سے ثابت ہے عین ہو نیکے لئے جن امور کی ضرورت ہے وہ وجود ثانی مین محفوظ رہ سکتے ہین اور اگر بعض عوارض کا بدل جانا بقاء عین مین مضر ہو تو پھر زید جو کل تھا لازم آتا ہے کہ آج نہو اور جس معنے کر اسکا استحالہ ثابت ہو اسی معنے کر ہم قائل نہین نہ جزا وسزا اُس معنی پر موقوف ہے اور جب اعادہ معدوم ممکن ہے تو ظاہر ہے کہ بعد فرض اعادہ کے یہ مُعاد وہی عامل طاعت ومعصیت ہے جو نشأۃ اولیٰ مین تھا اور پھر معدوم کردیا گیا تھا اور اس کا لغۃً خلق جدید ہونا مضر مقصود نہین حق تعالیٰ کے کلام سے ایسا جدید ہونا مسلم ہے بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ہ اور اگر اس کا نام خلق مثل فرض کر لیا جاوے تب بھی کوئی عقلی اشکال نہین اور مثلین کا ایسا تغائر جزاء وسزا کے توجہ مین مضر نہین جیسا بعض حکماء بھی تجدد امثال کے قائل ہین پھر بھی خطابات وتبعات ماضیہ دوسرے مثل پر متوجہ ہین عجب نہیں ایسی گنجائش کی بنا پر حق تعالیٰ نے بعض جگہ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ فرمایا ہو فی جواب قولہم أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۲۵ رجب ۱۳۳۴ھ

(سوال متعلق مسئلہ بالا) كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الا وجہ کے متعلق عاجز کے شبہ کا جواب جناب نے جو تحریر فرمایا ہے اسمین چونکہ میرے منشا شبہ سے تعرض نہین ہے اسوجہ سے کچھ سمجھ مین نہیں آیا اس کا باعث غالباً اظہار شبہ مین عاجز کی عبارت کا قاصر ہونا ہے اب زیادہ واضح لکھنے کی کوشش کرتا ہون قبل قیامت جب ہر شے فناء ہوگی تو مثلاً زید بھی فنا اور معدوم ہوگا از مقتضائے كُلُّ شَيْءٍ الخ زید کی روح اور جسم سب معدوم ہو جائینگے یعنی زید بجمیع اجزائہ معدوم ہو جائیگا اسکے بعد جب دوبارہ جزا وسزا کیلئے بعث ہوگا (یا جو کچھ نام رکھا جائے) اُسوقت زید کا ہر ہر جزو مخلوق جدید ہوگا اور جب ہر جزو مخلوق جدید ہوا تو زید معدوم بجمیع اجزاء اور زید ثانی مخلوق بجمیع اجزائہ مین مابہ الاشتراک کیا ہوا یا

نہین اسلئے اس زید ثانی کا جو بجمیع اجزائہ مخلوق جدید ہے اعمال زید معدوم بجمیع اجزائہ کیلئے مثاب یا معذب ہونا سمجھہ مین نہین آتا منشا میرے شبہ کا ایک تو یہ ہے کہ کُلُّ شَیْءٍ استیعاب کو مقتضی ہے (سوائے خدا کے) اسلئے زید کا ہر ہر جزو شے ہے اور ہر شے ہلاک اور فنا ہو گی۔ دوسرا منشا شبہ کا یہ ہے کہ فنا اور ہلاکت کے معنے معدوم ہونیکے سمجھہ رہا ہون۔ کیونکہ ایک آیت مین فنا بقاء کے مقابل واقع ہوا ہے اور بقاء استمرار وجود کو کہتے ہین جو خدا تعالی کیلئے ثابت ہے اسلئے لامحالہ ماسوا کیلئے عدم فی زمان ما کم سے کم ثابت ہونا چاہئے اُمید کہ تحقیقی جواب سے سرفراز فرماوین الزامی جواب سے اول تو شبہ دفع نہین ہوتا بلکہ ایک شبہ اور بڑھجاتا ہے اور اگر اُس کا جواب سمجھہ مین آجاتا ہے تو وہ خود قابل التفات نہین رہتا اور اصل شبہ بدستور باقی رہجاتا ہے اسلئے باادب تحقیقی جواب کیلئے مکرر مستدعی ہون۔

الجواب۔ یہ بھی مسلم کہ اُسوقت سب پر عدم محض طاری ہو جائیگا۔ یہ بھی مسلم کہ پھر وجود مستانف ہو گا لیکن اُسکو من کل الوجوہ جدید کہنا غیر مسلم۔ خلاصہ یہ کہ زمان بھی ایک ظرف ہے مثل مکان کے پس جس طرح زوال من مکان وحصول فی مکان آخر موجب شبہ نہین اسیطرح زوال من زمان وحصول فی زمان آخر موجب شبہ نہ ہو گا۔ پس وجود ثانی کو اگر باعتبار زمانہ خاصہ کے جدید کہا جاوے مسلم مگر غیر مضر اور اگر مطلقاً جدید کہا جاوے تو غیر مسلم۔ اور راز اس مین یہ ہے کہ معدوم فی زمان خاص مطلقاً معدوم نہین علم الٰہی مین یا دہر میں کہئے موجود ہے وجود یکہ زمانہ مین پھر ظاہر ہوا پس مبنی اشکال کا منہدم ہو گیا اور اشکال بھی منعدم ہو گیا جیسا کہ ایسے ہی وجود کا ماننا اس اشکال کے رفع کرنے کیلئے ضروری ہے کہ تعلق ارادۂ ایجاد آیا معدوم کے ساتھ ہے یا موجود کے ساتھ شق اول پر تحقق تعلق کا موقوف ہے تحقق متعلقین پر اور شق ثانی پر ایجاد موجود لازم آویگا جو کہ محال ہے۔ ۱۴ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

انیسوان ۱۹ غریبہ در دفع اشکال متعلق رجم شیاطین

سوال۔ حضرت ایک سوال سخت پریشان کرتا ہے کہ قرآن شریف مین ستارون کی بابت ارشاد باری ہے وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ الآیہ اور حدیث شریف مین فضل شہر رمضان مین یہ ارشاد شریف ہے اذا کان اول لیلۃ من شہر رمضان صفدت الشیاطین ومردۃ الجن۔ الحدیث۔ اول سے ستارون کے چھٹنے کی وجوعات

رجوماً للشیاطین۔ دوسرے سے قید شیاطین از اول تا آخر رمضان۔ تو پھر کیون رمضان المبارک مین شب کو ستارے چھوٹتے ہین کیونکہ کئی ایک معتبر اشخاص نے و نیز بندہ نے بھی چھوٹتے دیکھے ہین۔

الجواب۔ ستارے چھوٹنا کبھی رجم کیلئے ہوتا ہے کبھی دوسرے اسباب طبعیہ سے بھی اول مین منحصر نہیں نیز تصفید مخصوص ہے مردۃ الشیاطین کیساتھ سب شیاطین کو عام نہیں دونون طرح تعارض رفع ہو گیا۔ ۱۴ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

بیسوان[۲۰] غریبہ در رفع اشکال عدم عموم صیف باوجود نفس جہنم

سوال۔ حدیث شریف مین آیا ہے اشتکت النار الی ربھا فقالت یارب اکل بعضہا بعضا فاذن لها بنفسین فی کل عام نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف اکثر علماء نے اس حدیث کو حقیقت پر محمول کیا ہے بنا برین یہ شبہ واقع ہوتا ہے کہ کیا وجہ ہے کہ بعض خطۂ ارض مین جہان ہمیشہ سردی پڑتی ہے نفس فی الصیف کا اثر ظاہر نہین ہوتا۔

الجواب۔ حدیث مین الکنہ کہان مذکور ہے جو اشکال لازم آوے۔ اصل یہ ہے کہ اس نفس فی الصیف کا اثر بواسطہ آفتاب کے خاص اوضاع کے پہونچتا ہے پس جہان اوضاع خاصہ شمس کے نہون گے وہ اثر بھی نہ پہونچے گا ۹ شوال ۱۳۳۲ھ

اکیسوان[۲۱] غریبہ در حکم نماز در ہوائی جہاز وقت طیران

سوال۔ ہوائی جہاز مین جسوقت کہ وہ ہوا مین ہو خواہ چلتا ہو یا ٹھہرا ہو اس مین نماز فرض جائز ہے یا نہین۔

الجواب فی رد المحتار ھو (ای السجود) لغۃ الخضوع قاموس وفسرہ فی المغرب بوضع الجبھۃ فی الارض۔ وفی البحر وحقیقۃ السجود وضع بعض الوجہ علی الارض الخ اھ ص ۴۶۵ وفیہ تحت قول الدر المختار وان یجد حجم الارض مانصہ تفسیرہ ان الساجد لو بالغ لا یتسفل

---

۵۷ یہ مضمون چورانوے دین حکمت مین بھی دیکھ لیا جائے ۱۲ ۱ منہ ۵ یہ مضمون چورانوے دین حکمت مین بھی دیکھا جاوے ۱۲

رأسه بلغ من ذلك فصح على طنفسة وحصير وحنطة وشعير وسرير وعجلة ان كانت على الارض لا على ظهر حیوان کبساط مشدود بین اشجار الخ ج۲ ص۲۳۵ - ان روایات سے معلوم ہوا کہ سجدہ مین وضع جبہہ یا وضع وجہ ارض پر شرط ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جو چیز مستقر علی الارض ہو وہ تبعاً بحکم ارض ہے دو شرط سے ایک وجدان حجم بالتفسیر المذکور اور اسیواسطے بساط مشدود بین الاشجار پر جائز نہین اور دوسرے یہ کہ وہ چیز جاندار نہو کیونکہ جاندار مین بوجہ متحرک بالارادہ ہونیکے ایک گونہ استقلال ہے وہ مثل جمادات کے تابع للارض نہین ہے - اسی لئے حیوان پر بلا عذر جائز نہین اور سریر و عجلہ وغیرہ مین تبعیت مع دونون شرطون کے پائی جاتی ہے اُسپر جائز ہے پس یہان چار چیزین نکلین - ارض۔ سریر و عجلہ وغیرہ بساط مشدود و مثلہ حیوان - اولین پر جائز ہے اور آخرین پر ناجائز الا بعذر فی الحیوان - بعد اس تمہید کے سمجھنا چاہئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز ارض تو ہے نہین اور بساط مشدود بین الاشجار کی مثل بھی نہین بوجہ تفاوت وجدان و عدم وجدان حجم کے اب دو احتمال رہ گئے ایک یہ کہ مثل عجلہ کے ہو - دوسرے یہ کہ مثل حیوان کے ہو تو گو ظاہراً مثل عجلہ کے معلوم ہوتا ہے کہ بواسطہ ہوائے مستقر علی الارض کے وہ بھی مستقر علی الارض ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ وہ ہوا پر مستقر ہے اور نہ ہوا ارض پر مستقر ہے چنانچہ ہوا کا میلان الی المحیط ظاہر ہے تو وہ ارض پر کیسے مستقر ہے اور اتصال اور چیز ہے اور ہوا کا مادہ رقیقہ بھی جہاز کے ثقل کا معاوق نہین ہوسکتا چنانچہ اگر اسمین سے گیس نکلجاوے تو فوراً زمین پر گر پڑے پس وہ حقیقۃً ارض پر غیر مستقر ہوا اور حیوان جو کہ حقیقۃً مستقر تھا مگر حکماً مستقر نہ تھا جب اُسپر بلا عذر نماز جائز نہین تو جہاز پر جو کہ حقیقۃً غیر مستقر ہے کس طرح نماز جائز ہوگی ا ہ لعدم معتبر فی الصلوٰۃ علی الحیوان - حاصل جواب یہ نکلا کہ جن عذرون کے سبب اونٹ گھوڑے وغیرہ پر نماز جائز ہے اگر وہی عذر پائے جاوین مثلاً نزول مین خوف ہلاک وغیرہ ہو یا نزول پر قادر نہو اور یہ عذر اخیر جہاز رانون کیلئے جو کہ اُسکے اُتارنے یا ٹھہرانے پر قادر رہین متحقق نہوگا تب تو اُسپر نماز جائز ہے اور بدون ایسے عذر کے جائز نہین (دفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا استقرار ارض پر بالکل ظاہر ہے - (تنبیہ) یہ جواب قواعد سے لکھا گیا ہے علماء سے اُمید ہے کہ اگر

یہ جواب صحیح نہو تو براہ نصح دین احقر مجیب کو مطلع فرماوین سمجھنے کے بعد اپنے جواب سے رجوع کر کے اُسکو شائع کردونگا - ۲۲ ذیقعدہ ۱۳۳۴ھ

تحقیق صلوٰۃ بر جہاز ہوائی

میرا ایک فتویٰ اسکے متعلق رسالہ الامداد محرم ۱۳۳۵ھ مین صفحہ ۲۸ پر چھپا تھا اُسکے متعلق ایک تحریر بشکل دو سوال وجواب آئی جو ذیل مین منقول ہے اُسکے ایک حاشیہ مین جو بھذا اظہر سے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت منعون بہ رفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اُس کا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھکر مجھکو دکھلایا جو اُس تحریر کے بعد منقول ہے -

سوال - بر ہوائی جہاز در حالت طیران او یا وقوف او در ہوا سجدہ کردن یا نماز فرضے خواندن جائز ہوتا یا نہ بینوا توجروا -

جواب - واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - قال العلامۃ القہستانی فی شرح مختصر الوقایۃ - والسجود لغۃ ھو الخضوع وشرعا وضع الجبھۃ علی الارض وغیرھا انتھی - وفی البحر شرح الکنز تحت قولہ وکرہ باحدھما او بکور عمامۃ من فصل اذا اراد الدخول فی الصلوٰۃ فی اثناء ما بسطہ والاصل انہ کما تجوز السجدۃ علی الارض تجوز علی ما ھو بمعنی الارض مما تجد جبھتہ حجمہ وتستقر علیہ وتفسیر وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا یتسفل راسہ ابلغ من ذلک انتھی - وفی الوقایہ فی آخر باب صفۃ الصلوٰۃ فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ او شئ یجد حجمہ وتستقر علیہ الجبھۃ جاز وان لم تستقر لا یجوز انتھی - فالمرکب الھوائی ان کان مرکبا من اشیاء صلبۃ بحیث تستقر علیہ الجبھۃ ولا تتسفل بالتسفیل تجوز السجدۃ علیہ والظاھر انہ ملحق بالدابۃ کالسفینۃ السائرۃ والموقوفۃ بالشط الغیر المستقرۃ علی الارض فانھا ملحقۃ بالدابۃ کما یستفاد من رد المحتار قبیل سجدۃ التلاوۃ فالصلوٰۃ المکتوبۃ علی المرکب الھوائی لا تجوز بدون العذر کما ھو حکم الصلوٰۃ علی الدابۃ والسفینۃ السائرۃ وھل یلزم التوجہ الی القبلۃ ھھنا کما فی السفینۃ اولا کما فی الدابۃ - والظاھر انہ یلزم لان المرکب الھوائی بمنزلۃ البیت کالسفینۃ فان لم یمکنہ یمکث عن الصلوٰۃ الا اذا خاف فوت الوقت لما تقرر من ان قبلۃ العاجز جہتہ قدرتہ وما من حادثۃ الا ولھا ذکر فی

کتاب من الکتب المعتبرة اما بعینها او بذکر قاعدة کلیة تشتملها ۱۲) واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال۔ بر ریل گاڑی نماز فرض خواندن در حالت سیر او بدون عذر جائز ست یا نہ بینوا توجروا۔

جواب جائز ست۔ قال فی رد المحتار شرح الدر المختار (من باب الوتر والنوافل) تحت قولہ وان لم یکن طرف العجلة علی الدابة جاز لو واقفة الخ کذا قیدہ فی شرح المنیة والمراد لغیرہ یعنی اذا کانت العجلة علی الارض ولم یکن شیء منها علی الدابة وانما لها حبل مثلا تجرها الدابة تصح الصلوة علیها لانها حینئذ کالسریر الموضوع علی الارض ومقتضی هذا التعلیل انها لو کانت سائرة فی هذه الحالة لا تصح الصلوة علیها بلا عذر وفیه تامل لان جرها بالحبل وهی علی الارض لا تخرج به عن کونه علی الارض ویفیده عبارة التاتارخانیة عن المحیط وهی لو صلی علی العجلة ان کان طرفها علی الدابة وهی تسیر تجوز فی حالة العذر لا فی غیرها وان لم یکن طرفها علی الدابة جازت وهی کالسریر انتهی فقولہ وان لم یکن طرفها الخ یفید ما قلنا لانه راجع الی اصل المسئلة وقد قیدها بقولہ وهی تسیر ولو کان الجواز مقیدا بعدم السیر لقیدہ به فتامل انتهی اقول وکذا یفید ما افادنا السید قدس سرہ عن عبارة المحیط عبارة فتاوی قاضیخان وهی اما الصلوة علی العجلة ان کان طرف العجلة علی الدابة وهی تسیر او لا تسیر فهی صلوة علی الدابة تجوز حالة العذر ولا تجوز فی غیرها وان لم تکن طرف العجلة علی الدابة جاز وهی بمنزلة الصلوة علی السریر انتهی قبل باب صلوة المریض فلما جازت الصلوة علی العجلة اذا لم یکن شیء منها علی الدابة وهی تسیر او لا تسیر بدون العذر وکانت بمنزلة السریر فی الحالتین فبالطریق الاولی تجوز علی المرکب الدخانی الذی یجری علی الارض حال کونه سائرا بدون العذر (نظر ان ما فی غایة الاوطار ج ا ص ۳۲۳ تحت قولہ وان لم یکن طرف العجلة علی الدابة جاز لو واقفة (فی باب الوتر والنوافل)

علماء ہند مختلف ہیں کہ ریل گاڑی چلتے میں نماز فرض وواجب درست نہیں اور بعضے درست کہتے ہیں الخ منشاء عدم اطلاع الفریقین والمؤلف ایضا علی ما حققه السید العلامة تحت القول المذکور کما نقلنا ہذا واعترض (فی باب الوتر والنوافل) مفتی المصر علی قول السید قدس سرہ وفیه تامل لان جرها الخ حیث قال وهی وان لم تخرج بالجر بالحبل عن کونها علی الارض الا ان هذا القید لا بد منه اذ بدونه یفوت اتحاد مکان الصلوة الذی هو شرط لصحتها الا لعذر الخ ویقول العبد الضعیف

ان هذا منہ عجیب جدا فان مکان الصلوٰۃ فیما نحن فیہ العجلۃ دون حصن الواحھا دون الارض التی تحتھا۔ الا تری ان الصلوٰۃ علی السفینۃ السائرۃ جائزۃ واعتبار العذر ھنا لانھا لما کانت علی الماء دون الارض فکانت کالدابۃ لا لعدم اتحاد مکان الصلوٰۃ فان الحکم فی السفینۃ المربوطۃ بالشط اذا کانت علی القرار من الماء ولم یکن شیٔ منہما مستقرا علی الارض ایضا کذلک (ھذا اظھرون کون السفینۃ علی الماء والماء علی الارض مما لا ینتج نتیجۃ تغییر حکما من الاحکام ۱۲) ان قیل قد تقرر ان لبعض الائمۃ اذا صرح بقید وجب اتباعہ قلت ھذا اذا کان من اھل الترجیح وابن امیر الحاج شارح المنیۃ لیس من اھل الترجیح لکن فی الحموی شرح الاشباہ من الفن الثالث فی احکام الخنثیٰ بل ھو من نقلۃ المذھب فکان علیہ عزو القید الی کتاب من الکتب المعتبرۃ ولعل الیہ اشار السید المحقق بقولہ ولم ارہ لغیرہ بقی ھل یجب التوجہ الی القبلۃ کلما دار المرکب الدخالی عنھا عند استفتاح الصلوٰۃ وفی خلال الصلوٰۃ الظاھر نعم فان لم یمکنہ یمکث عن الصلوٰۃ الا اذا خاف فوت الوقت ھذا ما ظھر لی واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ احکم۔

الجواب من المولوی حبیب احمد

فی الدر المختار المربوطۃ بالشط کالشط فی الاصح اھ وقال فی رد المحتار قولہ المربوطۃ بالشط کالشط فلا تجوز الصلوٰۃ فیھا قاعدا اتفاقا وظاھر ما فی الھدایۃ وغیرھا الجواز قائما مطلقا ای استقرت علی الارض اولا وصرح فی الایضاح بمنعہ فی الثانی حیث امکنہ الخروج الحاقا لھا بالدابۃ۔ نھر۔ واختارہ فی المحیط والبدائع بحر۔ وعزاہ فی الامداد ایضا الی مجمع الروایات عن المصفی وجزم بہ فی نور الایضاح وعلی ھذا ینبغی ان لا تجوز الصلوٰۃ فیھا سائرۃ مع امکان الخروج الی البر وھذہ المسئلۃ الناس عنھا غافلون شرح المنیۃ اھ ص۶۷۷ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سفینہ کے مثل دابہ ہونے میں اختلاف ہے صاحب ہدایہ وغیرہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اسکو مثل دابہ نہیں سمجھتے اور اس میں نماز بلاعذر جائز ہے اور دیگر علماء نے تصریح کی ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے اور اس میں نماز بلاعذر جائز نہیں اور راجح یہ ہے کہ وہ مثل دابہ کے ہے۔ جب یہ معلوم ہوگیا تو اب سمجھنا چاہئے کہ الامداد میں جو لکھا گیا ہے (دفع اشتباہ) اس جہاز کو مثل دریائی جہاز کے نہ سمجھا جاوے کیونکہ وہ بواسطہ پانی کے مستقر علی الارض ہے اور اس کا استقرار پانی پر اور پانی کا ارض پر بالکل ظاہر ہے اھ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس ظہور استقرار کی وجہ سے اسکو اگر مثل دابہ نہ کہا جاوے

بلکہ اسکو مثل سرپر سمجھا جاوے تو گو یہ مرجوح ہے مگر اس کی گنجایش ہے جیساکہ ظاہر ہدایہ وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے برخلاف ہوائی جہاز کے کہ وہاں یہ گنجایش نہیں۔ فائدہ فانضح تا هذا الکلام وانہ فرع ما اورد علیہ بقولہ بهذا ظهر ان كون السفينة على الماء والماء على الارض مما لا ينتج نتيجة تضيق حكما من الاحكام اھ التماس۔ اب ناظرین علماء سے اس کی تنقید کرلیں فقط ۱۴ ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ

بائیسواں غریبہ در حل بعضے اشعار گلستان

سوال۔ گر کسے وصف او زمن پرسد — بیدل از بے نشان چہ گوید باز
عاشقان کشتگان معشوق اند — بر نیاید ز کشتگان آواز
اے مرغ سحر عشق ز پروانہ بیاموز — کان سوختہ را جان شد و آواز نیامد
این مدعیان در طلبش بے خبرانند — کان را کہ خبر شد خبرش باز نیامد

ان دونوں قطعوں کا مفصل مطلب مرحمت ہو جس سے اصل مقصود واضح ہو جائے۔

جواب۔ ان دونوں قطعوں میں حال فنا قبل العود الی البقاء کا مذکور ہے اُس حالت میں سالک کو بیدل کہنا اسلئے مناسب ہے کہ قلب کا فعل ہے شعور وادراک اور اُس حالت میں یہ رہتا نہیں اور ہر چند کہ ذات حق جل وعلا شانہ بے نشان اس معنی کے اعتبار سے دائماً ہے کہ کوئی نشان اُس کی کنہ تک نہیں پہونچتا مگر بالخصوص حالت فناء سالک میں اس کے ساتھ اتصاف اس اعتبار سے ہے کہ اُس کی نظر میں اُسوقت کوئی نشان دال علی الوجہ بھی نہیں ہوتا لعدم التفاتہ الی الآثار۔ واقتصار نظرہ علی الذات البحت فقط او مع الصفات ایضاً اور اسی فناء کو کشتگی سے تعبیر کیا ہے اور چونکہ قبل العود الی البقاء یعنی قبل التنزل استغراق محض کی حالت ہوتی ہے اُس حالت میں نطق وبیان بالاختیار جو کہ خواص صحو سے ہے سب فنا ہو جاتا ہے اسکو آواز بر نیاید سے تعبیر کیا اس سے قطعۂ اول حل ہو گیا دوسرا قطعہ اس پر بمنزلہ تفریع کے ہے کہ اے مدعی ناطق بالتقلید والتکلف تو حال فناء سے عاری ہے تو عشق کی صفت حاصل کر جو موقوف علیہ ہے اس حال کا اور صاحب حال وعشق کی یہ حالت ہوتی ہے کہ بیان ونطق فنا ہو جاتا ہے اگرچہ یہ فناء ممتد نہ ہو مگر اس کا عروض تو طریق میں ضرور ہوتا ہے اور تجھ پر اس کا عروض بھی نہیں ہوا پس تیرا نطق وبیان تکلف محض ہے

ایسے ہی متکلفین و نقالین کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کو حقیقت سے آگاہی نہیں اگر آگاہی ہوتی تو ان پر فناء شعور و ادراک ضرور طاری ہوتا - اسی کو فرماتے ہیں خبرش باز نیامد یہ دوسرے قطعہ کا حل ہوا - اور اس تقریر سے یہ شبہ بھی رفع ہو گیا کہ وہ عارفین جو اہل ارشاد ہیں اور اسلئے وہ اسرار ظاہر کرتے ہیں کیا وہ بھی اسی میں داخل ہیں - وجہ رفع ظاہر ہے کہ یہ عدم نطق دائم نہیں عارض ہے سو جسکو عروض کے بعد نطق کا اتفاق ہو وہ بے خبر نہیں اور جو بدون اسکے عروض ہی کے نطق کرنے لگے وہ مدعی ہے اُسکو فرماتے ہیں کہ جب تجھ پر یہ حالت ہی وارد نہیں ہوئی تجھکو کیا منصب ہے نطق کا پس مطلق نطق علامت غیر عارف ہونے کی نہیں بلکہ نطق قبل عروض الفناء علامت ہے غیر عارف ہونے کی - ۱۵ ربیع الاول سنہ ۱۳۳۵ھ

تیئیسواں غریبہ در توجیہ تکلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در اردو در خواب

سوال - (یہ سوال بعض صلحاء کی اس تحریر پر کہ اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اُردو میں کلام فرماتے دیکھا اُن ہی صاحب رویا کے نام آیا تھا) آپ عالم اور عربی دان ہین پھر باوجود اسکے جناب رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آپسے منام مین عربی زبان مین کس وجہ سے کلام نہیں فرمایا فقط -

الجواب (من صاحب المکتوبات) خواب میں جو حقائق منکشف ہوتے ہیں خواہ وہ مبصرات میں سے ہوں یا مسموعات مین سے اُن کا انکشاف دو طرح ہوتا ہے کبھی صورت واقعیہ مین اور کبھی صورت مثالیہ مین اور دوسری صورت اکثر ہوتی ہے اور احیاناً پہلی صورت بھی ہوتی ہے پس تکلم باُردو مین غالب الوقوع یہ ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی جانب سے افاضہ معانی کا ہوا ہے اور معانی حسب اقتضاء حالت مخاطب اردو کلمات کی صورت مین متمثل ہو کر مسموع ہوئے اور احتمال یہ بھی ہے کہ بطور خرق عادت کے احیاناً آپ ہی نے غیر عربی مین تکلم فرمایا ہو جیسا بعض روایات حدیثیہ مین بھی آیا ہے کہ آپنے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے پوچھا کہ اشکمت درد - رواہ ابن ماجہ - واللہ تعالیٰ اعلم -

اور ایک بار صاحب المکتوبات نے اس مضمون کو اس عنوان سے ارشاد فرمایا کہ خواب عالم تمثل ہے کچھ عجب نہیں آپنے عربی میں فرمایا ہو مگر خصوصیات طبعیہ رائی کے سبب وہ عربی اردو مین متمثل ہو گئی ہو وھذا اقرب الی قواعد فن الرؤیا -

۲۴ چوبیسواں غریبہ در حل بعض اشعار مثنوی واقعہ دفتر چہارم سرخی قصہ مسجد اقصیٰ وخروب رستن

گفت ۵ اے مغلوب الخ یہاں سے جواب ہے سوال داؤد علیہ السلام کا کہ میں اس امر میں غیر مختار ہوں اور یہاں ایک نفس جواب ہے ایک ترقی فی الجواب ہے۔ پس نفس جواب تو یہ ہے کہ تم غیر مختار نہیں ہو بلکہ اس طرح مختار ہو کہ تلاوت بکیفیت خاص (کہ ایسے آثار کے ترتب کے انعدام کا قصد نہیں کیا) تمہارا فعل اختیاری ہے اور اُس سے یہ ہلاک ناشی ہوا تو نظرا الی تقرب داؤد علیہ السلام یہ امر خلاف اولیٰ ہوا تم اسپر بھی قادر تھے کہ انعدام مذکور کا قصد کرتے تو یہ آثار مرتب نہوتے تو ایسا کیوں نہ کیا یہ تو نفس جواب ہو گیا۔ دوسرا ترقی فی الجواب ہے وہ یہ کہ تم ایسے مختار ہو کہ اوروں سے بھی زیادہ ہو اس طرح کہ تم فانی ہو اور فانی فی الحق بوجہ اتصاف بصفات الحق اختیار میں بھی اوروں سے اکمل ہے پس اشعار این چنیں معدوم کو از خویش رفت الخ۔ اسی ترقی جواب کی تقریر ہیں اور چونکہ ترقی فی الجواب نفس جواب کو بھی مستلزم ہے اسلئے نفس جواب کی مستقل تقریر کی ضرورت نہوئی۔

۲۵ پچیسواں غریبہ در تحقیق حکم قائلین بالمعیۃ الذاتیۃ

مسئلہ۔ قال اللہ تعالیٰ۔ نحن اقرب الیہ من حبل الورید وقال وھو معکم۔ الآیہ فمن الناس من یقول ان القرب باعتبار الذات والوصف ویقول بعض الناس ان القرب بحسب الوصف فقط فای الحزبین علی الصواب وای الفریقین علی الحق وان کان اللہ قریبا بالذات ھل یقرب مع کون استوائہ علی العرش ام لا ثم الذین یقولون بالقرب الوصفی یدعون بالقائلین بالقرب الذاتی انھم کفروا بقولھم بالقرب الذاتی ھل یجوز نسبۃ الکفر الی من قال ان القرب ذاتی ام لا۔

الجواب۔ لما کان المتبادر عند العامۃ من المعیۃ الذاتیۃ ھی المعیۃ الجسمانیۃ الطلھا

---

۵ ملخص قصہ کا یہ ہے کہ داؤد علیہ السلام سے فرمایا گیا کہ تم مسجد اقصیٰ نہیں بنا سکتے۔ اُنہوں نے اسکے متعلق عرض کیا ارشاد ہوا کہ تم نے اپنی خوش آوازی سے بہت سے خون کئے ہیں اخیر کی تقریر میں اس کی توجیہ ہے ۱۲ منہ

العلماء وكفر بعضهم القائلين بها ولو ادين بها المعية الغير المتكيفة فلا محذور في القول بها والامتناع في اجتماعها بالاستواء لان الذات ليست بمتناهية والمعية ليست بمتكيفة ومن لم يقدر على اعتقادها بلا كيفية فلا سلم له ان يقول بالمعية الوصفية فقط وبهذا التقرير خرج الجواب من كل سوال واد تفع كل اشكال والحمد لله الكبير المتعال عن كل مقال وخيال -

۲۶ چھبیسواں غریبہ در تخطیہ بعض اشعار

شعر متعلق بعض حال

ســ ۵ نقصان قابل است وگرنہ علی الدوام فیض سعادتش ہمہ کس را برابر است

تحقیق - اگر ضمیر شش کا مرجع مخلوق ہو تو اُسکے خلاف واقع ہونے مین حرج نہین اور اگر خالق ہو تو اس شعر کا مضمون صحیح نہیں کہ اس سے فاعل کا غیر مختار ہونا مفہوم ہوتا ہے اور واقع میں وہ مختار ہے کسی کے اضلال کا ارادہ کرتا ہے کسی کی ہدایت کا پھران دونوں مین بھی تفاوت بالارادہ +

۲۷ ستائیسواں غریبہ بعض شرائط وقف علی الاولاد و تحریک ترمیم بعض قوانین و تحریک درخواست منصب قاضی

ایک معزز عہدہ دار پنشنر کا خط - (بعد القاب و آداب کے) اسکے (یعنی وقف علی الاولاد کے) بابت آپ اگر کوئی مضمون ٹھیک احکام شریعت کیموافق شائع فرمادین تو مسلمانون کے حق مین نفع کی بات ہے لیکن اُسکے ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ واقف کی نیت کسی بے ایمانی پر مبنی نہ ہو یعنی کوئی کسی کا قرضہ مارنے کی غرض سے یا کسی کا حق العباد مارنے کیواسطے یا کسی حقدار شرعی کو کسی وجہ رنج یا بدنیتی سے محروم کرنیکے واسطے وقف کرے تو ناجائز ہوگا - دوم یہ کہ قانون میعاد مین ترمیم کی ضرورت ہے مثلاً کسی کا لگان واجب الادا ہے یا کہ قرضہ چاہتا ہے تین سال گذر گئے یا کہ مہر کی نالش ایک سال کے اندر نہ کی تو وہ ساقط ہوگیا میعاد وہ ہونا چاہیئے جو شریعت نے مسلمانوں کے

واسطے قرار دی ہے۔ (از کرانہ)

(اتفاق سے اُس کا جواب مدت کے بعد لکھا گیا مگر مفید ہونے کے سبب نقل کر لیا گیا وہ یہ ہے)

الجواب - وقف کے متعلق مستقل مضمون شائع کرنے کی تو اب اسلئے ضرورت نہ تھی کہ وہ کوشش گورنمنٹ میں کامیاب اور مسلم ہو گئی چنانچہ اس کا اجراء موافق فقہ حنفی کے ہو گیا البتہ اسکے متعلق اور بعض ضروری امور قابل لکھنے کے ہین ایک تو یہ کہ خط سوال مین جو شرط تجویز کی گئی ہے (فی قولہ لیکن اُس کے ساتھ ہی یہ بھی ہو الی قولہ تو ناجائز ہو گا) واقعی یہ واجب الرعایت ہے مگر اسکے یہ معنی نہین کہ اگر اس نیت سے کیا تو وہ قانوناً نافذ نہ ہوگا بلکہ معنی یہ ہین کہ خود واقف پر واجب ہے کہ ایسی نیت سے وقف نہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور ثواب سے محروم رہے گا گو نافذ ہو جاوے۔ حاصل یہ کہ ایسا کرنا دیانۃً ناجائز ہے مگر قضاءً جائز ہے جیسا فقہا نے تفضیل بعض اولاد علی البعض فی العطاء میں اس کی تصریح فرمائی ہے دوسرا امر یہ کہ اس شرط کے ساتھ ایک اور شرط بھی ہے جسکی رعایت اس سے زیادہ فرض ہے وہ یہ کہ اس وقف کا باعث واقف کا یہ عقیدہ نہو کہ وہ میراث کے منصوص حکم کو مضر اور سبب خرابی جائداد و نافع ترقی قومی سمجھتا ہو جیسا بعض ہوا پرستوں کا اس وقت خیال ہے اور یہ شرط پہلی شرط سے زیادہ اسلئے ہے کہ شرط سابق کا خلاف تو صرف فساد نیت ہی ہے جو محض ایک معصیت ہے اور اس شرط کا خلاف فساد اعتقاد ہے اور فساد بھی اس درجہ مین کہ منصوص قطعی کو خلاف حکمت سمجھنا اور یہ کفر ہے چنانچہ اُستاذی مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ابلیس کے کفر کی وجہ یہی اعتقاد حکم حق کو خلاف حکمت سمجھنے کا ہے اور اسی لئے مولانا مرحوم کے زمانہ مین ایک مدعی خیرخواہ قومی کی رائے اس وقف علی الاولاد کی ترجیح علی المیراث کے بارہ مین ایک رئیس نے بغرض تحقیق مولانا کی خدمت مین بھیجی تھی تو مولانا نے اس بناء خاص پر اسپر عمل کرنے کو حرام اور اس بناء کو کفر فرمایا تھا اب قریب زمانہ مین بھی جن لوگون کا ذہن بعض محرکین کی اس منشاء کی طرف پہونچ گیا اُنہون نے ایسی تحریرات پر دستخط نہیں کئے اور جن کی نظر محض اس کے مسئلہ شرعیہ ہونے پر مقتصر رہی اُنہون نے دستخط کر دئے یہ گفتگو تو اس وقف ...... کے متعلق تھی باقی خط سوال مین جو میعاد کے بارہ مین لکھا ہے اگر اہل اسلام ادب کے ساتھ حکام سے اسکے مرتفع کرنے کی درخواست کرین تو مصلحت ہی لیکن اس مضمون مین کاتب خط کا یہ خیال قابل ترمیم ہے کہ وہ حقوق کیلئے شریعت مین کوئی میعاد سمجھے ہوئے ہین

سو شریعت مطہرہ مین جو حق بینہ یا اقرار یا نکول سے حاصل ہو کہ حجت شرعیہ ہے ثابت ہو جاوے اُس مین کوئی میعاد نہین اور بعض کتب مین جو پندرہ[۱۵] سال یا کم و بیش لکھدیا ہے سو اسکے یہ معنی نہیں کہ ثبوت کے بعد صرف انقضاء میعاد مسقط حق ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ غالباً اتنی مدت کے بعد پورا ثبوت دشوار ہے ورنہ ثبوت کے بعد پھر احیاء حق کا یقینی ہے - اور مثل درخواست متعلق ارتفاع میعاد کے ایک اور درخواست بھی بہت ضروری ہے وہ یہ کہ بہت مسائل مین شرعاً حاکم مسلم کا فیصلہ شرط ہے جسکو قضاء قاضی سے تعبیر کیا جاتا ہے - پھر کتاب القضاء مین اس قاضی کے شرائط مین سے اسلام کو کہا ہے گو اس کا تقرر حکام غیر مسلم کی طرف سے ہو - در مختار و رد المختار مین اس عموم کی تصریح ہے جیسے مفقود یعنی بے نشان شخص کی زوجہ کے نکاح اول کے فسخ مین یا خیار بلوغ کی بناء پر فسخ کرنے مین اور بہت مسائل ہیں سو اگر حکام سے یہ درخواست کی جاوے کہ وہ ہر ضلع یا ہر تحصیل مین علماء اہل اسلام کے مشورہ و انتخاب سے ایک عالم متدین و متیقظ بنام قاضی محض ایسے مقدمات کی سماعت کیلئے مقرر کردین اور اُس کی تنخواہ کا یہ انتظام کردیا جاوے کہ مسلمان زمینداروں سے مالگزاری کے ساتھ مثل دوسرے ابواب مدارس و سٹرک وغیرہ کے کچھ مختصر سی رقم اضافہ کرکے اور وصول کرلی جاوے تو مسلمانون کو ایسے معاملات میں بہت آسانی ہو جاوے ورنہ بعض مواقع پر تو تنگی پیش آتی ہے جیسے احقر نے زن مفقود مین ایک جگہ فتوی لکھا کہ بعد انقضاء میعاد مقرر عند الامام مالک رح کے حکام سے یہ درخواست کرو کہ وہ خاص اس مقدمہ کی سماعت کا اختیار کسی عالم کو دیدین اور وہ عالم یہ کہدے کہ میری رائے مین وہ مفقود مر گیا ہے پھر اس کہنے کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کرکے نکاح ثانی کرے چنانچہ اُن لوگوں نے پھر اطلاع دی کہ ہم نے حاکم ضلع سے کہا تھا اُنھون نے جواب دیا کہ ہم مذہبی معاملات مین دخل نہیں دیتے تو دیکھئے کیسی تنگی پیش آئی اور بعض مواقع مین ظاہراً تو تنگی نہین مگر شرعاً تنگی ہوتی ہے مثلاً خیار بلوغ مین ایک حاکم غیر مسلم نے نکاح اول کے فسخ ہونے کا حکم دیکر نکاح ثانی کی اجازت دیدی تو ظاہراً کارروائی ہوگئی مگر شرعاً یہ کارروائی معتبر نہین ہوئی یعنی اس سے وہ نکاح اول فسخ نہین ہوا اور نکاح ثانی صحیح نہین ہوا تو تمام عمر ناجائز ہمبستری کا گناہ زوجین کو رہا - اگر مثل کوشش مسئلہ وقف علی الاولاد کے اس مین بھی کوشش کرین تو یہ اُس سے زیادہ ضروری ہے کیونکہ اُس مین تو بہت سے بہت وقف علی الاولاد کا انسداد ہو جاتا ہے سو خود یہ وقف ہی ضروری نہین تو کوئی حرج شرعی نہ تھا اور یہان تو حرام و حلال کا قصہ ہے جو بہت ہی نازک ہے اس یہی

شرعی حرج ہے پھر وقف کی ضرورت علاوہ اُس کے خفیف ہونیکے تمام قوم کیلئے عام نہیں صرف اہل ثروت کے ساتھ مختص ہے اور اس کی ضرورت شدید بھی ہے جیسا کہ مذکور ہوا پھر تمام قوم کو عام اسلئے اس کا اہتمام بہت زیادہ موجب ثواب ہوگا اور اس کا آسان طریق یہی ہے کہ اہل قلم اس کی مصالح کو ظاہر کریں اور پھر درخواست لکھکر اُسپر کثرت سے دستخط کراکر پیش کریں۔ گورنمنٹ کی شفقت اور رعایا کی بہی خواہی سے اُمید ہے کہ وہ ضرور ایسے ضروری معروضہ پر توجہ فرماویگی + ۱۹ ر ج ۲ ۱۳۳۵ھ

اٹھائیسواں غریبہ در توجیہ زیارت کعبہ جناب بعضے اولیاء را

سوال۔ بابت استقبال قبلہ شامی و بحر الرائق و طحطاوی بر مراقی الفلاح و باب ثبوت النسب در مختار و شامی وغیرہ معتبرات فقہیہ سے جو جواز آنے بیت اللہ شریف کا واسطے زیارت اولیاء اللہ کے بلکہ طواف اولیاء کرنیکے ممکن و منجملہ کرامات ہونا لکھا ہے اور روض الریاحین امام یافعی وغیرہ میں وقوع اس کا اور دیکھنا ثقات ائمہ و علما کا اس کرامات کو منقول ہے اسکو غیر مقلدین لغو و غلط امر کہتے ہیں۔ ان کا قول و خیال یہ ہے کہ کعبہ ایسا معظم کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جو اشرف المخلوقات تھے اس کی تعظیم طواف سے کی وہ دوڑ کر اپنے سے کم درجہ کی زیارت و طواف کیلئے جائے یہ قلب موضوع و ناممکن امر ہے۔ ہاں اگر قرآن و حدیث سے یہ امر مدلل کیا جاوے تو قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔ لہذا علماء احناف کے جناب میں گذارش ہے کہ عقیدے کو نصوص قرآن و احادیث سے یا باستنباط از آیات و احادیث مدلل و ثابت فرماکر کتب فقہ حنفیہ و روض الریاحین وغیرہ تالیفات ائمہ سلف کو شبہ غیر معتمد ہونے سے بچائیں اور جہانتک جلد ممکن ہو جواب سے سرفراز فرماویں اس امر کی نسبت سخت نزاع درپیش ہے۔

الجواب

حدیث نمبر (۱) عن ابن عمر رضہ انہ نظر یومًا الی الکعبۃ فقال ما اعظمك وما اعظم حرمتك والمؤمن اعظم حرمۃ عند اللہ تعالی منك اخرجه الترمذی وحسنه (ص ۲۴۷ مطبوعہ مجتبائی) ورواہ ابن ماجه مرفوعًا عن ابن عمر ولفظه قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یطوف بالکعبۃ ویقول ما اطیبك واطیب ریحك واعظم حرمتك والذی

نفس محمد بیدہ لحرمۃ المؤمن اعظم عند اللہ حرمۃ منک الخ صفحہ ۲۹ اصح المطابع

حدیث نمبر (۲) عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اریت الجنۃ فرایت امرأۃ ابی طلحۃ وسمعت خشخشۃ امامی فاذا بلال رواہ مسلم (مشکوۃ صفحہ ۵۶۷)

حدیث نمبر (۳) عن جابر قال سمعت النبی صلے اللہ علیہ وسلم یقول اھتز العرش لموت سعد بن معاذ وفی روایۃ قال اھتز عرش الرحمٰن لموت سعد بن معاذ متفق علیہ (مشکوۃ صفحہ ۵۶۷)

حدیث نمبر (۴) عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الجنۃ تشتاق الی ثلثۃ علی وعمار وسلمان رواہ الترمذی (مشکوۃ صفحہ ۵۷۰)

حدیث نمبر (۵) عن انس قال قال ابو بکر لعمر بعد وفاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انطلق بنا الی ام ایمن نزورھا کما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یزورھا الحدیث رواہ مسلم (مشکوۃ صفحہ ۵۷۲)

حدیث نمبر (۶) عن جابر فی حدیث طویل فلما رای (صلی اللہ علیہ وسلم) مایصنعون طاف حول اعظمھا بیدرا ثلث مرات الحدیث رواہ البخاری (مشکوۃ صفحہ ۵۲۹)

حدیث نمبر (۷) عن جابر انہ سمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لما کذبنی قریش قمت فی الحجر فجلی اللہ لی بیت المقدس الحدیث متفق علیہ (مشکوۃ صفحہ ۵۲۲) وفی اللمعات جاء فی حدیث ابن عباس فجیئ بالمسجد حتی وضع عند دار عقیل وانا انظر الیہ

بعد نقل ان احادیث کے جواباً عرض کرتا ہون کہ سوال مین معترض کے دو قول نقل کئے ہین۔ ایک یہ کہ یہ قلب موضوع ہے دوسرا یہ کہ یہ ناممکن ہے قول اول کی دلیل یہ بیان کی گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کی تعظیم طواف سے کی۔ اور قول ثانی کی کوئی دلیل بیان نہین کی سو قلب موضوع کا جواب حدیث نمبر (۱) سے ظاہر ہے کہ ابن عمرؓ کعبہ سے ہر مؤمن کو افضل بتاتے ہین اور اوّل تو یہ امر مدرک بالرائے نہین اسلئے حکماً مرفوع ہوگا اور اگر اس سے قطع نظر بھی کیا جاوے تاہم کسی صحابی سے اسپر نکیر منقول نہین پھر اس کی صحت مین کیا شک رہا پھر ابن ماجہ مین تو اس کے رفع کی تصریح ہے اور سند بھی اچھی ہے اب کلام مذکور کی بھی حاجت نہین رہی۔ رہ گیا طواف فرمانا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا اُس کا اور اُس کی تعظیم کرنا سو یہ

ایک امر تعبدی ہے جس طرح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم مساجد کا احترام فرماتے تھے تو کیا
مسجد کا آپ سے افضل و اعظم ہونا لازم آگیا اسی طرح بیت معظم بھی آپ سے افضل نہ ہوگا۔ پھر جب آپ اُس
سے افضل ہوئے اور پھر آپ نے اُس کا طواف کیا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ مفضول کا طواف افضل
کر سکتا ہے۔ سو اگر مومن بیت معظم سے مفضول بھی ہوتا تب بھی افضل کا طواف کرنا مفضول کیلئے
جائز ہوتا چہ جائیکہ مومن کا افضل ہونا بھی ثابت ہو گیا پھر تو کچھ بھی استبعاد نہ رہا۔ باقی یہ ظاہر ہے
کہ یہ فضیلت جزئی ہے اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انسان کو جہت سجدہ بھی بنایا جاوے یا
انسان کا کوئی طواف کرنے لگے اور یہ سب اُس وقت ہے کہ طواف بطور تعظیم ہو اور اگر یہ طواف
لغوی ہو بمعنی آمد و رفت جو متعارف ہے زیارت کا تو وہ تو اپنے مفضول کیلئے بے تکلف ہو سکتا ہے
جیسا حدیث نمبر ۵ و ۶ میں مصرح ہے اور محض ایسے امور سے افضلیت کا لزوم کیسے ضروری ہوگا
جبکہ حدیث نمبر ۲ میں تقدم بلال رضؓ کا حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر منقول ہے اسی لئے اس تقدم
کو شراح حدیث نے تقدم الخادم علی المخدوم سے مفسر کیا ہے پس ایسا ہی یہاں ممکن ہے نیز عرش
جو کہ تجلی گاہ خاص حق ہے اور اس کی صنعت میں کسی بشر کو دخل نہیں ظاہراً بیت معظم سے افضل ہے
باوجود اس کے اُس کی حرکت ایک اُمتی کیلئے حدیث نمبر ۳ میں مذکور ہے سو اسی طرح اگر
بیت معظم کسی مقبول امتی کے لئے حرکت کرے تو کیا استبعاد ہے۔ نیز روح اس حرکت کی اشتیاق
ہے سو جنت جو کہ حق تعالیٰ کے تجلی خاص کا دار ہے حدیث نمبر ۸ میں اُس کا مشتاق ہونا بعض
امتیان مقبولین کی طرف وارد ہے تو کعبہ کا اشتیاق بھی کسی مقبول امتی کی طرف کیا مستبعد ہے
پس ان حدیثوں سے خود زیارت و طواف کا استبعاد تو دفع ہو گیا جو کہ بحث نقلی تھی اب صرف یہ بحث عقلی
باقی رہی کہ خانہ کعبہ اتنا بھاری جسم ہے یہ کیسے منتقل ہو سکتا ہے سو اول تو ان اللہ علی کل
شیئ قدیر میں اس کا جواب عام موجود ہے۔ دوسرے حدیث نمبر ۸ کے ضمیمہ میں جواب خاص
بھی ہے جو خصائص کبریٰ جلد اول (صفحہ ۱۰۶) میں نقل کیا ہے بتخریج احمد و ابن ابی شیبۃ والنسائی و
البزار والطبرانی وابی نعیم بسند صحیح اور یہ سب گفتگو قول اول کے متعلق تھی۔ رہا قول ثانی کہ یہ ناممکن ہے
سو استفسار یہ ہے کہ آیا عقلاً ناممکن ہے یا شرعاً یا عادۃً اول کا انتفاء ظاہر ہے اگر شق ثانی
ہے تو معترض کے ذمہ اس کا ثبوت ہے وانی لہ ذلک اور اگر شق ثالث ہے تو مسلم ہے بلکہ مفید ہے

کیونکہ کرامت ایسے ہی واقعہ مین ہے جو عادۃً ممتنع ہو ورنہ کرامت نہ ہوگی - اب ایک شبہ باقی ہے وہ یہ کہ حس اسکی مکذب ہے کیونکہ تاریخ مین کہین منقول نہین کہ کعبہ اپنی جگہ سے غائب ہوا ہو سو ایسا ہی شبہ حدیث سابع کے ضمیمہ مین ہوتا ہے سو جو اُس کا جواب ہے وہی اس کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اُس وقت اتفاق سے کعبہ کا دیکھنے والا کوئی نہو اذا اراد اللہ تعالیٰ شیئاً هیأ اسبابه اور یہ اُس وقت ہی جب ہی جسم منتقل ہوا ہو ورنہ اقرب یہ ہے کہ کعبہ کی حقیقت مثالیہ اس حکم کا محکوم علیہ ہے جس طرح حدیث (نمبر ۲۰) مین آپنے بلالؓ کی مثال کو دیکھا تھا - ورنہ بلال رضؓ یقیناً اُس وقت زمین پر تھے اب صرف ایک عامیانہ شبہ رہا کہ اسکی سند جبتک حسب شرائط محدثین صحیح نہو اس کا قائل ہونا درست نہین سو اس کا جواب یہ ہے کہ خود محدثین نے غیر احکام کی احادیث مین سند کے متعلق ایسی تنقید نہین کی یہ تو اُس سے بھی کم ہے یہان صرف اتنا کافی ہے کہ راوی ظاہراً ثقہ ہو اور اُس واقعہ کا کوئی مکذب نہو - اس تقریر سے اس کا جواب بھی نکل آیا جو سوال مین ہے کہ اگر قرآن وحدیث سے مدلل کیا جاوے الخ وہ جواب یہ ہے کہ اگر مدلل کرنے سے یہ مراد ہے کہ بعینہ وہی واقعہ یا اُس کا نظیر قرآن وحدیث مین ہو تب تو اُسکے ضروری ہونے کی دلیل ہم قرآن وحدیث ہی سے مانگتے ہین نیز ائمہ محدثین کی کرامات کو کیا اس طرح ثابت کیا جا سکتا ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ جن اصول پر وہ مبنی ہے وہ قرآن وحدیث کے خلاف نہوں تو بحمد اللہ تعالیٰ یہ امر حاصل ہے - **تنبیہ** - یہ سب اصلاح تھی غلو فی الانکار کی باقی جو غالی فی الاثبات ہین علماً یا عملاً اُن کی اصلاح بھی واجب ہے - واللہ اعلم - ۸ رجب ۱۳۳۵ھ

۲۹
انتیسوان غریبہ در دفع شبہات متعلق حدیث الحیاء والعی شعبتان من الایمان ویستفاد منہ تحقیق معنی قول من عرف اللہ کل لسانہ وقول من عرف اللہ طال لسانہ

سوال، ہان ایک بات حضرت کے والانامہ مین سمجھ مین نہین آئی الحیاء والعی شعبتان من الایمان کے مطابق تو تمام مؤمنین کاملین راسخین فی العلم کے اندر عی کا شعبہ موجود ہونا چاہئے - لیکن دیکھنے سے تو معلوم ہوتا ہے کہ اب بھی اور پہلے زمانہ مین بھی ان لوگون کی برابر قدرت کسی مین نہیں ہے اس مین شفا پوری طرح نہین ہوئی گو یا حضرت کے والانامہ سے علیحدہ ہو کر بھی نفس حدیث کے متعلق یہ شبہ

گذرتا ہے

جواب یہ عی عجز نہین بلکہ مشابہ عجز ہے۔ یعنی باوجود قدرت کے یہ خوف کہ کبھی منہ سے کوئی کلمہ خلاف مرضی حق نہ نکل جاوے جسکو حدیث مین حیاء سے تعبیر کیا ہے ان کی روانی مقدور کو روک کر مشابہ عاجز کی بنا دیتا ہے اور وہ رُک رُک کر بولتے ہین اور جتنی روانی اس حالت میں بھی ہوتی ہے وہ بہ نسبت روانی مقدور کے عی ہوتی ہے اگر یہ خوف نہوتا توان کی روانی زیادہ ہوتی۔ البتہ جب اصابۃ مین ملکۂ تامہ راسخہ ہو جاتا ہے تو پھر یہ احتیاط عادت بنکر بشکل عی ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کبھی غلبہ التفات الی الحق سے علوم اصطلاحیہ سے ذہول ہونے لگتا ہے اسلئے تکلم مین عی واقع ہوتا ہے۔ سو یہ التفات بھی شان مومن سے ہے اور اس تقدیر پر حیا مستقل صفت ہو گی عی کی علت نہ ہو گی الا بتوجیہ بعید وھو حمل الحیاء علی الحیاء عن الالتفات الی غیر الحق۔ اور ایک حالت جو صورۃً عی ہے منتہی غیر مغلوب الحال کو پیش آتی ہے وہ یہ کہ امر محقق ہے کہ افعال لسان مین مقصود بالذات ذکر ہے اور کلام مقصود بالذات نہین اور طبع سلیم کا مقتضیٰ یہ ہے کہ غیر مقصود مین مشغول ہونا گراں معلوم ہوتا ہے۔ اور اشتغال بالمقصود میں انبساط ہوتا ہے۔ پس محقق مبصر جب کلام مین مشغول ہو گا اُچاٹ دل سے ہو گا۔ اور اُس وقت بھی اس کو انجذاب ذکر کی طرف ہو گا اسلئے اسکو اس مین ایک گونہ تکلف ہو گا اور شکستگی ہو گی۔ اور اس کیلئے کسی درجہ مین عی لازم ہے اگر ایسے شخص کو عی نہ ہو تو اس کا سبب غلبہ حال ہے جو احیاناً اکابر کو بھی ہوتا ہے جیسا سابق مین عی کا سبب حال کا غلبہ تھا۔ یہان عدم عی کا سبب حال کا غلبہ ہے۔ تربیۃ حصہ پنجم صفحہ ۲۲۶

انتیسوین غریبہ کا تتمہ

سوال۔ [۵۵] اس تقریر کے مفہوم مخالف کو لحاظ کرتے ہوئے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ زیادہ قدرت غیر منتہی کو حق تعالیٰ سے بُعد پر دال ہے۔ خواہ وہ قدرت نفس علم مین ہو یا تحریر مین ہو یا تقریر مین ہو۔ اور ایمان کی شان کے خلاف ہے۔ اب گذارش ہے کہ احقر جب سے دیوبند سے اس جگہ آیا ہے یوماً فیوماً اپنی سابقہ حالت کے اعتبار سے ہر قدرتوں مین ترقی پاتا ہے۔ اور یون معلوم ہوتا ہے کہ بعض باتون کی حقیقت جن سے اسکے پہلے بالکل بے خبری تھی سامنے رکھدی گئی حتی کہ بعض احباب نے کسی بات کے

[۵۵] یعنی غریبہ بست ونہم مین جو تقریر ہے جواب کی ۱۲ منہ

متعلق سوال کیا تو ایسا جواب ذہن مین آیا کہ بعینہ وہی بات جناب کے بعض رسالوں مین تھی جن کی بندہ کو اصلا خبر نہین تھی۔ ونیز بعض قوی شبہات خود ذہن مین پیدا ہوئے اور ان کا جواب اپنے ساتھیون سے دریافت کیا اور نہ معلوم ہوا اور پھر غور کیا اور سمجھ مین آجانیکے بعد ظاہر کیا تو بعد کو معلوم ہوا احباب نے بعینہٖ فلان جگہ یہ جواب لکھا ہے۔ بعض اوقات کسی جگہ سے خط آیا اور کوئی بات قابل جواب تھی تو ان کے جواب میں ایسا لکھا گیا کہ لکھنے کے بعد تعجب ہوتا تھا کہ کیسے لکھدیا۔ بہرکیف خلاصہ یہ کہ اپنے سابق حالت کے اعتبار سے ترقی نظر آتی ہے جس سے بعض اوقات نفس کو عجب بھی پیدا ہوا جسکے ساتھ ہی ساتھ لاحول ولاقوۃ اور اعوذ باللہ سے دفع کیا گیا اور اپنے معائب کا اظہار اور عدم قدرت سابقہ کا استحضار کیا گیا جس سے عجب بالکل دفع ہو گیا۔

جواب۔ یہ مفہوم غلط سمجھا گیا جس کا مبنی قیاس غیر الاختیاری علی الاختیاری ہے۔ تکلم اختیاری ہے۔ اس میں اسباب مذکورہ مانع ہوں گے اور علم بہذا المعنی غیر اختیاری ہے اس مین وہ امور مانع نہ ہون گے بلکہ قرب مع المبدء الفیاض اس کے انکشاف کا زیادہ سبب ہے۔

۳۰ تیسوان غریبہ در رفع شبہ غلبہ حب نبوی بر حب الٰہی

حال۔ دیگر یہ عرض ہے کہ جسوقت حضور صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام مبارک احقر کے سامنے لیا جاتا ہے تو فوراً بدن مین لرزہ سا پیدا ہو جاتا ہے اور درود مبارک فوراً زبان پر آجاتا ہے اور بہت دیر تک رہتا ہے اور یہ حالت ہوتی ہے کہ اگر (نعوذ باللہ) مین قصداً درود شریف نہ پڑھنا چاہوں تو اسپر بالکل قدرت نہین ہوتی اور جسوقت خدا تعالیٰ کا نام مبارک لیا جاتا ہے تو محسوس بھی نہین ہوتا یہ تعدی فی الدین تو نہیں ہے اگر ہے تو کیا علاج ہے

تحقیق۔ اس مین طبعاً مذاق مختلف ہے بعض پر آثار حب حق کے غالب ہوتے ہین اور بعض پر آثار حب نبوی کے غالب ہوتے ہین اور چونکہ دونون محبتون مین تلازم ہے لہذا دونون مذاق مقبول و محبوب ہین صرف لون کا اختلاف ہے حقیقت دونون جگہ محفوظ ہی جو کہ مقصود ہے اسواسطے کچھ تردد نکرین نہ یہ تعدی ہے نہ اسکے علاج کی ضرورت ہے مبارک حالت ہے جب اس کا غلبہ ہو اسی کا اتباع کرنا چاہئے۔ البتہ اعتقاد عقلی امر اختیاری ہے اُس کا تعلق واجب اور ممکن کے ساتھ بالذات و بالعرض

ہونے مین متفاوت ہونا چاہئے۔ والسلام۔

۳۱ اکتیسوان غربیہ در رفع شبہ زیادت جمعیت در نفل بہ نسبت فرض

حال۔ نماز مین بمقابلہ فرض کے سنت مین اور بمقابلہ سنت کے نفل مین اطمینان اور دلبستگی زیادہ ہوتی ہے اور یہ امر اختیاری نہین۔ یہ معاملہ برعکس معلوم ہوتا ہے اس طرف توجہ کی ضرورت ہے یا نہین۔
تحقیق۔ نمازوں کے انواع مین جو تفاوت لکھا ہے میرے نزدیک یہ امر طبعی ہے طبیعت کی خصوصیت اس کا سبب ہے منشا اس کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض نفوس کی خاصیت ہے کہ لزوم اُن پر گراں ہوتا ہے اور عدم لزوم کی صورت مین بوجہ بشاشت کے اُن کو کام سہل ہوتا ہے اور بعض طبیعتون کی طبعی خاصیت یہ ہے کہ لزوم میں تو انکو آسانی ہوتی ہے اور اختیار دیدینے مین تساہل ہوتا ہے اور دونون بوجہ طبعی ہونیکے غیر مذموم ہین اگرچہ باعتبار اثر کے دوسرا مذاق اچھا معلوم ہوتا ہے بہر حال اس کی فکر مین نہ پڑیئے۔ والسلام۔ تربیت حصہ پنجم ص ۲۶۳

اکتیسوین غربیہ کا تتمہ

حال۔ دوسری عرض یہ ہے کہ ہر رات عشا کے بعد جب سونے لگتا ہون بلکہ شام ہوتے ہی دل مین بہت شدت کیساتھ یہ خواہش ہوتی ہے کہ یا اللہ تہجد کا وقت کب آوے اور جب آخر شب کو حضرت کی برکت سے اور اللہ پاک کی مدد سے اُٹھکر وضو مسواک کرنے لگتا ہون تو دل مین بہت خوشی پیدا ہوتی ہے اور جی چاہتا ہے کہ بہت جلدی نماز شروع کرون اور جب نماز مین کچھ جہر سے قراءت شروع کرتا ہون تو دل چاہتا ہے کہ ساری رات نماز پڑھون لیکن اسکے ساتھ ہی ذکر کے لئے اُدھر سے دل مین الگ ایک کشش ہوتی ہے تو گو یا دل کو سمجھا بجھا کر نماز کو ختم کر کے ذکر شروع کرتا ہون۔ دن مین بھی یہ خیال رہتا ہے کہ تہجد کا وقت کب آوے اس خوشی ہونے پر میرے اندر یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ تہجد اور ذکر مین جتنی خوشی محسوس ہوتی ہے اور فرضیات مین اُتنی خوشی نہیں ہوتی ہاں پہلے کی حالت کی نسبت آجکل فرضیات مین بھی کچھ لذت محسوس ہوتی ہے لیکن تہجد کی نسبت کم۔

تحقیق - فرض مین تو دوسری شق یعنی ترک کا اختیار ہی نہیں اور تہجد میں اس شق کا بھی اختیار ہے - باوجود اس کے فعل کی توفیق ہونا اس مین انعام حق کا زیادہ مشاہدہ ہے اسلئے اس مین زیادہ فرحت ہوتی ہے - اور ایسی فرحت مطلوب ہے - قل بفضل اللہ وبرحمتہ فبذلک فلیفرحوا - گو دوسرے اعتبار سے توفیق فرض میں زیادہ انعام ہے تو کبھی ایک اعتبار کا اثر طبیعت پر غالب ہوتا ہے کبھی دوسرے کا اور یہ غیر اختیاری امر ہے -

بتیسواں غریبہ در تحقیق توحد و تعدد نسبت باطنہ ۳۲

سوال - اکثر بزرگوں کو متعدد سلاسل سے اجازت حاصل ہوئی ہے تو کیا ان حضرات کو متعدد نسبتین مثلاً نسبت چشتیہ و نقشبندیہ مجیزین سے حاصل ہوئی تھین یا محض اجازت ہی ہوئی تھی اور متعدد نسبتون کا ایک شخص مین جمع ہونا ممکن ہے اسی طرح ایسا شخص جس کو متعدد سلاسل سے اجازت ہے جس شخص کو اجازت دے تو اسکو بھی متعدد نسبتیں حاصل ہونا چاہئین لیکن حضرات چشتیہ مین آثار دیگر سلاسل کے نہین معلوم ہوتے اور اگر ہین تو کس طرح تعدد نسب کا حال معلوم ہو سکتا ہے

جواب - نسبت ایک حقیقت واحدہ ہے اختلاف استعداد سے اس کے الوان مختلف ہوتے ہین جس مین چشتیت وغیرہ کی خصوصیت نہیں - ممکن ہے کہ ایک چشتی اور ایک نقشبندی کی نسبت ایک لون کی ہو اور ممکن ہے کہ دو چشتیوں کی نسبت کا لون مختلف ہو اسی طرح اختلاف اوقات سے اس لون مین اختلاف ہو سکتا ہے پس صاحب اجازت کیلئے نسبت کا حصول شرط ہے خواہ اس کا لون کچھ ہی ہو اور خواہ مجیز اور مجاز کے الوان بھی مختلف ہون اس تحقیق کے بعد کوئی اور سوال متوجہ نہین ہوتا -

تربیۃ حصہ ہفتم ص۳

تینتیسواں غریبہ در اجتماع تواضع و بغض فی اللہ ۳۳

سوال - ایک سوال معروض خدمت ہے اسکے جواب سے بھی سرفراز فرمائین - فتوح الغیب مین تحریر فرماتے ہین تواضع کی حقیقت میں - ھو ان لا یلقی العبد احداً من الناس الا یرای لہ الفضل علیہ

اور آگے فرماتے ہین خواہ جاہل ہو یا فاسق ہو یا کافر ہو کسی سے اپنے کو بہتر نہ سمجھے۔ سو اولاً تو یہ عرض ہے کہ بندہ نے جو اپنے آپ کو دیکھا تو میرے اندر بالکل یہ صفت نہین پائی جاتی۔ سو نہایت ادب کے ساتھ استدعا ہے کہ حضور بندہ کے واسطے دعاء فرماوین اور کوئی آسان تدبیر ایسی تحریر فرماوین جس سے بسہولت یہ صفت حاصل ہو جاوے اور کبر وعجب کا نام نہ رہے ثانیاً یہ گذارش ہے کہ تواضع کا مقتضا تو یہ ہے کہ ہر ایک کو بہتر سمجھا جاوے اور اُس کے ساتھ نرمی کیجائے اور بغض فی اللہ کا مقتضا یہ ہے کہ عاصی کو بُرا سمجھا جائے اور اُسپر سختی اور خفگی کیجائے سو دونوں کیسے جمع ہوون

جواب۔ اچھا بُرا سمجھنا درجہ احتمال مین کافی ہے یعنی یہ سمجھے کہ گو اس وقت ظاہراً یہ شخص ہم سے کمتر ہے لیکن ممکن ہے کہ اسی وقت اس کے باطن مین کوئی خوبی ہم سے زیادہ ہو یا مآل مین یہ ہم سے اچھا ہو۔ پس اس کا یہ اثر ہوگا کہ اپنے کو یقیناً افضل نہ سمجھے گا اور دفع کبر کیلئے اتنا کافی ہے اور اس طرح سے احتمالاً کسی کو اچھا سمجھنا مستلزم نرمی والفت کو نہین کیونکہ ممکن ہے کہ جس شخص کا مآل مین ہم سے اچھا ہونا محتمل ہو بالفعل اُس کی کوئی ایسی حالت ہو کہ اُسپر نظر کرکے شریعت سے ہم اُس کو مبغوض رکھنے کے مامور ہون تو ان دونون مین کیا تنافی ہوئی اور اس احتمال کا استحضار عجب و کبر کو دفع کرے گا

تربیت حصہ ہفتم ص۱

۳۴ چونتیسواں سوال غریبہ در نیت ایصال ثواب بارواح بزرگان

سوال۔ حضرت حاجی صاحب قدس اللہ سرہٗ و دیگر بزرگان دین جن کے متبرک نام نامی شجرہ مین درج ہین اگر کبھی کبھی ان حضرات کو ایصال ثواب بذریعہ طعام غربا و مساکین یا زر نقد بطور امداد غربا و مساکین کے پھونچادیا کرون اس مین کوئی خاص طور پر اہتمام یا کسی مہینہ یا تاریخ کی قید نہ رکھون گا بلکہ جب حق تعالیٰ توفیق عطا فرمائین۔ طریقہ مذکورہ بالا مین کوئی حرج تو نہین ہے۔ اور اگر اس مین کسی مفاسد یا کسی ناجائز امر کا احتمال ہو تو جس طور سے حضور والا ارشاد فرمائیں وہی طریقہ عمل مین لاؤن

جواب۔ موجب ثواب ہے مگر یہ نیت نہ ہو کہ اس عمل سے ان کی ارواح طیبہ سے فیض ہوگا گو باطنی ہی سہی۔

تربیت حصہ ہفتم ص۲۸

۳۵ پینتیسوان غریبہ در حل بعض اشعار مثنوی موہمہ علم محیط وعدم رد دعاء اولیاء

سوال۔ کیا فرماتے ہین علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ مین کہ جو مندرجہ ذیل ہے۔ کتاب حکایات الصالحین مین اولیاء اللہ کی شان مبارک مین جناب مولانا معنوی صاحب کے یہ ابیات درج ہین۔

بندگان خاص علام الغیوب | درجہان جان جواسیس القلوب

آنکہ واقف گشت براسرار ہو | سر مخلوقات چہ بود پیش او

اور دوسری جگہ مصنف صاحب یہ کہتے ہین اللہ اللہ۔ اللہ والون کی کیا عظمت اور حشمت ہو کہ

برترند از عرش وکرسی وخلا | ساکنان مقعد صدق خدا

پاسبان آفتاب اند اولیا | در بشر واقف ز اسرار خدا

دوسری جانب انبیاء کرام علیہم السلام کے حالات پر غور کرنے سے یہ باتین ذہن نشین ہوتی ہین کہ انکو امور غیبی سے صرف اتنی ہی واقفیت ہو سکتی تھی جتنی کہ خود خدائے تعالیٰ بذریعہ وحی والہام انپر منکشف فرماتا تھا۔ ثابت ہو کہ یوسف علیہ السلام کی گمشدگی سے اُن کے والد محترم علیہ السلام کے دل ودماغ پر ایک سخت صدمہ ہوا تھا بلکہ روتے روتے اُنکی آنکھیں بھی سفید پڑ گئین تھین اور آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کو جو حضرت صدیقہ رضی پر بہتان کے بارہ میں نزول وحی تک سخت تردد وفکر ہوتی تھی۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ فرش سے عرش تک اور اسرار خدا سے واقف کار ہوتے تھے تو شبہ اس امر کا متوہم ہوتا ہے منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہذا مع خلاصہ تشفی فرمائیے

جواب۔ مُراد مولانا کی بعض اسرار ہین اور مقصود انپر رد ہے جو اولیاء کیلئے اسکو بھی مستبعد سمجھتے ہین فزال الاشکال۔

سوال۔ اور اسی کتاب مین یہ تحریر ہے کہ اولیاء اللہ کی دعاء رد نہین ہوتی بلکہ اسی وقت قبول ہوتی ہے فی الحقیقت اولیاء اللہ کی دعا مانند تیر ہدف ہے مگر جبکہ حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے فرزند کے لئے بارگاہ ایزدی مین دعا کی تھی تو خداوند کریم سے یہ الہام ہوا یا نوح انہ لیس من اھلک انہ عمل غیر صالح۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جبکہ اولیاء اللہ کی دعاء غیر ایمان اور بد کردار آدمی کے حق مین بھی قبول ہوتی ہے تو اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ منقصت شان نبوت متصور ہوتی ہے لہذا تشفی

فرمائیے **جواب** - اس میں بھی وہی تقریر ہے فزال الاشکال -

ف - اسیطرح مولانا نے جواولیا کی شان مین فرمایا ہے ؎

بانگ مظلومان زہر جا بشنوند سوئے او چون رحمت حق میدوند

اور اس سے ایہام ہوتا ہے اُن کے لزوم ودوام کشف کا - اس کی توجیہ مین بھی مثل سابق کہا جاوے کہ یہاں محط فائدہ زہر جا نہین ہے بلکہ بشنوند ہے یعنی ان کو توجہ مین دریغ نہین ہوتا خواہ طالب قریب ہو جس سے سماع بلا واسطہ ہو سکے خواہ بعید ہو جس سے سماع بواسطہ ہو اور میدوند کا بھی یہی محمل ہے -

چھتیسواں ۳۶ غریبہ در ادائے زکوۃ بہ نوٹ

سوال ۱ - زکوۃ مین نوٹ دینے سے زکوۃ ادا ہو جاتی ہے یا نہین - اسی طرح دوسری رقوم واجب التملیک مثل فدیہ صوم وصلوۃ وغیرہ -

جواب ۱ - چونکہ وہ مال نہین محض سند مال ہے اسلئے نوٹ دیئے سے زکوۃ ادا نہین ہوتی - اور یہی حکم ہے دوسری رقوم واجب التملیک کا بلکہ ان صورتون سے زکوۃ وغیرہ ادا ہو جاتی ہے - (الف) یا تو خود مسکین کو نقد دے یا کوئی چیز از قسم مال اتنی قیمت کی دے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوۃ غیر جنس سے بھی ادا ہو جاتی ہے اور (ب) یا مسکین کو نوٹ دیا اور اُس مسکین نے اُس کو نقد یا کسی جنس کے بدلے فروخت کر کے اُس نقد یا جنس پر قبضہ کر لیا اب قبضہ کیوقت زکوۃ وغیرہ ادا ہو گئی اور اگر یہ دونوں صورتیں نہوئیں مثلاً اُس مسکین کے پاس سے وہ نوٹ ضائع ہو گیا یا اُس نے اپنے قرض مین کسی کو دیدیا ان صورتون مین زکوۃ ادا نہین ہوئی - ۵ رصفر ۱۳۳۷ھ

سوال ۲ - اگر کسی مسکین کو زکوۃ وغیرہ مین نوٹ دیدیا اور اُس نے اُس کا نقد یا جنس لیکر قبضہ کر لیا - مگر نوٹ لینے والے نے اُس نوٹ پر بٹہ لیا مثلاً فی روپیہ ایک پیسہ اور اسی طرح اگر کسی مدرسہ میں دیا اور مہتمم نے اُس کو نقد کر کے کسی مستحق طالب علم کو دیا اور نقد کرنے کیوقت اسی طرح بٹہ لگا تو آیا زکوۃ مین پورا روپیہ ادا ہوا یا پیسہ کم روپیہ اور اگر اپنے روبرو ایسا نہوا مگر معلوم ہے کہ جہاں نوٹ بھیجا ہے وہاں ایسا ہوا ہو گا تو احتیاط کی بات کیا ہے -

جواب ۲ - اس صورت مین پیسہ کم روپیہ ادا ہو گا - ایک پیسہ مثلاً اس شخص کو اور زکوۃ مین کسی

مسکین کو دیدینا چاہئے۔ اسی طرح جب قرائن سے اپنی غیبت میں بٹہ لگنا معلوم ہو تب بھی فی روپیہ مثلاً ایک پیسہ اور بھی مسکین کو دیدے۔ ۵ صفر ۱۳۳۷ھ

سوال۔ الامداد ماہ صفر المظفر ۱۳۳۷ھ نوٹ کے متعلق ایک مضمون چھپا ہوا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ مال نہیں ہے اور اُس سے زکوۃ ادا نہیں ہوسکتی۔

نمبر ۱۔ تو اب یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جس کے پاس سوائے نوٹ کے کچھ نقد نہین ہے اُس کے اوپر سال گذرنیکے بعد زکوۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔

نمبر ۲۔ اسی طریقہ سے یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے کہ اگر زکوۃ مین نقد روپیہ بذریعہ ڈاک روانہ کیا اور مرسل الیہ کو روپے کی عوض نوٹ ملے تو زکوۃ ادا ہوگئی یا نہین

نمبر ۳۔ بہشتی زیور میں یاد پڑتا ہے کہ جنابنے تحریر فرمایا ہے کہ نوٹ کو کمی زیادتی مین نہیں نیچ سکتے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نوٹ اور روپیہ ایک چیز ہے۔

نمبر ۴۔ تو اس صورت مین نوٹ زکوۃ مین بھی ادا ہوسکتا ہے اور زکوۃ بھی نوٹ پر واجب ہوسکتی ہی

نمبر ۵۔ آجکل چونکہ رمضان مین زکوۃ دینے کا وقت آیا ہے اور یہاں لوگوں کے پاس اکثر نوٹ ہیں نقد روپیہ نہین ہے تو اس صورت مین کیا کرنا چاہئے۔

الجواب

نمبر ۱۔ یہ شبہ غلط ہے اسلئے کہ یہ نوٹ جس روپے کی سند ہے وہ تو مال ہے جو بذمہ گورنمنٹ قرض ہے اُسپر زکوۃ واجب ہے۔

نمبر ۲۔ جب وہ اس نوٹ کو نقد بنا کر قبضہ کرلیگا اُس وقت زکوۃ ادا ہوگی۔

نمبر ۳۔ یہ معلوم ہونا غلط ہے کمی بیشی کے ناجائز ہونے کی بنا یہ نہیں ہے کہ دونوں ایک حکم میں ہیں بلکہ اس کی بنا یہ ہے کہ یہ کمی بیشی حوالہ میں بھی درست نہیں اور نوٹ کا معاملہ حوالہ ہی۔

نمبر ۴۔ یہ تفریع غلط ہے جیسا اوپر معلوم ہوا۔

نمبر ۵۔ یہ کرنا چاہئے کہ خود اگر دین تو اول اُس نوٹ کو نقد بنا دین اور وہ نقد مساکین کو دین یا یہ کرین کہ اُس نوٹ کا کپڑا یا غلہ خریدین اور وہ کپڑا یا غلہ زکوۃ مین دین یا ایسا کرین کہ جس مسکین کو مثلاً دس روپیہ کا نوٹ دینا چاہین اُس سے کہین کہ تو کہین سے دس روپیہ نقد لے آ جب وہ لا دے

تو اُس سے کہین کہ تو اس روپے کے عوض ہمارا یہ نوٹ خرید لے جب اس خرید کی رو سے اس زکوٰۃ دینے والے کے پاس نقد روپیہ آجاوے تو وہ نقد روپیہ اُس مسکین کو دیدین پھر وہ اپنا قرض خواہ نوٹ سے ادا کر دے خواہ نقد سے ادا کر دے۔ دوسرے شخص کے ذریعہ سے ادا کرین تو ایسے شخص کو وکیل بناوین جو ان طریقون کو سمجھتا ہو اور اُن کے ذریعہ سے ادا کر دے۔

(نوٹ) یہ مین نے بہت واضح کر کے لکھا ہے مگر میرا گمان یہ ہے تا وقتیکہ آپ کسی عالم سے اس خط کو زبانی نہ سمجھ لین سمجھنے مین غلطی ہو گی۔ ۲۰ رمضان ۱۳۳۷ھ

۳۷ سینتیسوان غریبہ در حل اشکال زیادت انجذاب الی الشیخ بہ نسبت انجذاب الی الرسول صلے اللہ علیہ وسلم

حال۔ یہ امر قابل گذارش ہے کہ احقر کو بفضلہ تعالیٰ کا خیال لگا رہتا ہے اور ادھر کشش بھی رہتی ہے۔ اسی طرح جناب والا کا لیکن نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم کا تو اکثر اوقات خیال نہیں رہتا اور نہ ادھر کشش رہتی ہے اور کبھی زیارت سے مشرف نہوا اور نہ چنداں اس کی جستجو ہے۔ زیارت کے نہونے پر چنداں حسرت نہیں لیکن اس کی تلاش و جستجو نہ ہونے پر البتہ بیحد غم اور حسرت ہے غرضکہ جیسے اور لوگون کو بالطبع اس کا خیال ہے احقر کو نہین۔

تحقیق۔ بالکل غلط وہم ہے اگر حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم عالم ظاہر مین تشریف رکھتے تو کیا اس دوسرے اشتیاق سے زیادہ نہ ہوتا یا اگر یہ دوسرے اشتیاق والا عالم ظاہر مین نہوتا تو کیا اُس کی قبر کا اشتیاق قبر نبوی سے زیادہ ہوتا۔ موازنہ کا یہ طریقہ ہے۔

اڑتیسوان غریبہ در تحقیق بسملہ یا ترک آن در ابتداء سورۂ توبہ

سوال۔ سیدی و مولائی دام ظلکم العالی۔ السلام علیکم۔ عرض یہ ہے کہ جناب نے ترک بسملہ کو اگر ابتداء تلاوۃ براءۃ سے ہو اغلاط العوام مین داخل کیا ہے اور مکررہ مین ہے واجمع القراء علی ترك البسملة فی اول براءة سواء ابتدأ بها او وصلها بالانفال۔ ایسا ہی شاطبیہ مین ہے لہذا جناب کے قول اور مکررہ میں جو صورت تطبیق ہو تحریر فرمائیں ؟

یہ جواب گیا

واقع میں ان دونوں قولوں میں تطبیق نہیں ہوسکتی مگر یہ مسئلہ فن قراءت کا نہیں اسلئے میرے نزدیک اس میں قاری کا قول حجت نہیں۔ قواعد فقہیہ کا مقتضا میرے نزدیک وہی ہے جو میں نے لکھا ہی واللہ اعلم۔ بعد تحریر سطور ہذا ایک وجہ تطبیق کی جو مجھکو بہت لطیف معلوم ہوتی ہے خیال مین آگئی وہ یہ کہ ابتداء بسورہ توبہ مین بسم اللہ پڑھنے کی دو حیثیتین ہیں۔ ایک حیثیت ابتداء بمطلق القراءۃ کی دوسری حیثیت ابتداء بالسورۃ کی پس اغلاط العوام مین اول کا اثبات ہے اور نکرہ وشاطبیہ مین ثانی کی نفی ہے فلا تعارض واللہ اعلم

انتالیسوان غریبہ[۳۹] در تحقیق تکرار اسم جلالہ مفرداً

سوال۔ نسیم الریاض شرح شفاء قاضی عیاض مصنفہ شہاب الدین خفاجی مین ایک استفتاء اور اُس کا جواب اور جواب الجواب درج ہے اُس کو پیش نظر حضور انور کر کے کچھ عرض کرتا ہے۔

وههنا بحث وهو انه قيل ان ذكر الله بتكرير الجلالة بدعة لا ثواب فيها قال الحطابي في شرح مختصر الشيخ خليل سئل العز بن عبد السلام عمن يقول الله الله مقتصراً على ذلك هل هو مثل سبحان الله والله اكبر ونحوه فاجاب بانه بدعة لم ينقل مثله عن احد من السلف وانما يفعله الجهلة والذكر المشروع لابد فيه كله من ان يكون جملة مفيدة والاتباع خير من الابتداع ونحوه ما افتى به البلقيني في قوم لا يزالون يقولون محمد محمد كثيرا ثم يقولون في آخره مكرم معظم فاجاب بانه ترك ادب وبدعة لم تنقل ولا يثاب فيها وكذا قولهم على محمد وتابعه عليه كثير من العلماء (قول القائل الشهاب) ما ذكره في اسم النبي صلى الله عليه وسلم مكرراً من كونه بدعة ظاهر

لانه مع كونه لم يتعين بمثله داخل في ما نهي عنه بقوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا۔ كما سيأتي مثله ولم يرد تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم الا بالدعاء له والصلوة والسلام عليه فلو عظم بمثل ذلك كان مراغما للسنة ولو ذكر احو

ملے اس مضمون کو بچاسوین حکمت مین بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

باسمه زجره واهانه فما بالك باشرف الخلق واعظمهم و اما ذکر الله تعالیٰ فقد ورد الامر به ووعد ذاکره بالثواب فی آیات واحادیث لا تحصے کقوله الذاکرین الله کثیرا والذاکرات وفی حدیث القدسی من شغله ذکری عن مسئلتی اعطیته افضل ما اعطی السائلین الی غیر ذلك مما لا یحصے ولم یقید بقید علی ان الذاکر قصده التعظیم و التوحید فهو اذا قال الله ملاحظا لمعناه فکانه قال معبودی واجب الوجود مستحق لجمیع المحامد ولم یزل اهل الله من العلماء والصلحاء یفعلونه من غیر نکیر وکان الاستاذ البکری یفعله ویقول استغفر الله مما سوی الله وکل شیء یقول الله وفی مجلسه اجلة العلماء والمشائخ وهذا هو الحق وقد صنف فی رد مقالة ابن عبد السلام هذه عدة رسائل رأیناها وممن صنف فیها القطب القسطلانی والعارف بالله المرصفی والشیخ عبد الکریم الخلوتی وبه افتی من عاصرناه اللهم احشرنا فی جملة الذاکرین ولا تجعلنا من الغافلین اھ ص۱۳۵ ج۲

بندہ کی عرض یہ ہے نہ بطور شبہ بلکہ بطور انما شفاء العی السوال کہ جن آیات اور احادیث مین فضیلت ذکر اللہ وارد ہے منہا ما ذکرہ الشہاب۔ یہ اگرچہ مطلق ہیں مگر اس مطلق کو صاحب شرع نے اوقات اور حالات و دیگر قیود کی ساتھ ضرور مقید فرمایا ہے اذکار اور ادعیہ مین ذرا ذرا سے تغیر پر صاحب شرع اور اُن کے جانشینون نے متنبہ فرمادیا ہے بنبیك الذی ارسلت کی جگہ مین برسولك پر انکار فرمایا۔ ایک شخص نے چھینکنے کے بعد السلام علیکم کہا اسپر ابن عمر رضؓ نے متنبہ فرمایا ما ھکذا علمنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور امام بخاری نے ص۹۴۸ مصطفائی مین جو حدیث فضل ذکر اللہ تعالیٰ مین روایت کی ہے اُس سے بھی صاف ظاہر ہے کہ ذکر اللہ سے خاص ذکر مراد ہی حیث قال یسبحونك ویکبرونك ویحمدونك ویمجدونك الی قوله یسئلونك الجنة والی قوله یتعوذون بعد قوله یلتمسون اهل الذکر فاذا وجدوا قوما یذکرون الله تنادوا هلموا الخ اور تتبع احادیث سے احقر کو معلوم ہوا گو بندہ کو اسپر اطمینان نہیں کہ حضور نے اصول دعاء کو ثنائے باری اور سوال کے اندر محصور فرمادیا ہے ثنا جیسے تسبیح تحمید تہلیل تکبیر حوقلہ ہے اور سوال یا تو سوال ما ینفعه ہے یا التعوذ عما یضرہ ہی جسکے شعب مین استغفار اور صلوۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی

اور تبرك باسمائہ الحسنیٰ تنا مین داخل ہے اور یہ بحذف اجزاء جمل مفیدہ ہین یا بصورت خبر یا بصورت انشاء۔ اور بندہ ناچیز کی نظر مین کہین تکرار اسم ذات بصورت افراد نہین گذرا۔ ایک حدیث مین اللہ اللہ ربی لا اشرك بہ شیئا ہے وہ بھی جملہ مفیدہ ہے اور حضرت سید کائنات کا ذکر اللہ کو ان الفاظ ماثورہ مین بیان فرمانا اور کہین تکرار اسم ذات کا بصورت افراد بیان نہ فرمانا عز بن عبد السلام کا ضرور مؤید ہے ورود اثر اور بات ہے اور استنباط اور بات ہے ہان اگر تکریر جلالہ کو بحذف حرف ندا اختیار کیا جائے تو ممکن ہے جملہ ہو مگر سنت سے جب بھی ثابت نہین اور شراح حدیث نے قاطبۃ ذکر اللہ سے الالفاظ التی وردد الترغیب فی قولها ذکر کیا ہے فی فتح الباری والمراد بذکر اللہ ههنا الاتیان بالالفاظ التی وردد الترغیب فی قولها والاکثار فیها وقد یطلق ذکر اللہ ویراد بہ المواظبۃ علی العمل بما اوجبہ اللہ تعالیٰ او ندب الیہ کقراءۃ القرآن و قراءۃ الحدیث ومدارسۃ العلم والتنفل بالصلوٰۃ الخ پس اخیر مین گذارش ہے کہ حضرات چشتیہ رحمهم اللہ تعالیٰ کے یہاں جو اسم ذات کا وظیفہ معمول ہے اُس کا کیا حکم ہے کیا یہ ممکن نہین ہے کہ یہ طریقہ یون رواج پاگیا ہو کہ نفی و اثبات کرتے کرتے بعضے بزرگون نے صرف الا اللہ پر اکتفاء کیا اور پھر بوجہ ورود تجلیات کے الا بھی غائب ہوگیا۔ رہ گیا فقط اللہ بہر حال جو کچھ ہو بندہ نے عرض کردیا جو کچھ ارشاد ہو بالراس والعین ہے۔

الجواب۔ توجیہ ابتداء تو وہی اقرب ہے جو آخر خط مین لکھی ہے۔ باقی دلیل مشروعیۃ کی اگر نقل جزئی نہین ہو اور حدیث لا تقوم الساعۃ حتی لا یقال فی الارض اللہ اللہ کو نقل جزئی نہ مانا جائے تو نقل کلی یا استنباط کے دعوی کی ضرور گنجایش ہے کما نقل عن کثیر من الاکابر فی السوال اور اس دعوی مین اختلاف مضر نہین کشأن سائر الاجتهادیات اور استنباط بھی ثبوت بالنص ہی کی ایک فرد ہے۔ فان القیاس مظهر لا مثبت اور گو اس صورت مین اس طریق ذکر کو طریق منقول صریح سے مفضول کہا جاویگا لیکن عارض نفع خاص کے سبب (کہ وہ دفع وساوس وجمع خواطر ہے جو کہ مشاہد ہے) بعض کیلئے اسکو عملاً ترجیح دیجاسکتی ہے جیسا کہ ایسے ہی مصالح کے سبب ذکر جلی کو ذکر خفی پر کہ دلائل سے اُس کا افضل ہونا ثابت ہے اسی طرح اعلان صدقہ کو اخفاء صدقہ پر بعض کیلئے عملاً راجح ہونیکو فقہاء نے لکھا ہے اور اگر اس کو مستنبط بھی نہ کیا جاوے

جیسا ابن عبد السلام کی رائے ہے مگر تاہم منہی عنہ بھی نہیں اور مشاہدہ سے اس کا جمع خواطر میں جوکہ مامور بہ ہے معین ہونا معلوم ہے پس مثل دیگر تدابیر امور مطلوبہ شرعیہ کے یہ بھی مطلوب ہوگا دلو لغیرہ - اور گو لقت یہ حرف ندا سے اچھی توجیہ ہے مگر غالباً تاویل القول بما لا یرضی بہ قائلہ میں داخل ہے اور نبیلیٹ کی تغیر پر انکار نہی نہیں ترک اولیٰ پر انکار ہے اور ابن عمرؓ کا انکار تغییر موظف پر ہے اور یہاں تکرار حیلالہ کیوقت کوئی ذکر موظف نہ تھا - پس ان دونوں کو مبحث سے مس نہیں - ۶ر جمادی الاخری ۱۳۳۷ھ

چالیسواں غریبہ در تحقیق مشروعیۃ یا عدم مشروعیۃ مباہلہ

سوال - عرض ہے کہ جماعت ..... کے اشتہار مباہلہ کے جواب میں اشتہار مباہلہ طبع کیا گیا اور بھیجا گیا جو حضرت کی خدمت میں بھی روانہ کیا گیا ہے کل سے جواب مطبوع پہونچا آج اس کا جواب مولوی ... صاحب نے لکھا کاپی لکھی جارہی ہے کل طبع ہوکر انشاء اللہ تعالیٰ روانہ ہوجاویگا اب حضرت کی رائے اور توجہ اور دعا کی ضرورت ہے -

جواب - پہلا اشتہار پہونچ گیا دوسرے کا انتظار ہے دل وجان سے دعاء کرتا ہوں کہ حق تعالیٰ بین غلبہ اہل حق کو دے کہ سب دیکھ لیں - آمین - رائے جو دریافت فرمائی ہے تو مجھکو اکابر کے سامنے رائے دینے کی کیا لیاقت ہے مگر امتثالاً للامر جو کچھ سرسری نظر سے ذہن میں حاضر ہوا عرض کرتا ہوں میرے خیال میں اس کی تحقیق بھی ضروری ہے کہ آیا مباہلہ اب بھی مشروع ہے یا نہیں - اور یہ کہ اس کا اثر متعین کیا ہے اور اُس اثر کے یقینی ہونے کی کیا دلیل ہے اُس کی تحقیق اسلئے ضروری ہے کہ اگر اس مباہلہ کا کوئی موعود یقینی اثر متعین نہوا اور ممکن ہے کہ اُس کے بعد اتفاقی طور پر اہل حق کو کوئی ابتلا پیش آجاوے تو عام دیکھنے والوں کو التباس نہوجاوے جس سے اور الناظر رہو اور اگر ایسا ہو تو اُس کے جواب کیلئے کس طرح تیار رہنا چاہئے - اور اگر اس کا کوئی اطمینان کسی دلیل یقینی سے نہو تو مباہلہ کی درخواست میں بجائے مباہلہ کے اُس صحیح تحقیق کو جواب میں کیوں نہ پیش کردیا جائے جو کہ دلیل سے ثابت ہو گو لوگوں نے اس کی مشروعیۃ پر آیۃ لعان سے استدلال کیا ہے مگر وہاں تو نتیجہ تفریق ہے اور یہاں جس نتیجہ کی توقع ہوسکتی ہے اُسکے ترتب کی کوئی دلیل ہونا چاہئے اسلئے

اس کا اسپر قیاس مع الفارق ہے۔

اکتالیسوان۴۱ غریبہ در دفع شبہ تنافی درمیان تعذیب موبد کافر و درمیان شان اُلوہیت حق

سوال۔ یہ شبہ پنجاب مین جن دنون خاکسار وہان تھا اُٹھا تھا کہ جہنم سزا کیلئے ہے یا تعذیب صرفہ کیواسطے۔ صورت اول مین جہنم جہنمی کے حق مین ایسا ہی ہے جیسے سونے کے حق مین بھٹی۔ اور صورت ثانی مین شان الٰہیت کے مخالف کہ وہ نقائص عناد وغیرہ سے منزہ اور پاک ہے۔ خیر مین نے وہی اجوبہ اہل سنت کو پیش کیا ماننے والون نے مانا۔ یہی شبہ اکبر بادشاہ جلال الدین کے عہد مین پیدا ہوا تھا اور جلیل القدر علماء بھی جمع ہوئے تھے ابو الفضل شق اول وہان کا فیصلہ نقل کرتے ہیں اور خفیف سا اشارہ آیت استثناء مذکور الصدر کی طرف کرتے ہین۔ اور ابو موسی اشعریؒ کے عہد مین بھی یہی شبہ دورہ کر چکا ہے جواب پنجاب مین چکر لگا رہا ہے۔ اگر تصدیعہ نہو تو شبہ ہذا پر بھی کچھ لمحہ توجہ مبذول فرما کے ممنون و مشکور کیجئے۔ ورنہ بنظر مصلحت تو حتی الامکان اخفاء ضروری ہے مگر چونکہ جب یہ اشکال بروز کر چکا تو توجہ اکابر لازم العزیمت ہو گی+

جواب۔ عبارت سوال کی کافی نہین۔ غالباً سزا سے مراد تطہیر ہے سو اگر وہ جہنمی مُومن ہے تب تو جواب اس کا باختیار شق اول ظاہر ہے اور اگر جہنمی کافر مخلد موبد ہے تو جواب اس کا باختیار شق ثانی ہے اور یہ الزام کہ وہ بوجہ نقص ہونیکے شان الوہیت کے خلاف ہے موقوف اسپر ہے کہ اُس کا نقص ہونا ثابت کیا جائے۔ اور وجہ اثبات مین یہ دعویٰ کہ یہ عناد ہے خود محتاج اثبات ہے ورنہ اسی کی کیا تخصیص ہے ایسا شبہ تو اُس سنکھیا کھانے کے اعتبار سے بھی لازم آتا ہے جو ہمیشہ کیلئے مر گیا۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ ہلاک بدون اہلاک نہیں۔ پس یہ اہلاک تطہیر ہے یا تعذیب شق اول پر بعد تطہیر زندہ کر دینا چاہئے۔ اور شق ثانی شان الوہیت کے خلاف ہے بوجہ لزوم نقص عناد وغیرہ کے۔ اور اگر کہا جاوے کہ سنکھیا کی تو خاصیت یہی ہے۔ تو ہم کہین گے کہ کفر کی بھی خاصیت یہی ہے اور ہمنے نہیں سنا کہ ابو موسی اشعری کے زمانہ مین یہ شبہ پیش ہوا تھا۔ اگر ایسا ہے تو جواب بھی تو منقول ہوگا اُسپر نظر ضروری ہے۔

بیالیسوان غریبہ در دفع اشکال ہلاکت بعضی بتوجہ بزرگان

حال ۔ مین نے اپنے ایک عریضہ مین بضمن اس مضمون کی تحقیق کی تھی کہ اکثر مشائخ کے حالات میں دیکھا گیا ہے کہ ایک توجہ مین طالب کی تکمیل کر دی ہے ۔
اُسکے جواب مین حضرت نے تحریر فرمایا یہ سب تصرفات ہین جو ایک مشاق آدمی کر سکتا ہے اُن سے ایک گونہ استعداد طالب مین پیدا ہو جاتی ہے جسکو قرب مین جو حقیقت ہے ولایت کی کچھ دخل نہین قرب یا تو موہوب ہے جیسا کہ انبیاء علیہم السلام کو یا مکسوب بالاعمال جیسا صلحاء کو اور ان تصرفات کو دونوں سے کوئی تعلق نہین ۔
اب مجھکو اُن حکایات بالا حضرت محمودؒ اور نان پز طالب کے انتقال سے یہ اشکال پیدا ہوا کہ یہ تصرفات جو بزرگان عمل مین لاتے ہین جائز بھی ہے یا نہین اگر جائز نہین تو پھر اس قسم کا تصرف باوجود صاحب بصیرت ہونیکے کیون عمل مین لایا گیا اسکی تحقیق فرماکر تشفی بخشی جاوے ۔
تحقیق ۔ جائز ہے اگر کسی ضرر کا ظن غالب نہ ہو جیسے ایک غریب کو کسی نے ایک لاکھ روپیہ دیدیا اور وہ خوشی کے غلبہ سے مر گیا مگر دینے والیکو معلوم نہ تھا اسلئے دینا جائز تھا ۔

تینتالیسوان غریبہ در دفع اشکال بر بعضے اشعار مولانا جامیؒ وصف زلیخا

سوال ۔ کتاب یوسف زلیخا مصنفہ مولوی عبدالرحمٰن جامی پڑھنا یا پڑھانا جائز ہے یا نہیں کیونکہ مولانا عبدالرحمن جامی نے بی بی صاحبہ کے وصف مین حد سے زیادہ تعریف کی ہے چنانچہ پستان کی تعریف میں کہا ہے ؎

دو پستان ہر یکے چون قبہ نور ۔۔۔ حبابے ساختہ از عین کافور
دو نار تازہ تر رستہ زیک شاخ ۔۔۔ کف امید شان ناسودہ گستاخ

اور دیگر جا مین کہا ہے ؎

شکم چون تختہ قاقم کشیدہ ۔۔۔ بنرمے دایہ ناف او بریدہ
سرینش کوہ اما سیم سادہ ۔۔۔ چو کوہ کز کمر زیر او فتادہ

وعلیٰ ہذا القیاس۔ جناب من التماس یہ ہو کہ اگر کسی بڑے زمیندار یا کسی حاکم کی بی بی کی تعریف ایسی کی جائے تو کتنا نہ وہ خشمناک ہو جائے گا۔ غور کرنا چاہیئے کہ یوسف علیہ السلام کی اتنی قدر بھی غصہ نہ ہوگا۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ ایسی مدح گو خلاف احترام ہے مگر ایسی حالت کے اعتبار سے ہے کہ اُسوقت وہ واجب الاحترام نہ تھیں یعنی حضرت یوسف علیہ السلام کے نکاح مین آنیکے بلکہ اسلام لانیکے بھی قبل۔ جس حالت کے اعتبار سے خود حق تعالیٰ نے اُن کا قصہ بادم احترام ذکر فرمایا ہے راودته التی هو فی بیتها الخ قالت ماجزاء الخ المستلزم للکذب والکید ونحوهما سوا اسکے منع کا سبب یہ عارض تو ہو نہیں سکتا البتہ اگر ایسے مضامین سے قوی شہوت کو ہیجان کا احتمال ہو تو صرف یہ مضمون نہ پڑھا وین فقط۔

چوالیسواں غریبہ در تحقیق الحاق مسجد مبنی لغرض فاسد بمسجد ضرار

سوال: بخدمت علمائے کرام نہایت مؤدبانہ عرض ہے کہ چھاونی ہذا کی آبادی اہل اسلام کے لحاظ سے ایک مسجد قدیم الایام سے کافی ووافی آباد ہے جس مین نماز پنجگانہ وجمعہ وجماعت بروقت ادا ہوتی رہے لیکن دس بارہ حضرات ساکنان چھاونی مسجد مذکور کی قدیم انتظامی حالت مین غیر ضروری تبدیلی کرنا چاہتے ہین جس پر اہل اسلام چھاونی راضی نہوئے اسی بنا پر حضرات موصوف نے عدالت مجاز مین دعویٰ دائر کیا جسپر عدالت نے بھی اُن کے خلاف رائے فیصلہ فرماکر قدیم انتظام کو جو سالہاسال سے جاری ہے بجنسہ بحال رکھنے کیلئے حکم صادر فرمایا۔ اسلئے حضرات مذکور علیحدہ ایک مسجد بنانے کی کوشش کر رہے ہین باوجودیکہ موجودہ مسجد مین اُن حضرات کو نماز ادا کرنے کیلئے کوئی شخص مانع نہین ہے اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے ایسی حالت مین ایک جدید مسجد کی تعمیر کی کوشش وہ بھی بے ضرورت محض اہل اسلام مین تفرقہ ڈالنے اور گروہ اہل اسلام کو دو فریق کرنے اور قدیم مسجد کی جماعت کو کم کر کر ویران کرنے کی نیت سے کی جارہی ہے بنابرین عرض ہے کہ یہ فعل اُن حضرات کا ازروئے قانون شریعت اسلام جائز ہے یا نہین اور بہ نیت مذکورہ مسجد بنانا داخل حکم مسجد ضرار ہے یا نہین۔ اور ایسی مسجد کیلئے کسی قسم کی مدد کرنا داخل ثواب ہے یا باعث

عذاب۔ خلاصہ جواب عطا فرمایا جاوے۔ بینوا۔ توجروا۔

الجواب جس مسجد ضرار کا ذکر قرآن مجید مین ہے وہ وہ ہے جس کی نسبت قطعی دلیل سے ثابت ہی کہ وہان مسجد ہی بنانے کی نیت نہ تھی محض صورت مسجد اضرار اسلام کے نیت سے بنائی تھی سو جس مسجد کا بانی دعویٰ نیت بنا مسجد کا کرے اور کوئی قطعی دلیل اُس کی مکذب نہو اسکو مسجد ضرار کیسے کہا جاسکتا ہی ورنہ لازم آتا ہے کہ ایسی مسجد کے انہدام اور اس مین القاء کناسہ کو جائز کہا جاوے لان الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ۔ اور اس کا کوئی قائل نہین۔ پس ثابت ہوا کہ ایسی مساجد مسجد ضرار مین تو داخل نہین البتہ خود یہ قاعدہ متقرر ہے کہ اگر طاعت مین غرض معصیت ہو جیسے مسجد بنانے سے غرض تعصب اور تفریق مذموم ہو تو اُس فعل مین عاصی ہوگا لیکن مسجد مسجد ہی ہوگی مع اپنے جمیع احکام لازمہ کے باقی اس نیت کا حال اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے دوسرون کو اس پر حکم جازم لگانا جائز نہین۔ ۱۰ ذیقعدہ ۱۳۳۸ھ

۴۵ پینتالیسوان غریبہ در تحقیقات عجیب متعلقہ وساوس

ایک صالحہ کا حال

حال۔ خادمہ کی حالت سوا دو ماہ سے حسب ذیل ہے گو یہ کیفیت ہے پُرانی مگر مذکورہ زمانہ سے اس مین شدت ہو گئی ہے۔

تحقیق۔ پھر حرج ہی کیا ہے۔

حال۔ قلب مین ہر وقت ایک خاص قسم کا جوش رہتا ہے اور بعد ذکر کرنے کے اُس جوش مین شدت ہو جاتی ہے۔ اسی جوش مین قلب کے اندر اللہ تعالیٰ کے حضور مین دل سے گستاخی کرنے کے خطرات پیدا ہوتے ہین گو کسی وقت زبان سے کوئی بُری بات نہین نکلتی نہ آجتک نکلی مگر دل مین یہ ساری حالتین گذرتی ہین جس کے اندر اپنا قصد بھی شامل معلوم ہوتا ہے۔

تحقیق۔ ہرگز نہین۔ بھلا جس چیز سے اسقدر تکلیف ہو کیا آدمی بلاضرورت اُسکو قصداً کر سکتا ہے وہ قصد نہین بلکہ قصد کا شبہ اُس سے ہو جاتا ہے کہ یہ خوف احتمال قصداً ہوتا ہے کہ کہین وہ وسوسہ اپنا تو نہین ہے اس طرح سے اُس وسوسہ کی طرف قصداً التفات ہو جاتا ہے تو وہ قصد وسوسہ لانے کے ساتھ متعلق نہین ہے بلکہ اُس کا تعلق اصل مین اُس خوف کیساتھ ہے کہ وہ وسوسہ

کہیں پہر تو نہیں ہوا اور چونکہ اُس خوف کا محل وہ وسوسہ ہے اسلئے وسوسہ کا بھی خیال آجاتا ہے جس سے شبہ ہو جاتا ہے کہ شاید وہ وسوسہ قصداً لایا گیا ہے۔ خوب سمجھ کر مطمئن رہنا چاہئیے"

حال۔ جب یہ حالت شدت کی کم ہو جاتی ہے پھر اپنی بدحالی بدطینتی قلب کی بُرائی پر رنج اور افسوس بیحد ہوتا ہے باوجود دومرتبہ حضرت کے ارشاد فرمانے کے اس کیفیت خاص کا قلع قمع نہین ہوتا۔ حضرت کے ارشاد عدم توجہ سے نفع معلوم ہوتا ہے مگر عدم توجہی کو استقلال نہین رہتا۔

تحقیق۔ واقع مین آپنے عدم توجہ پر عمل ہی نہین کیا۔ بلکہ اس عدم توجہ کو آپنے اس حیثیت سے اختیار کیا ہے کہ یہ تدبیر ہے دفع وسوسہ کی تو پھر عدم توجہ کہاں ہوئی۔ عدم توجہ کے تو یہ معنے ہین کہ اگر آئے بھی تو پروا نہ کی جائے۔ پس عدم توجہ کے بعد اس کا خیال بھی نہ ہے کہ وسوسہ کیون ہوا۔

حال۔ اس بے چینی کے سبب سے ادھر ۶ روز ۱۲ وقت کہانا نہیں کہایا صرف چار وقت مین آدھ پاؤ گھی مین شکر ملاکر کہالی اس سبب سے کہ دماغ مین خشکی نہ ہو جاوے پہلے تو کچھ بھوک معلوم ہوئی بعد کو بھوک بھی نہیں معلوم ہوئی اس کیفیت مین بعض اوقات اپنا منھ پیٹ لیتی ہون۔ سینہ پر گھونسہ مارتی ہون۔ بعض وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ میری ان قلبی حالتون کو کوئی شخص مشاہدہ کرکے اگر سخت سزا دیدے تو بہت بہتر ہو کبھی کھڑی کھڑی رہنے والے درجہ مین پہرا کرتی ہون۔

تحقیق۔ پھر عدم توجہ کہاں رہی بلکہ یہ تو پورا اہتمام ہوا بس بالکل اُس کا غم ہی نہ کرنا چاہئے مین نے جو عدم توجہ کا مشورہ دیا ہے میرا یہ مطلب نہین کہ اس سے جاتا رہے گا بلکہ مقصود یہ ہے کہ وسوسہ توجہ کی قابل ہی نہین۔

حال۔ یہ حسرت ہروقت رہتی ہے کہ ایمان ان خطرات اور حالتون سے واللہ اعلم باقی ہے یا نہین

تحقیق۔ باقی کیا معنے ترقی پر ہے البتہ آپنے اپنے ہاتھون رنج بڑھا رکھا ہے پھر اُس رنج مین شبہات بڑھا لیئے ہین پھر اُن شبہات سے قلب مین ضعف ہو گیا اور اُس ضعف سے اور شبہات مین قوت وکثرت ہو گئی۔ مگر ایمان مین نہ ضعف ہے نہ خلل بلکہ ثواب ملتا ہے۔

حال۔ حضرت سے دعا کی التجا ہے۔

تحقیق۔ بجائے دفع وسوسہ کے فہم کی زیادہ دعا کرتا ہون۔

حال۔ اور علاج کی استدعا ہے۔

تحقیق - علاج یہی ہے جو بارہا بتلاچکا ہون - اب تدبیر اور عمل آپ کا فعل ہے -

حال - اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ حضرت مدظلہ کی دعا سے مجھے نفع کامل ہوجائے گا -

تحقیق - نفع اس مین منحصر نہیں کہ وسوسہ دفع ہی ہوجائے اُس سے بڑا نفع یہ ہے کہ فہم درست ہوجائے -

چھیالیسوان ۴۶ غریبہ در تحقیق معنے حدیث لایقص الا امیر الخ

حال - ایک یہ عرض ہے کہ بندہ پیشتر وعظ نہین بیان کرتا تھا پھر ایک مرتبہ درصورت بیکاری بیان کرنا شروع کیا اس مین کچھ ملکہ بھی ہوگیا کہ رعب عوام نہ ہوا اور آمد مضمون قایم رہے پھر مدرسی ملگئی - ملازمت کے بعد عہد کیا کہ بامید نفع وعظ نہ کہون گا اور طالب کو انکار نہ کرون گا اسکے علاوہ گاہے گاہے جمعہ کو بیان کرتا تھا - جب سے حدیث مین دیکھا وعظ گوئی تین شخصون کا کام ہے یا امیر یا مامور یا محتال اوکما قال تو خیال ہوا کہ امیر اور مامور تو ہون نہیں تیسری بلا سے نجات مانگتا ہون جبسے باقتضائے طبع وعظ بیان کرنا چھوڑ دیا اس مین قصد السبیل ارشاد ہو

تحقیق - آپ مامور ہین کیونکہ امیر کے مقابلہ مین جو مامور آیا ہے مراد اس سے مامور من الامیر ہے یعنی من نصبہ الامیر لوعظ الناس اور قواعد شرعیہ سے ثابت ہے کہ جہاں امیر نہو عامہ مسلمین جنمین اہل حل وعقد بھی ہون قائم مقام امیر کے ہوتے ہین پس اگر عامہ مسلمین کسی سے درخواست یا رغبت وعظ کی کرین اور اس شخص کے وعظ پر اہل فہم انکار نہ کرین پس وہ شخص یقیناً مامور ہے آپ وعظ بدستور جاری رکھیئے -

سینتالیسوان ۴۷ غریبہ در تحقیق معنے اشراف النفس

حال - ایک بات یہ دریافت طلب ہے کہ ایک درزی کا مین نے آنکھ کا علاج کیا اُسنے ایک چھتری دینے کا وعدہ کیا تھا لیکن ابھی اُسنے نہین دی تھی کہ مین نے بوجہ ضرورت ایک پرانی چھتری پر غلاف نیا چڑھوالیا جس سے وہ مثل نئی کے ہوگئی اور ایک دوسری پرانی چھتری پر پرانے غلاف کی مرمت کرلی وہ .... کیلئے ہوگئی اسکے بعد وہ نئی چھتری نہایت خوبصورت لایا مجھے اسکے دیکھتے ہی بہت خوشی ہوئی اور چھتری لیلی یہ اشراف نفس ہے یا نہیں - مین نے تو یہ بھی چاہا تھا

کہ کسی کو دیدوں مگر گھر میں کہا کہ تمہاری چھتری آخر پرانی ہے اور ...... کی چھتری بالکل پرانی ہے اسکو پڑا رہنے دو۔

تحقیق۔ اشراف مطلق انتظار بمعنی احتمال کو نہیں کہتے بلکہ خاص اُس انتظار کو جسکے یہ آثار ہوں کہ اگر نہ ملے تو قلب میں کدورت ہو اُسپر غصہ آوے اور اس درجہ کا اشراف بھی اہل توکل کی لئے مذموم ہے اور اہل حرف کیلئے مذموم نہیں مثلاً طبیب کیلئے یہ نقص نہیں ہے۔

اڑتالیسواں غریبہ ۴۸ در مدلولیت ثبوت اقطاب و اہل خدمت از قرآن و حدیث

سوال۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ فقراء منجانب قطب وقت ہر مقام پر متعین ہوتے ہیں اور ان کے سپرد نظم و نسق ہوتا ہے اس کا ثبوت قرآن شریف و حدیث شریف سے ہے یا غلط ہے۔ براہ کرم مطلع فرمائیے کیونکہ سلف سے شاہ ولایت اور صاحب خدمت مقرر ہوتے ہیں اور ان کے تبادلے بھی ہوا کرتے ہیں جیسا کہ حکام کا تبادلہ ہوتا ہے۔

الجواب۔ کیا یہ قول مشہور قرآن و حدیث کے خلاف ہے یعنی کہیں قرآن و حدیث نے اسکا رد کیا ہے۔ اگر خلاف نہیں ہے تو پھر کیا موافقت کے ڈھونڈنے کی ضرورت ہے کیا تاریخی واقعات سب قرآن و حدیث میں مذکور ہیں اگر نہیں ہیں تو کیا محض اس بناء پر ان کی تکذیب واجب یا جائز ہے۔ اور یہ جواب علی سبیل التنزل ہے ورنہ مبصر و منصف کیلئے اصل جواب اور ہے جسکی اصل حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ ہے۔ والعاقل تکفیہ الاشارۃ۔

اونچاسواں ۴۹ غریبہ در تحقیق توہم حجاب بہ بعض طاعات

حال۔ اس میں (یعنی تصانیف میں) جسقدر مشغول ہوتا ہوں نسبت کو ضعف ہوتا جاتا ہے۔

تحقیق۔ اس ضعف کی حقیقت التفات الی المقصود کا بواسطہ ہونا ہے اسکے مقابلہ میں جو قوت ہے وہ التفات بلا واسطہ ہے جیسے محبوب کا مشاہدہ بواسطہ آئینہ کے کہ بار بار دل بیقرار ہوتا ہے کہ آئینہ کی طرف پشت کر کے مڑ کر بلا واسطہ آئینہ کے محبوب کو دیکھ لوں لیکن اگر محبوب کی رضا اور امر کسی وقت وہی مشاہدہ بواسطہ ہو تو عاشق کو قرب اسی مشاہدہ بواسطہ میں ہوگا اگرچہ لذت

انکشاف کی مشابہ بلاواسطہ مین زیادہ ہے پس جسنے نسبت وتعلق خاص اس مشاہدہ بلاواسطہ کو سمجھا اسکو شبہ ہوگا مشاہدہ بواسطہ مین ضعف تعلق کا۔ والا فالامر بالعکس مین ہمیشہ سے وجداناً یہی سمجھتا ہون کہ حدیث مین جو ہے انہ لیغان علی قلبی وہ غین یہی توجہ الی الخلق للارشاد ہی کہ وہ عین توجہ الی الحق بواسطہ مرآۃ الخلق ہے کہ عاشق بے صبری طبعی سے اسکو حجاب سمجھتا ہے۔

٥٠ پچاسوان غریبہ در مفاسد اہتمام امور غیر اختیاریہ تحصیلاً یا ازالۃً

منجملہ موانع طریق سلوک کے دو امر خاص ہین جو اسقدر کثیر الوقوع ہین کہ شاید ہی کوئی سالک اُن مین مبتلا ہونے سے بچا ہو بلکہ اہل علم بھی اُن مین مبتلا ہین۔ اُن مین سے ایک یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کی تحصیل کی فکر مین پڑ جاتے ہین۔ جیسے ذوق وشوق واستغراق ولذت ویکسوئی و دفع خطرات وسوزش وانجذاب وعشق طبعی وامثالہا اوران امور کو ذکر وشغل ومجاہدہ کے ثمرات سمجھ جاتے ہین اوران کے حاصل نہونیکو حرمان سمجھتے ہین۔ اور دوسرا یہ ہے کہ بعض امور غیر اختیاریہ کے ازالہ کے اہتمام مین لگجاتے ہین۔ جیسے قبض وہجوم خطرات اور دل نہ لگنا یا کسی آدمی یا مال کی طبعی محبت یا شہوت یا غضب طبعی کا غلبہ یا قلب مین رقت نہ ہونا یا رونا نہ آنا یا کسی دنیوی غم کا غلبہ یا کسی دنیوی خوف کا غلبہ وامثالہا اوران امور کو طریق کیلئے مضر اور مقصود سے مانع سمجھتے ہین اوران کے زائل نہ ہونیکو موجب بُعد عن اللہ سمجھتے ہین۔ یہ ہین وہ دو امر جن مین عام طور پر اہل سلوک مبتلا ہیں۔ اور امر مشترک ان دونوں امر مین یہ امر ہے کہ امور غیر اختیاریہ کے درپے ہوتے ہین تحصیلاً یا ازالۃً اور امور غیر اختیاریہ کے درپے ہونا مشتمل ہے متعدد مفاسد پر۔ ایک مفسدہ یہ ہے اور یہ اعتقادی مفسدہ ہے کہ درپردہ اس مین حق تعالیٰ کے ارشاد لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا کی مزاحمت ہی کیونکہ جب یہ امور غیر اختیاریہ ہین تو انسان کی وسع مین نہوئے نہ تحصیلاً نہ ازالۃً کیونکہ قدرت ضدین سے متعلق ہوتی ہے تو جس چیز کی تحصیل اختیار مین نہین اُس کا ازالہ بھی اختیار مین نہین۔ اسی طرح جس چیز کا ازالہ اختیار مین نہیں اُس کی تحصیل بھی اختیار مین نہیں پس جب یہ انسان کی وسع مین نہ ہوئے اور سالک نے ان کی تحصیل یا ازالہ کو موقوف علیہ مقصود ماموربہ کا سمجھا اور ظاہر ہے کہ ماموربہ کا موقوف علیہ ماموربہ ہوتا ہے تو اُس نے ان امور کی تحصیل یا ازالہ کو ماموربہ سمجھا اور ماموربہ کیلئے وسع کا شرط ہونا نص سے ثابت ہے اور یہ وسع مین ہین نہین تو گویا یہ معتقد ہو

اس امر کا کہ مامور بہ کیلئے وسیع شرط نہین تو صریح مزاحمت ہوئی ارشاد لا یکلف اللہ نفساً الا وسعہا کی اور یہ کتنی بڑی غلطی ہے۔ دوسرا مفسدہ یہ ہے اور یہ عملی مفسدہ ہے کہ جب یہ امور اختیاری نہین تو کوشش کرنے سے نہ حاصل ہون گے اور نہ زائل ہون گے اور یہ تحصیل و ازالہ کے لئے کوشش کرے گا۔ جب کامیابی نہ ہوگی تو روز بروز پریشانی ہی بڑھے گی پھر اس پریشانی کے یہ آثار محتمل ہین اول۔ پریشانی کے تواتر سے کبھی بیمار ہو جاتا ہے پھر بیماری مین بہت سے اوراد و طاعات سے محروم رہجاتا ہے۔ ثانی پریشانی و غم کے غلبہ سے بعض اوقات اخلاق مین تنگی ہو جاتی ہے اور دوسرون کو اس سے اذیت پہونچتی ہے۔ ثالث غم و فکر کے غلبہ سے بعض اوقات اہل و عیال یا دیگر اہل حقوق کی حقوق مین کوتاہی ہونے لگتی ہے اور معصیت تک نوبت پہونچ جاتی ہے۔ رابع کبھی یہ پریشانی اس حد تک پہونچ جاتی ہے کہ مقصود سے مایوس ہو کر خودکشی کر لیتا ہے اور خسر الدنیا والآخرہ کا مصداق بنتا ہے۔ خامس کبھی مایوس ہو کر اعمال و طاعات کو بیکار سمجھکر سب چھوڑ بیٹھتا ہے اور بطالت و تعطل محض کی نوبت پہونچ جاتی ہے سادس کبھی شیخ سے بداعتقاد ہو جاتا ہے کہ مقصود کا راستہ خود ان ہی کو معلوم نہین۔ سابع کبھی حق تعالیٰ سے ناراض ہو جاتا ہے کہ ہم اتنی کوشش و مجاہدہ کر رہے ہیں مگر کامیابی ہی نہیں ہوتی ذرا رحمت نہین فرماتے بالکل توجہ نہین ہے خدا جانے وہ تمام وعدے کہاں گئے۔ والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا الآیہ اور من تقرب الی شبرا تقربت الیہ ذراعا الحدیث تو نعوذ باللہ نصوص کی صریح تکذیب کرنے لگتا ہے۔ نعوذ باللہ من الحور بعد الکور۔

۵۱ اکیاونواں غریبہ در تحقیق متعلق کرامت

مسئلہ اول۔ جاننا چاہئے کہ خلاصہ کلام محققین کا اس باب مین یہ ہے کہ کرامت اُس امر کو کہتے ہین جو کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی متبع کامل سے صادر ہو اور قانون عادت سے خارج ہو۔ پس اگر وہ امر خلافِ عادت نہ ہو تو کرامت نہیں ہے اور جس شخص سے وہ امر صادر ہوا ہے اگر وہ کسی نبی کا متبع اپنے کو نہیں کہتا وہ بھی کرامت نہین ہے جیسے جوگیون ساحرون وغیرہم سے بعض امور ایسے سرزد ہو جاتے ہین اور اگر وہ شخص مدعی اتباع کا تو ہے مگر واقع مین متبع نہیں ہے خواہ

اصول مین خلاف کرتا ہو جسطرح اہل بدعت یا فروع مین جیسے فاسق فاجر اس سے بھی اگر ایسا امر
صادر ہو تو وہ بھی کرامت نہین ہے بلکہ استدراج ہے جسکا ضرر یہ ہے کہ یہ شخص بوجہ خرق عادت کے
اپنے کو کامل سمجھتا ہو اور اس دہوکہ مین کبھی حق کے طلب کرنے اور اتباع کرنے کی کوشش نہین کرتا
نعوذ باللہ کسقدر خسران عظیم ہے۔ پس کرامت اُسوقت کہلائیگی جبکہ اُس فعل کا صدور مومن متبع
سنت کامل التقوی سے ہو۔ اب ہمارے زمانہ مین جس شخص سے کوئی فعل عجیب سرزد ہوجاتا ہے اُسکو
غوث قطب قرار دیتے ہین خواہ اس شخص کے کیسے ہی عقائد ہون اور کیسے ہی اعمال و اخلاق ہون
یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ بزرگون نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کسی شخص کو ہوا مین اڑتا ہوا یا پانی
پر چلتا ہوا دیکھو گر شریعت کا پابند نہ ہو تو اسکو بالکل ہیچ سمجھو۔

اور جاننا چاہیئے کہ کرامت کیلئے نہ اُس ولی کو اُس کا علم ہونا ضروری ہے اور نہ اُسکے متعلق قصد
کا متعلق ہونا ضروری ہے اور احیانًا علم ہوتا ہے اور قصد نہیں ہوتا اور کبھی علم اور قصد دونون امر
ہوتے ہین۔ اس بنا پر کرامت کی تین قسمین ٹھہرین ایک قسم وہ جہان علم بھی ہو اور قصد بھی ہو جیسے
نیل کا جاری ہونا حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فرمان مبارک سے اور دوسری قسم
وہ جہان علم ہو اور قصد نہ ہو جیسے حضرت مریم علیہا السلام کے پاس بے فصل میووں کا آجانا۔
تیسری قسم وہ جہان نہ علم ہو نہ قصد جیسے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مہمانوں کیساتھ
کھانا کھانا اور کھانے کا دوچند اور سہ چند ہوجانا چنانچہ خود حضرت ابوبکرؓ کو تعجب ہوا جس سے اُنکے
علم اور قصد کا پہلے سے متعلق نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک احتمال حصر عقلی میں سے خلاف واقع
ہے کہ قصد ہو اور علم نہ ہو کیونکہ بدون علم قصد ممکن نہیں اور لفظ تصرف وہمت کا صرف قسم اول پر
اطلاق کیا جاتا ہے قسم ثانی وثالث کو تصرف نہین کہتے البتہ برکت وکرامت کہلاتی ہیں"

اور جاننا چاہیئے کہ ایک اور اعتبار سے کرامت کی دو قسم ہین ایک حسی ایک معنوی۔
عام لوگ اکثر حسی کو جانتے ہین اور اسیکو کمال شمار کرتے ہین جیسے مافی الضمیر پر مطلع ہوجانا۔ پانی پر
چلنا۔ ہوا پر اُڑنا وغیرہ اور خواص کے نزدیک بڑا کمال کرامت معنوی ہے یعنی شریعت پر مستقیم رہنا
مکارم اخلاق کا خوگر ہوجانا۔ نیک کامون کا پابندی و بے تکلفی سے صادر ہونا۔ حسد وکینہ و دیگر
صفات مذمومہ سے قلب کا طاہر ہوجانا۔ کوئی سانس غفلت مین نہ گذرنا۔ یہ وہ کرامت ہے جسمین استدراج

کا احتمال ہی نہین بخلاف قسم اول کے کہ اس مین یہ احتمال موجود ہے اسیواسطے کاملین صدور کرامت کے وقت بہت ڈرتے ہین کہ یہ استدراج نہ ہو یا خدانخواستہ اس سے نفس مین عجب نہ پیدا ہوجائے یا اس کی وجہ سے عوام مین شہرت و امتیاز پیدا ہوکر موجب ہلاکت ہو بلکہ بعض نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء نے مرتے وقت تمنا کی ہے کہ کاش دنیا مین ہماری کوئی کرامت صادر نہ ہوتی تاکہ اس کا عوض اور اجر بھی آخرت مین ملتا کیونکہ یہ امر مقرر ہے کہ جسقدر دنیا مین کسی نعمت مین کسیکو کمی رہیگی اُس کا بدلہ آخرت مین عنایت ہوگا۔

مسئلہ چہارم

اور جاننا چاہئے کہ بعض علماء نے کرامت کی قوت ایک حد خاص تک معین کی ہے اور جو امور نہایت عظیم ہین جیسے بدون والد کے اولاد پیدا ہونا۔ یا کسی جماد کا حیوان بن جانا۔ یا ملائکہ کا باتین کرنا۔ اس کا صدور کرامت سے ممتنع قرار دیا ہے۔ مگر محققین کے نزدیک کوئی حد نہیں کیونکہ وہ فعل پیدا کیا ہوا اللہ تعالیٰ کا ہے صرف ولی کے ہاتھ پر اُس کا ظہور ہوگیا ہے واسطے اظہار کرامت و قرب و مقبولیت اُس ولی کے۔ سو اللہ تعالیٰ کی قدرت کی جب کوئی حد نہین پھر کرامت محدود کیسے ہوسکتی ہے۔ رہا یہ شبہ کہ معجزہ کے ساتھ مساوات لازم آنے کا احتمال ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب صاحب کرامت خود کہتا ہے کہ مین نبیؑ کا غلام ہون تو جو کچھ اُس سے ظاہر ہوا ہے بہ تبعیت اُس نبی کے ہے استقلالاً نہیں جو اس شبہ کی گنجایش ہو۔ البتہ جس خرق عادت کی نسبت نبی کا ارشاد ہو کہ اس کا صدور مطلقاً محال ہے وہ بطور کرامت کے سرزد نہین ہوسکتی۔ جیسے قرآن مجید کا مثل لانا۔

مسئلہ پنجم

اور جاننا چاہئے کہ بزرگون نے فرمایا ہے کہ اپنی کرامت کا اخفاء واجب ہے مگر جہان اظہار کی ضرورت ہو یا غیب سے اذن ہو۔ یا حالت اسقدر غالب ہو کہ اُس مین قصد و اختیار باقی نہ رہے یا کسی طالب حق و منکر کے یقین کا قوی کرنا مقصود ہو وہان جائز ہے۔

مسئلہ ششم

اور جاننا چاہئے کہ بزرگوں نے فرمایا ہے کہ بعض اولیاء کاملین کا مقام غلبۂ عبودیت و رضا کا ہوتا ہی اسلئے کسی شے مین وہ تصرف نہین کرتے اسوجہ سے اُن کی کرامتیں نہیں معلوم ہوتین اور بعضون کو قوت تصرف ہی عنایت نہین ہوتی تسلیم و تفویض ہی ان کی کرامت ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ ولایت کے لئے کرامت کا وجود یا ظہور ضروری نہین۔

اور جاننا چاہئے کہ بعض اولیاء اللہ سے بعد انتقال کے بھی تصرفات اور خوارق سرزد ہوتے ہیں اور یہ امر معنے حد تواتر تک پہنچ گیا ہے۔

اور جاننا چاہئے کہ کرامت کیلئے یہ بھی شرط ہے کہ اسباب طبعیہ سے وہ اثر پیدا نہ ہوا ہو خواہ وہ اسباب جلی ہوں یا خفی۔ اس مقام پر لوگوں کو دو غلطیاں واقع ہوجاتی ہیں بعض تو مطلق عجیب امور کو کرامت سمجھتے ہیں اور عامل کے معتقد کمال بن جاتے ہیں آج کل اس قسم کے بہت قصے واقع ہو رہے ہیں۔ مسمیریزم۔ فریمیسن۔ حاضرات۔ ہمزاد کا عمل۔ عملیات و نقوش۔ طلسمات۔ وشعبدات تاثیرات عجیبہ ادویات۔ سحر چشم بندی وغیرہ کہ اس میں بعض کے آثار تو محض خیالی ہیں اور بعض کے واقعی بھی ہوں تو اسباب طبعیہ خفیہ سے مربوط ہیں۔ کرامت ان سب خرافات سے منزہ ہے اور بعض کرامات کو بھی قوت طبعیہ پر محمول کرکے سب کو ایک لکڑی ہانکتے ہیں۔ صاحب بصیرت طالب حق کو قرائن قویہ سے بنظر انصاف فرق معلوم ہوجاتا ہے کہ اس فعل میں قوی طبعیہ کو دخل ہے یا محض قوت قدسیہ ہے یا کسی قوت کو بھی دخل نہیں محض کائن عن الغیب ہے"۔

اور جاننا چاہئے کہ جس فعل کا ظاہری قوی سے کرنا ممنوع ہے جیسے کسی بیگناہ کو قتل کرنا یا کسی کے قلب پر زور ڈال کر اس سے کچھ روپیہ لے لینا۔ یا کسی کا راز پنہانی معلوم کرنا یا قصداً نامحرم کی طرف التفات کرنا۔ بعض لوگ مطلقاً خرق عادت کو شعبہ ولایت کا سمجھکر ان سب تصرفات کو حلال اور داخل کرامت سمجھتے ہیں۔

اور جاننا چاہئے کہ ولی سے احیاناً کوئی امر ناجائز صادر ہوجانا بشرطیکہ اُسپر اصرار نہ ہو اور تنبہ کے وقت توبہ کرنے یا کسی اختلافی مسئلہ میں غلط شق کو اختیار کرنا ولایت وکرامت میں قادح نہیں۔ یہ کُل دس مسئلے اس باب کے متعلق ہیں۔

۵۲

باونواں غریبہ در تحقیق طریق عشق

سوال کبھی کبھی یہ شبہ بھی ستاتا ہے کہ تعلیم الدین میں ترتیب سلوک اہل طریق کے نزدیک یہ تحریر فرمائی ہے۔ اول ارادہ قلبی۔ پھر بتجویز شیخ کامل۔ پھر شیخ کامل ریاضت اجمالی یا تفصیلی کرائے یا اول القاء نسبت کرے پھر ریاضت کرائے الخ مگر اس سے چند سطر قبل یہ تحریر فرمایا ہے کہ کسی بزرگ

کی توجہ وہمت سے اول نسبت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ اقرب طرق ہے اور اس زمانہ مین اکثر معمول مشائخ بھی ہے اور یہ طریق طریق عشق سے ملقب ہو الخ کئی مرتبہ خطرات سے گھبرا کر مجھکو اس شبہ نے پریشان کیا کہ جب اہل اللہ کی توجہ وہمت کو بھی اس مین دخل تام ہے اور غالبًا ہمارے بزرگون کا بھی مسلک ہے تو ایسی توجہ وہمت کی ضرور درخواست کرنا چاہئے جس سے قلب مین نسبت وتعلق مع اللہ کا القا ہو اور پھر اُس تعلق مع اللہ سے حضور قلب حاصل ہو طاعت ونماز وذکر مین۔ لیکن مین نے اس پر نہ پہلے عمل کیا اور نہ اب عمل کرنیکی جرأت ہے کیونکہ مریض کو طبیب حاذق وشفیق کی تجویز مین دخل ورائے دینے کا کیا حق ہے یہی سمجھکر شبہ کو دفع کر دیا لیکن اگر اسکے سوا اور طرح بھی اس شبہ کو دفع فرما دیا جاوے تو عین عنایت ہو۔ لیطمئن قلبی ،،

(جواب) اول تو ہر زمانہ کی تحقیقات جدا ہوتی ہین پھر اُن مین اضافہ ہوتا رہتا ہے ثانیاً بعض دفعہ کلام مین اجمال ہوتا ہے پھر بعض احکام کلیہ بھی نہین ہوتے۔ ان سب امور کے استحضار کے بعد سمجھئے کہ حاصل اس طریق عشق کا یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے۔ یہی انجذاب الی اللہ مراد ہے عشق سے اور اُس کا مہیا کرنا یہی مراد ہے توجہ وہمت والقاء نسبت سے اس مین ایک قید اور ہے کہ اس قصد سے مہیا کرنا اگر یہ قصد نہ ہو تو اس مہیا کرنیکو ہمت نہ کہا جائیگا۔ اور توجہ وہمت سے مراد وہ متعارف معنی نہین کہ مریدون کو لیکر بیٹھا کرے اور دونون ایک دوسرے کی طرف تمام خطرات سے خالی ہوکر متوجہ ہون اور اس کا اثر وہی انجذاب الی اللہ ہے بقدر استعداد اور اس انجذاب کے آثار یعنی حضور قلب یا تعلق یا یکسوئی وغیرہ کے بھی مدارج مختلف ہین یہ ضرور نہیں کہ اس القاء کیلئے ہر درجہ اس کا لازم ہو

سوال متعلق مضمون بالا۔ پرچہ سابق مین جو حاصل طریق عشق کا تحریر فرمایا ہے وہ احقر کی سمجھ مین نہین آیا ..... صاحب اور مولوی ..... صاحب سے بھی سمجھنے کی استدعاء کی ان صاحبون نے بھی یہی عذر کیا کہ ہماری سمجھ مین بھی نہیں آیا لہذا اس کی شرح وتوضیح کا اُمیدوار ہون۔

جواب۔ توضیح بقدر ضرورت یہ ہے کہ اول انجذاب الی اللہ کے اسباب مہیا کرے جیسے کثرت ذکر یا وہ اشغال جنمین بالخاصہ جمع خواطر ونفاد وساوس واشتعال حرارت کا اثر ہو یا جن پر عشق کا طبعًا غلبہ ہے ان کی صحبت اختیار کرنا یا ایسے مضامین نثر یا نظم کا مطالعہ مین رکھنا اور اسکے ساتھ غذا مین تقلیل کرنا جس سے نہ گرانی وکسل ہو۔ اور نہ ضعف ہو۔ یہ اسباب ہین انجذاب کے اسی انجذاب کا نام عشق ہے اور اس کے

اسباب کا قصداً جمع کرنا توجہ وہمت کہلاتا ہے اور اس توجہ وہمت کیساتھ طالب اور شیخ دونو منتصف ہو سکتے ہین یعنی طالب نے اگر جمع کیا تو کہین گے کہ اسنے توجہ وہمت کی اور اگر شیخ اس جمع کا طالب کیلئے اہتمام کرتا رہا اور وقتاً فوقتاً طالب کو اس کا امر کرتا رہا تو کہیں گے کہ شیخ نے ہمت وتوجہ کی اور القاء نسبت بھی کہلاتا ہے مگر اسکے ساتھ صرف شیخ ہی متصف ہوتا ہے جبکا ایک طریق یہ بھی ہے کہ اپنی قوت خیالیہ سے طالب مین کسی اثر کے پیدا ہونیکا قصد کرے اور اگر یہ اسباب عملاً جمع کر دئے گئے لیکن قصد اس جمع سے یہ نتھا کہ یہ انجذاب پیدا ہو تو اسکو ہمت نہ کہین گے گو اتفاقاً اسپر کبھی انجذاب مرتب بھی ہو جاوے اور یہ جو کہا ہے کہ مراد وہ متعارف معنی نہین مطلب یہ ہے کہ توجہ اس مین منحصر نہیں باقی یہ بھی ایک طریق ہے جیسا اوپر ذکر کیا گیا اور اس مین کچھ مفاسد غالباً بھی ہین اسلئے بعض محققین متبعین سنت نے ترک کر دیا ہے اور اس مذکور جمع اسباب کا اثر جو انجذاب الی اللہ ہے یہ اثر ہر شخص مین مختلف درجہ مین بقدر استعداد پیدا ہوتا ہے یہ نہیں کہ ہر شخص مین سوزش وشورش واضطراب والتہاب ہی کے رنگ مین پیدا ہو۔ ہان گاہے ایسا بھی ہو جاتا ہے ہان نفس انجذاب سب مین ہوتا ہے خواہ قوی خواہ ضعیف اور یہ انجذاب طبعی ہوتا ہے اور اسی قید سے یہ طریق ایک قسم مستقل ہے جو مقابل ہے طریق عمل وسلوک کا ورنہ مطلق انجذاب تو طریق عمل مین بھی ہوتا ہے اگرچہ وہ عقلی واعتقادی ہوتا ہے اسی طرح اس انجذاب مذکور کے جو آثار ہین تعلق ویکسوئی وغیرہ یہ سب انجذاب کیلئے لازم ہین مگر یہ نہین کہ ان آثار کا ہر درجہ اُس انجذاب کیلئے لازم ہو بلکہ اس مین بھی استعداد کے اختلاف سے اختلاف ہو جاتا ہے یعنی یہ تعلق ویکسوئی کبھی قوی درجہ کی ہوتی ہے کبھی ضعیف درجہ کی۔ کبھی ضعیف درجہ ہوتا ہے تو طالب غیر مبصر سمجھتا ہے کہ مجھکو وہ تعلق ویکسوئی نصیب نہیں ہوئی اور بقاعدہ انتفاء اللازم یستلزم انتفاء الملزوم سمجھتا ہے کہ مجھکو انجذاب بھی حاصل نہین ہوا اور اس سے اسپر یاس کا غلبہ ہو جاتا ہے جو کہ طریق کیلئے مضر ہے اور اس تحقیق کے استحضار سے حقیقت واضح ہوگی اور یاس سے محفوظ رہیگا

ترپنواں ۵۳ غریبہ در تحقیق آمد وآورد وساوس

سوال حضور کا ارشاد ہے .... کہ خیالات فاسدہ کا آنا مضر نہین ہے لانا مضر ہے بعض

دفعہ ایسی حالت ہو جاتی ہے کہ مین یہ نہین سمجھ سکتا کہ یہ خود آئے ہین یا مین لایا ہون۔ ملتبس حالت ہو جاتی ہے کوئی معیار بتلادیا جاوے جس سے ایسی حالت مین فرق بین طور پر سمجھ لیا کرون۔

جواب معیار کی حاجت نہین جب آمد اور آورد مین شک ہے اور ادنیٰ درجہ یقینی ہے تو یقین لایزول بالشک اُسکو آمد ہی سمجھنا چاہئیے۔

چونواں غریبہ در احکام اقسام استعانت بالخلوق

سوال۔ طریق اربعین یعنی جلّہ مین حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ ضیاء القلوب صفحہ ۵۵ مین تحریر فرماتے ہین استعانت و استمداد از ارواح مشائخ طریقت بواسطۂ مرشد خود کردہ الخ استعانت و استمداد کے الفاظ ذرا کھٹکتے ہین غیر اللہ سے استعانت و استمداد بطریق جائز کس طرح کرتے ہین خالی الذہن ہونے کی تاویل و توجیہ بالکل جی کو نہین لگتی ایسی بات ارشاد ہو جس سے قلب کو تشویش نہ ہو

الجواب جو استعانت و استمداد بالمخلوق باعتقاد علم و قدرت مستقل مستمد منہ ہو شرک ہے اور جو باعتقاد علم و قدرۃ غیر مستقل ہو مگر وہ علم و قدرت کسی دلیل صحیح سے ثابت نہو معصیت ہے اور جو باعتقاد علم و قدرت غیر مستقل ہو اور وہ علم و قدرۃ کسی دلیل سے ثابت ہو جائز ہے خواہ وہ مستمد منہ حی ہو یا میت اور جو استمداد بلا اعتقاد علم و قدرۃ ہو نہ مستقل نہ غیر مستقل پس اگر طریق استمداد مفید ہو تب بھی جائز ہے جیسے استمداد بالنار والماء والواقعات التاریخیہ ورنہ لغو ہے۔ یہ کل پانچ قسمین ہین لپس استمداد ارواح مشائخ سے صاحب کشف الارواح کیلئے قسم ثالث ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے محض اُن حضرات کے تصور اور تذکر سے قسم رابع ہے کیونکہ اچھے لوگون کے خیال کرنے سے اُن کو اتباع کی ہمت ہوتی ہے اور طریق مفید بھی ہے اور غیر صاحب کشف کیلئے بدون قصد نفع تذکر و تصور قسم خامس ہے۔ ۱۰ ذلقعدہ ۱۳۲۰ھ

پچپنواں غریبہ در تحقیق مجاہدہ ثانیہ

حال۔ علاوہ ازین عرض یہ ہے کہ پچھلی حالت جسمین توجہ الی اللہ زیادہ تھی ان ایام مین تقاضائے معصیت بہت مغلوب تھا اور ایک گونہ جمعیت اور سکون اور یکسوئی حاصل تھی لیکن اب وہ حالت

نہیں رہی۔ تقاضائے معصیت کا بعض وقت بہت غلبہ ہوتا ہے اور وہ پہلی یکسوئی نہیں رہی ؎

مرغ دل راصید جمعیت بدام افتادہ بود　　زلف بکشادی و باز از دست شد نخچیر ما

اور معاصی کے غلبہ کی یہ حالت ہے ؎

فغاں از بدیہا کہ در نفس ماست　　کہ ترسم شود ظن ابلیس راست

اس حالت سے جی بہت کڑھتا ہے اور جان گھلتی جاتی ہے خدا کیلئے دعائے استقامت علی صراط المستقیم فرمادیں ورنہ یہاں کچھ حال نہیں ع - چہ بر خیزد از دست و تدبیر ما

تحقیق - یہ ہے وقت مجاہدہ ثانیہ کا بعد فراغ مجاہدہ اولی کے اور یہی ہے جسکے نہ جاننے سے ایک سالک حاصل کو شبہ رجعت کا ہوجاتا ہے اور بعض اوقات مایوس ہو کر نوبت تعطل کی آجاتی ہے حالانکہ یہ کمال سلوک کے لوازم عادیہ سے ہے۔ حقیقت اس کی یہ ہے کہ ابتدا میں جوش کی زیادتی سے امور طبعیہ مغلوب ہوجاتے ہیں تو توسط یا انتہاء میں جوش کم ہونے سے وہ امور طبعیہ پھر عود کرتے ہیں کیونکہ ان کا زوال نہیں ہوتا صرف مغلوب ہو گئے تھے اس عود کے وقت پھر مجاہدہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اس مجاہدہ میں تعب و کشاکشی کم ہوتی ہے لرسوخ التھذیب فی النفس مگر عزم توجہ و ہمت و ضبط کی حاجت ہوتی ہے۔"

۵۶ چھپنواں غریبہ در رفع اشکال متعلق آیت لقطعنا منہ الوتین

سوال - ایک شبہ قوی میں مبتلا ہوں تفسیر بیان القرآن میں آیہ لقطعنا منہ الوتین کی تفسیر میں مذکور ہے (مدعی نبوت) یا ہلاک ہوتا ہے یا ظہور کذب سے رسوا و ذلیل ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قطع وتین عام ہے سو ہلاک سے کیا مراد ہے۔ اگر موت ہے تو معتاد ہے یا غیر معتاد درصورت اول کوئی خصوصیت نہیں۔ درصورت ثانی قادیانی کو گنجایش ہے کیونکہ مرزا ہیضہ سے مرا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آیت مغلوبیت فی الحجۃ کو بھی شامل ہے جیسا کہ تتمہ امداد الفتاوی سے ظاہر ہے تو کلام ذرا الجھ کر معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر فریق صادق ہونیکا قایل ہے۔ اور سورہ احقاف کی آیت ام یقولون افتراہ الخ کی تفسیر سے ظاہر ہے کہ عقاب آسمانی مراد ہے اور جملہ اگر اتنے روز تک عقاب نازل نہو نیسے لزوم پر شبہ ہو الخ اسی پر دال ہے۔ اُمید قوی ہے کوئی تسکین ارشاد ہو۔

الجواب - عبارت تفسیر کی ناتمام نقل کی گئی پوری عبارت یہ ہے - یہ کنایہ ہے اہانت سے نفساً یا حجۃً یعنی جھوٹا مدعی نبوت موید بالحجۃ نہین ہوتا بلکہ یا ہلاک ہوتا ہی یا بطور کذب کے رسوا و ذلیل ہوتا ہی پس مطلق اہانت کو اخذ بمین و قطع وتین سے تشبیہاً تعبیر فرمادیا گیا کما فی الخازن فکان کمن قطع وتینہ - اس سے معلوم ہو گیا کہ قطع وتین بنفسہ عام نہین بلکہ خاص ہے اہانت کیساتھ پھر اہانت خواہ عام ہو اور اس کے واسطہ سے خواہ قطع وتین کا عموم لازم آجاوے اور ہلاک سے مراد ہلاک غیر معتاد ہے اور مرزا کے ہیضہ مین مرنے سے اُس وقت گنجائش ہوتی جب بالتعیین ہلاک غیر معتاد ہی کو لازم دعوی کاذب کا کہا جاتا اب تو لازم احد الامرین ہے بطور مانعۃ الخلو یا ہلاک یا مغلوبیت فی الحجۃ اور اصل لازم یہی ہے اور حجت سے مراد معجزہ ہے - یعنی مدعی کاذب سے معجزہ صادر نہین ہوتا کما صرحوا - اور عدم صدور معجزہ عن القادیانی ظاہر ہے - یہ تو حل ہے عبارت تفسیر کا جسکے صحیح نہ سمجھنے سے سوال پیدا ہوا - اب ایک مستقل فائدہ عرض کرتا ہون وہ یہ کہ یہ حکم قطع وتین کا احتمال تحقیق نبوت تک ہے کہ اسکے مرتب نہونے سے خلق کو اشتباہ ہوتا اور جب یہ احتمال قطع ہو جاوے جیسا اب ایک نبی موید بالحجۃ کی نص سے انقطاع نبوت ثابت ہو چکا اب قطع وتین کا نہونا مضر اور موجب اشتباہ نہین ہو سکتا پس قطع وتین بھی لازم نہین اور تتمہ کی عبارت پیش کی جاوے تو اسکے متعلق عرض کیا جاسکتا ہے - ۳۰ محرم سنہ ۱۳۳۲ھ

۵۷ ستاونواں غریبہ در استفاضہ از اموات و تحقیق سلب نسبت

سوال - حضرت کی تالیفات مین کہین دیکھا ہے کہ صاحب نسبت کے مزار پر جانے سے اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ نسبت مین قوت اور ترقی باطنی ہوتی ہے - نسبت مین قوت اور ترقی ہونے سے کیا مطلب - بحالت حیات تو اہل اللہ سے یہ نفع ہوتا ہے کہ وہ اپنی قوت علمیہ عملیہ حالیہ سے طالب کو مستفیض کرتے ہین - اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ اعمال ظاہری باطنی مین طالب کی قوت و ترقی اور اعمال حسنہ کی توفیق ہو جاتی ہے اور اخلاق ظاہری باطنی سب درست ہو جاتے ہین اور میرے خیال ناقص مین بعد ممات کی استفاضہ روحانی اس طور سے ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ مثل زندہ بزرگ کے اپنے اعمال ظاہرہ باطنہ سے استفاضہ پہونچانے سے معذور ہوتے ہین پھر یہ روحانی

استفاضہ کس نوع کا حضرات اہل اللہ کرتے ہیں اور اس کا احساس صاحب نسبت کو جبکہ وہ صاحب کشف بھی نہو کس نوع کا ہوتا ہے،،

الجواب- اعمال سے جو احوال حاصل ہوتے ہیں جیسے محبت خشیت وغیرہما یہ کبھی غیر راسخ ہوتے ہیں کبھی راسخ اور راسخ ہونے کے اسباب مختلف ہوتے ہیں کبھی تعلیم کبھی دعا کبھی صحبت گو صاحب صحبت کا قصد بھی نہو جیسے آگ کی مصاحبت سے پانی گرم ہو جاتا ہے اور یہ صحبت جیسے احیاء کی نافع ہوتی ہے اسی طرح اموات کی بھی جبکہ دونوں کی روح میں مناسبت ہو جو کہ شرط فیض ہے پس جبکہ صاحب مزار صاحب نسبت ہو اور زائر بھی صاحب نسبت ہو اور دونوں کی نسبت میں تناسب ہو اس سے زائر کے احوال حاصلہ میں رسوخ و استحکام ہو جائے اسکو ترقی و قوت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور نسبت کا رسوخ وجدانی ہونیکے سبب وجدان سے مدرک بھی ہو جاتا ہے۔

سوال- اور اہل اللہ کی قبر سے استفاضہ حاصل کرنے کا بطور صوفیہ کیا طریقہ ہے اور ان کے مزار پر حسن اتفاق سے اگر جانا کبھی ہو گیا تو کیا کرنا چاہئے تاکہ اُن کے فیضان روحانی سے طالب مستفیض ہو۔

الجواب- اول کچھ پڑھ کر بخشے پھر آنکھیں بند کر کے تصور کرے کہ میری روح اس بزرگ کی روح سے متصل ہو گئی ہے اور اُس سے احوال خاصہ منتقل ہو کر پہونچ رہے ہیں۔

سوال- اور دوسری تحقیق یہ ہے کہ جو صوفیہ تصرفات وغیرہ کی مشق رکھتے ہیں وہ دوسرے صاحب نسبت کی نسبت کو کیونکر سلب کر لیتے ہیں۔

الجواب- نسبت کو کوئی سلب نہیں کر سکتا وہ تو تعلق مع اللہ کا نام ہے ہاں کیفیات نفسانیہ کو ضعیف کر دیتا ہے جس سے ایک قسم کی غباوت ہو جاتی ہے بعض وقات اس کا اثر ارادہ پر واقع ہو کر اعمال پر پہونچتا ہے یعنی اعمال میں سستی ہونے لگتی ہے لیکن اختیار سلب نہیں ہوتا اپنے قصد سے اس کی مقاومت کر سکتا ہے

سوال- اور اس سے ان کو کیا فائدہ ہوتا ہے۔

الجواب اکثر تو کچھ بھی نہیں بلکہ یہ معصیت ہوتی ہے ہاں احیانا کسی کیفیت کے مفرط ہونے سے بعض واجبات میں خلل ہونے لگتا ہے ایسے وقت میں اسکو ضعیف کرنے میں مصلحت ہوتی ہے

سوال- اور بغیر مشاقی تصرفات صاحب نسبت صاحب تصرف ہو سکتا ہے یا نہیں۔

الجواب - نہین - البتہ بعض لوگ فطرۃً صالح للتصرف ہوتے ہین گو صاحب نسبت بھی نہون -

سوال - بر جواب بالا - یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ اصل نسبت جو عبارت تعلق مع اللہ سے ہے سلب کرنے سے سلب نہیں ہوتی ہے صرف کیفیات نفسانیہ ضعیف اور مضمحل ہوجاتی ہیں لیکن یہ نہ معلوم ہوا کہ اس کے ضعیف کردینے کا کیا[1] طریقہ اہل طریق کے یہان ہے اور اگر کوئی[2] مشاق ایسا عمل کرے تو اس کے روک دینے کی بھی کوئی تدبیر ہے کہ اس کا اثر اپنے اوپر نہ آنے دیوے تاکہ اُسکے بیجا تصرف سے بچ جاوے اس سے بھی مطلع فرمائے - اور اہل[3] طریق نے جو طرق تصرفات کے کتب فن مین لکھدئے ہیں اس کی تحصیل صرف مشاقی پر موقوف ہے یا کچھ شرائط خاصہ اُسکے ہین -

اس[4] سوال کے جواب مین کہ بغیر مشاقی صاحب نسبت صاحب تصرف ہوسکتا ہے یا نہین تحریر فرمایا کہ نہین البتہ بعض لوگ صالح للتصرف فطرۃ ہوتے ہین گو صاحب نسبت نہون اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب تصرف ہونیکے لئے صاحب نسبت ہونا ضروری نہین ہے صرف تصرفات کی مشاقی کر لینے سے صاحب تصرف ہوجاتا ہے لیکن حضرت حاجی صاحب رح ضیاء القلوب صفحہ ۱۴۸ میں جہان بعض طرق تصرفات مندرج ہین تحریر فرماتے ہین اما این تصرفات عجیبہ وغریبہ بدون حصول نسبت فنا و بقا دست نمی دہد و این معاملات از متوسطان سلوک اکثر واقع می شوند الخ بہر کیف میری سمجھ ناقص ہین اس ہین اور اس تحقیق مین فرق معلوم ہوا اسلئے مکرر عرض ہے تشفی فرمائی جاوے -

جواب ۱ طریق اس کا ہمت کا صرف کرنا ہے **۲** دوسرے کی بھی اگر ہمت قوی ہو تو اُس سے روک سکتا ہے **۳** صرف مشاقی ہے **۴** اور حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے معنے یہ ہین کہ یہ تصرفات عجیبہ وغریبہ بقید نافع فی الدین ہونے کے موقوف ہین حصول نسبت بقا و فنا پر یعنی مشاقی یا قوۃ فطریہ کیساتھ یہ بھی شرط ہے اور یہ قید گو مذکور نہیں مگر بدلیل مشاہدہ نیز قواعد سے یہ حکم اسکے ساتھ مقید ہے کیونکہ سالک کا اصل موضوع یہی نفع فی الدین ہے تو سلوک کی کتاب میں یہی مراد ہوگا اور بدون اس نسبت کے نافع فی الدین نہ ہون گے کیونکہ جو صاحب تصرف انوار سے خالی ہوگا اُس سے تعدیہ نور کا کیسے ہوگا اور یا مراد بعض تصرفات عجیبہ وغریبہ سے خاص وہی ہون جو سلوک کے متعلق ہین جیسے توبہ بخشی وغیرہ اور عجیب وغریب کہنا اس کا قرینہ ہوسکتا ہے ورنہ سلب مرض وغیرہ تو اہل باطل بھی کر لیتے ہین ایسے معمولی تصرف کو عجیب وغریب کیون فرماتے - حاصل دونون

توجیہ کا متقارب ہے۔

اٹھاونواں غریبہ در رفع شبہ نامکمل شدن سلسلہ چشتیہ بنا بر عدم لقا حسن بصری رح با علی رضی اللہ عنہ

ہٰ٥ش

سوال۔ رفع خلجان واطمینان قلب کیلئے عرض ہے کہ حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ کی حضرت مولا علی کرم اللہ وجہہ سے لقا ثابت ہے یا نہیں غالباً امام ترمذی اسکے قائل ہیں کہ لقا ثابت نہیں اور اسماء رجال کی کتابیں بھی شاید اسی کی شاہد ہیں ایسی حالت میں حضرات چشت علیہم الرضوان کا سلسلہ نامکمل ہو جاتا ہے بحث مباحثہ اور حجت وتکرار مرکوز نہیں ہے صرف اپنی تحقیق کیلئے یہ عرض ہے کہ اگر حضور کو فرصت نہو تو ایسی کتابوں کا حوالہ عطا فرمائیے کہ میں اُنسے دیکھ سکوں اور تحقیق کرلوں۔

الجواب۔ فی تہذیب التہذیب ترجمۃ الحسن البصری۔ قال ابن سعد ولد لسنتین بقیتا من خلافۃ عمر ونشأ بوادی القری وکان فصیحا رای علیا۔ وفیہ روی عن ابی بن کعب وسعد بن عبادۃ وعمر بن الخطاب ولم یدرکھم وعن ثوبان وعمار بن یاسر وابی ھریرۃ وعثمان ابن ابی العاص ومعقل بن سنان ولم یسمع منھم وعن عثمان وعلی الخ اس میں نص ہے روایت و رویت پر اور روایت بھی بلاواسطہ ورنہ اس کے ساتھ بھی لم یدرک یا لم یسمع ہوتا وفیہ عن قتادۃ واللہ ما حدثنا الحسن عن بدری مشافھۃ اس سے بعموم لفظ سماع عن علی کی نفی ہوتی ہے مگر یہ بھی احتمال ہے کہ قتادہ نے کسی بدری کی روایت ان سے نہ سنی ہو۔ وفیہ سئل ابو زرعۃ ھل سمع الحسن احدا من البدریین قال راٰھم رویۃ رای عثمان وعلیا قیل ھل سمع منھما حدیثا قال لا۔ رای یا لمدینۃ وخرج علی الی الکوفۃ والبصرۃ ولم یلقہ الحسن بعد ذلک وقال الحسن رایت الزبیر یبایع علیا وقال علی بن المدینی لم یر علیا الا ان کان بالمدینۃ وھو غلام۔ اس سے رویت کا اثبات وسماع کی نفی ہوتی ہے وفیہ حدثنا حماد بن زید عن ایوب قال ما حدثنا الحسن عن احد من اھل بدر مشافھۃ اس سے بھی نفی سماع کی ہوتی ہے۔ وفی حاشیۃ من تھذیب الکمال عن یونس بن عبید سألت الحسن قلت یا ابا سعید انک تقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانک لم تدرکہ

قال یا ابن اخی لقد سالتنی عن شئ ما سالنی عنه احد قبلک و لولا منزلتک منی ما اخبرتک انی فی زمان کما تری وکان فی عمل الحجاج کل شئ سمعتنی اقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فہو عن علی بن ابی طالب غیر انی فی زمان لا استطیع ان اذکر علیا اھ

اس سے ظاہر اروایت بلا واسطہ مفہوم ہوتی ہے گو احتمال بواسطہ کا بھی ہے مگر اس واسطہ کے ذکر نہ کرنیکی کوئی وجہ نہین اسلئے ظاہر احتمال اول ہے اور اس عذر پر نظر کرتے ہوئے بقولہ ما حدثنا الحسن عن ید ری مشافہۃ سے نفی سماع پر استدلال نہ ہوگا اور اسی طرح خلافۃ علی رض کے ابتدا تک مدینہ مین رہنا عدم سماع کو مستبعد کرتا ہے کیونکہ آخر خلافت عمر رض مین ولادت ہونے سے اس وقت تک وہ بالغ یا قریب بہ بلوغ ہوتے ہین اور غلام خاص نہین ہے صغیر کیسا تھا تو کبیر ہوکر حدیث کا نہ سننا از بس مستبعد ہے خصوص جبکہ مثبت مقدم ہوتا ہے نافی پر۔ وفی منہاج السنۃ الجلد الثالث وفیہا ان الحسن صحب علیا وھذا باطل باتفاق اھل المعرفۃ فانھم متفقون علی ان الحسن لم یجتمع بعلی وانما اخذ عن اصحاب علی اخذ عن الاحنف بن قیس وقیس بن عباد وغیرھما عن علی وھکذا رواہ اھل الصحیح اھ اس سے صحبت واجتماع کی نفی ہوتی ہے اور مراد اس سے صحبت طویلہ واجتماع مدید ہے بقرینہ اوپر کی روایت کے خلاصہ یہ ہوا کہ رویت تو بالاتفاق ثابت اور صحبت طویلہ بالاتفاق منفی اور روایت بالسماع مختلف فیہ مگر راجح اُس کا اثبات ہے پس اگر فیض باطنی کیلئے صحبت واجتماع قصیر بھی کافی ہو تب تو کچھ اشکال ہی نہین اور اگر طول شرط ہو تو فیض بواسطہ ممکن ہے تو فیض بلا واسطہ کے عدم سے مطلق فیض کا انتفاء کیسے لازم آیا پس سلسلہ کا نا مکمل ہونا کہان ثابت ہوا ۲۰ صفر ۱۳۳۰ھ

۵۹ اُنسٹھوان غریبہ در ابتداء وقت تہجد از بعد عشاء

سوال۔ جناب محمد علی صاحب معتمد جٹ پول نے اپنے ہمشیر زادے امام الدین صاحب سے یہ کہا کہ صرف آخر شب مین تہجد کا پڑھنا قرآن واحادیث سے ثابت ہے اول شب مین بوقت عشاء جو تم پڑھتے ہو وہ بدعت وغیر ضروری ہے چھوڑ دو یہ سنکر اُنہون نے اول شب مین نوافل تہجد کا پڑھنا موقوف کر دیا۔ علاوہ صاحب موصوف کے دوسرے لوگ بھی اکثر نوافل اول شب کے

مانع ومعترض ومتعجب وطعن کنان ہین لہذا دست بستہ بکمال ادب عارض ہون کہ حکم فقہ یا حدیث متعلقہ کی نقل مرحمت ہو اور نوافل اول شب کا پڑہنا مسنون یا مستحب ہونا بوضاحت وصراحت مرقوم ہو تو تا بقید حیات غرق بحر احسان عالی رہون گا اور ان سب کو مطمئن وساکت کرون گا اور جملہ پیر بھائیون کو بھی بغرض عمل آگاہ کرون گا۔

الجواب فی الدر المختار وصلوٰۃ اللیل الی قولہ ولو جعلہ اثلاثا فالاوسط افضل والصافا فالاٰخر افضل۔ فی رد المحتار وروی الطبرانی مرفوعا لابد من صلوٰۃ بلیل ولو حلب شاۃ وما کان بعد صلوٰۃ العشاء فھو من اللیل وھذا یفید ان ھذہ السنۃ تحصل بالتنفل بعد صلوٰۃ العشاء قبل النوم اھ ص ۱۵۰ ج ۲ ۔ اوسط واخیر کے افضل ہونے سے بھی اول شب مین جواز مفہوم ہوا اور طبرانی کی روایت مین اس کی صاف تصریح ہے۔ شامی نے اس مین مبسوط تقریر کی ہے۔ بہر حال یہ قول بے سند تو نہین اگر کسی کو افضل کی ہمت نہ ہو محض ترک سے جائز ہی پر عمل کر لینا احسن ہے۔ النور ص ۱۵۵

ساٹھواں ۶۰ غریبہ در تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق بر عرش یا ہر مکان

سوال ۔ چند آدمیون کے درمیان ایک معاملہ مین جھگڑا ہو رہا ہے۔ ایک فریق کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ کسی مقام پر جلوہ فرما نہین ہے وہ ہر جگہ موجود ہے اب رہا یہ کہ کیسے اور کس طرح پر یہ ہمارے فہم وادراک سے باہر ہے۔ دوسرا ۲ فریق کہتا ہے کہ حق تعالیٰ عرش معلی پر ہے جیسا کہ جابجا قرآن سے ثابت ہوتا ہے ایک جگہ فرمایا ہے کہ مرنے پر ہم روحون کو اپنے پاس بلا لیتے ہین اور سونے کی حالت مین بھی مگر ایک میعاد مقررہ تک سونے والون کی روحون کو واپس کر دیا کرتے ہین اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کہین پر جلوہ فرما ہے۔ معراج مین رسول پاک عرش معلی تک پہنچائے گئے اور جسوقت قریب حق تعالیٰ کے پہنچے تو آواز آئی تھی کہ ٹھہر و اس وقت رب آپ کا صلوٰۃ مین مشغول ہے۔ پھر رویت میں باتین بھی ہوئیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش معلی پر جلوہ فرما ہے۔ جبرئیل علیہ السلام وحی لاتے تھے اس سے بھی ثابت ہے کہ وہ عرش معلی پر جلوہ فرما ہے اور تمام عالم کا انتظام وہین سے کیا کرتا ہے۔ جنتیون کو پورا دیدار الٰہی ہوگا نہ کہ ادھورا جبکہ جنت کے ایک مقام پر کہا جائے گا کہ

اوپر کو سر اُٹھاؤ۔ جب وہ اوپر سر اُٹھائین گے تو اپنے حق تعالیٰ کو دیکھین گے۔ اس سے بھی ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر ہے یعنی عرش معلّی پر۔ اب رہی یہ بات کہ خدا حاضر و ناظر ہے تو اس مین کچھ شک نہیں مگر حاضر و ناظر سے یہ مطلب ہے کہ وہ سب دیکھ رہا ہے اور سب سُن رہا ہے جس طرح کوئی پاس کا بیٹھا ہوا آدمی دیکھتا اور سنتا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ دلون کے بھید تک سے واقف ہے۔ جواب صاف روانہ فرما دیجئے تاکہ بے علم کی بھی سمجھ مین آجائے۔

الجواب مسئلہ نازک ہے عقول متوسطہ اس کی تحقیق سے عاجز ہین اسلئے اس میں بحث بھی جائز نہین۔ خصوص تحریر تو بالکل ہی کافی نہین خصوص جبکہ علوم متداولہ مین تبحر کا بھی اتفاق نہ ہوا ہو جواب تو اتنا ہی مصلحت تھا مگر آپکے شوق و فہم کا تقاضا باعث ہوا کہ کچھ مختصر اور سلیس لکھ ہی دون۔ دونون فریق کے مقولے مبہم اور محتاج تفسیر ہین۔ فریق اول کی اگر یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ مثل ہوا کے پھیلا ہوا ہے اور بھرا ہوا ہے تب تو غلط ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مکانی ہو دوسرے مکانیات سے صرف یہ امتیاز ہوگا کہ اورون کا مکان محدود ہے اور اللہ تعالیٰ کا مکان غیر محدود سو مکانی ہونا چونکہ احتیاج الی المکان کو مستلزم ہے اور احتیاج سے حق تعالیٰ منزہ ہے اسلئے مکان سے بھی منزہ ہے بلکہ غور کیا جاوی تو اس مین دوسرے مکانیات سے بھی زیادہ احتیاج ثابت ہوئی کہ اور تو ایک ایک مکان کے محتاج ہونگے اور وہ ہر مکان کا نعوذ باللہ۔ اگر یہ مطلب ہے کہ اُس کی تجلی جیسی کہ اُسکی ذات منزہ کے شان کو زیبا ہے عرش کے ساتھ خاص نہیں جیسے عرش پر ہے اسی طرح غیر عرش پر ہے سو یہ مسئلہ کسی نقل قطعی الدلالہ یا کسی دلیل عقلی کے خلاف نہین۔ بعض صوفیہ اس طرف گئے ہین اسلئے اس کے قائل ہونے کی گنجائش ہے۔ بعض آیات و احادیث کے ظاہری الفاظ بھی اسپر چسپان ہیں مثلاً وھو معکم اینما کنتم اور ترمذی کی حدیث ہے لو دلیتم حبلا الی الارض السفلی لھبط علی اللہ و مثلھما اور اگر ان مین تاویل کی جاوے تو تاویل دوسری جانب بھی ہوسکتی ہے مثلاً عرش کا تجلی عام کے ساتھ کسی خاص تجلی سے بھی مشرف ہونا و نحوہ لیکن جو شخص اس کا قائل ہو بوجہ قطعی نہ ہونیکے دوسرا احتمال رکھنا بھی اُسپر واجب ہے۔ اسی طرح فریق ثانی کی اگر یہ مراد ہے کہ عرش حق تعالیٰ کے لئے مکان اور حیز ہے تو مکانیت کا انتفا ابھی معلوم ہوچکا ہے بلکہ ایک معنی کر مکانیت مذکورہ سابقہ سے بھی اس مین زیادہ نقص لازم آتا ہے کیونکہ اوپر تو مکان غیر محدود کا حکم کیا گیا تھا

جو فی الجملہ عظمت کا مشعر ہے اور یہان تو عرش سے بھی اُس کا محاط ہونا لازم آتا ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ اُس کی کچھ خصوصیت عرش سے ایسی ہے جو ادراک و فہم سے عالی ہے تو ظاہر نصوص کی موافق ہو جیسے کہ سوال مین ایسی نصوص کی طرف اشارہ بھی ہے اور یہ سب خلاصہ ہے اقوال منقولہ کا۔ باقی اسلم یہی ہے کہ اس مین گفتگو نہ کی جاوے اور حقیقت کو خدا تعالیٰ کے سپرد کیا جاوے۔ فی التفسیر المظہری تحت قولہ ثم استوی الی السماء۔ والصوفیۃ العلیۃ کما اثبتوا معیۃ لا کیف لہا الی قولہ کذلک اثبتوا تجلیا خاصا رحمانیا علی العرش وفیہ تحت قولہ تعالی مع الصابرین بل معیۃ غیر متکیفۃ یقضح علی العارفین ولا یدرک کنہہ الخ وفیہ تحت قولہ تعالی یاتیہم اللہ فی ظلل الایمان بہ والتفویض الی اللہ تعالی والتحاشی عن البحث فیہ وھو مسلک السلف الخ ۱۱ رجب ۱۳۴۱ھ

اکسٹھوان [۶۱] غریبہ در تحقیق حکم عمل تسخیر۔

سوال۔ بیوہ عورت کو کوئی عمل پڑھ کر نکاح کی خواہش کرنا جائز ہے یا نہین کوئی عمل قرآن سے پڑھ کر بیوہ عورت کو کہلانا واسطے نکاح کے جائز ہے یا نہین۔

جواب۔ عمل باعتبار اثر کے دو قسم کے ہیں ایک قسم یہ کہ جسپر عمل کیا جاوے وہ مسخر اور مغلوب المحبت و مغلوب العقل ہو جاوے ایسا عمل اُس مقصود کیلئے جائز نہین جو شرعاً واجب نہ ہو جیسے نکاح کرنا کسی معین مرد سے کہ شرعاً واجب نہین اس کیلئے ایسا عمل جائز نہین۔ دوسری قسم یہ کہ صرف معمول کو اُس مقصود کی طرف توجہ بلا مغلوبیۃ ہو جائے پھر بصیرت کے ساتھ اپنے لئے مصلحت تجویز کرلے ایسا عمل ایسے مقصود کیلئے جائز ہے اس حکم مین قرآن و غیر قرآن مشترک ہین۔ ۳۰ شعبان ۱۳۴۱ھ

باسٹھوان [۶۲] غریبہ در حکم عمل مسمریزم

سوال۔ علم مسمریزم کا واسطے محض نفع رسانی مخلوق خدا کی مثل بیمار وغیرہ کو اس کے ذریعہ سے علاج کرنا یا خواص بوٹیون وغیرہ کو دریافت کرنا یا کسی کی بُری عادتون کو چھوڑانا وغیرہ کیلئے جائز ہے یا نہین۔

ف یہ مضمون بائیسوین [۲۲] اور ستاسیوین [۸۷] حکمت مین بھی دیکھ لیا جائے۔

الجواب - جو خواص آپ نے مسمریزم میں لکھی ہیں بعض تو ان میں خلاف واقع ہیں جیسے خواص بوٹیوں کی دریافت کرنا اس کا مسمریزم سے کچھ تعلق نہیں اور کسی معمول کے ذریعہ سے جو مخفیات میں سے کچھ معلوم ہو جاتا ہے اور اسی سے یہ دھوکا ہوا ہے سو وہ بالکل عامل یا کسی حاضر مجلس کے خیال کا تصرف ہوتا ہے معمول کے متخیلہ میں خواہ وہ خیال صحیح ہو یا غلط ہو چنانچہ جب چاہے امتحان کر لیا جاوے کہ ایک واقعہ ایک عامل کے روبرو ایک خاص طور پر بیان کر دیا جاوے اور وہی واقعہ دوسرے عامل کے روبرو دوسرے طور پر بیان کیا جاوے پھر دونوں عامل جدا جدا مجلس میں مختلف معمولوں پر مختلف حاضرین کی مجلس میں کہ وہ معمول اور حاضرین سب خالی الذہن ہوں۔ اس عمل کو استعمال کریں تو یقیناً دونوں معمول جدا جدا جواب دیں گے اور ظاہر ہے کہ نقیضین کا اجتماع محال ہے لامحالہ ایک کا جواب خلاف واقع ہوگا پس ثابت ہوا کہ اس عمل کے ذریعہ سے واقعیات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ البتہ بعض خواص اکثر اسپر مرتب ہو سکتے ہیں جیسے سلب مرض اور اصلاح خیالات مگر ان مصالح سے بڑھ کر اسمیں دوسرے مفاسد ہیں گو وہ لازم عقلی نہیں مگر لازم عادی ہیں جنکا بیان زبانی ہو سکتا ہے اور تجربہ کار مشاہدہ کرتے ہیں اسلئے حسب ارشاد قل فیہما اثم کبیر و منافع للناس و اثمہما اکبر من نفعہما۔ اُس کو منع کیا جاوے گا گو وہ نہی قبح لغیرہ کی سبب ہوگی جیسے فقہاء نے کیمیا کو اسی بنا پر حرام کہا ہے اسی قسم کے کئی فن ہیں سب کا یہی حکم ہے اور وہ پانچ فن ہیں۔ کیمیا۔ لیمیا۔ ہیمیا۔ سیمیا۔ ریمیا۔ ان سب کی شرح میرے رسالہ مائۃ دروس میں ہے ان کا مجموعہ ہے کُلّہٗ سِرٌّ - ۵ رمضان سنہ ۱۳۴۱ھ

(۶۳) تریسٹھواں غریبہ در جبر و قدر

سوال - عرض یہ ہے کہ جبکہ کل امور ارادہ اللہ تعالیٰ سے ہیں پھر انسان کی عدم مجبوریت کی کیا وجہ

الجواب جو افعال اختیاری کہلاتے ہیں اُن کے صدور کے وقت اختیار بمعنے ان شاء فعل وان شاء لم یفعل کا وجود تو وجداناً و فطرۃً ایسا بدیہی بلکہ محسوس و مشاہد ہے کہ اگر کسی دلیل کی اعانت سے بھی کوئی اُسکے علم کا زائل اور دفع کرنا چاہے تو اسپر قادر نہیں اسلئے اُس کا تو انکار ہو نہیں سکتا اور یہی اختیار علت قریبہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ

اس اختیار کی صفت بھی اور اس صفت کا فعل کیساتھ تعلق بھی دونوں مخلوق ہیں حق تعالے کے اس طرح سے کہ تخلیق حق کے بعد ان کا عدم وقوع قدرت عبد سے خارج ہے اور یہ تخلیق علت بعیدہ ہے صدور افعال اختیاریہ کی پس جس شخص نے افعال مذکورہ کی صرف علت قریبہ پر نظر کی وہ قدری ہو گیا اور جس نے صرف علت بعیدہ پر نظر کی وہ جبری ہو گیا اور جسنے دونوں پر نظر کی وہ کہکہ کہ لاجبر ای محضا ولا قدر ای محضا ولکن الامر بین بین سنی ہو گیا۔ وھذا العلہ کاف شاف انشاء اللہ تعالے وھذا معنی ما قالوا ان العبد مختار فی الفعل مجبور فی الاختیار ولا یجوز الخوض فی المسئلۃ باکثر من ھذا لکونہ عالیا من العقول المتوسطۃ واللہ اعلم۔ ۶ ذیقعدہ ۱۳۲۱ھ

چونسٹھواں غریبہ در دفع شبہ مردودیت از عدم استجابت دعا

سوال بعض امراض مثل کثرت احتلام وکثرت ریح وریزش قوی دماغیہ بالکل مضمحل کردہ از آنجناب چند بار دعا کنانیدہ مگر افسوس کہ از شامت اعمال من اثر دعا ہویدا نگشتہ والحال کہ ہمین حدیث در بیاض مخدوم عبد الواحد سیوستانی کہ یکے از اجلہ علماء این دیار بود دیدہ بسے مایوس گشتہ ام۔ الحدیث القدسی عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یاتی علی الناس زمان یدعو فیہ المؤمن للعامۃ فیقول اللہ تعالیٰ ادع لخاصۃ نفسک استجب لک واما العامۃ فانی علیھم ساخط رواہ ابو نعیم انتہی آیا این حدیث صحیح است۔

الجواب۔ از سیاق عبارت سائل مفہوم میشود کہ عدم استجابۃ دعا را در حق خود علامت سخط حق پنداشتہ است واز ہمین جا مایوس شدہ پس جواب آنست اگر حدیث ثابت باشد کہ بر تحقیق سند موقوف ست (ولم اظفر بہ) آنست کہ و حدیث دلیلے نیست بر انحصار علت عدم استجابت در سخط حق نظیرش این ست کہ گفتہ شود فاصلوا تک ففاسدۃ لانک تکلمت فیھا بکلام الناس ظاہر ست کہ مفسدات صلوۃ دیگر امور نیز ہستند ہمین ست ان در موانع استجابت نیز تعدد ست منجملہ آنہا سخط حق ست ومنجملہ آنہا خلاف حکمت بودن استجابت ست چنانچہ خود سرکار نبوی در باب دعائے خود کہ متعلق اتفاق امت بود ارشاد فرمودند فمنعنیھا اکنون بعد جواب تبرعا بر معنی حدیث تنبیہ میکنم چرا کہ احتمال بود کہ کسے از حدیث ممانعت دعا برائے عامہ فہمد۔ پس ظاہر ست کہ مدلول

لفظ محض عدم استجابت ست چنانکہ مقابلہ جملہ فاما العامۃ الخ بقول استجب قرینہ است بران واگر کسے
این نہی را ذوقاً ادراک نماید پس بعد تسلیم جواب آنست کہ مراد دعائے خاص رفع عقوبات دنیویہ است
از ایشان یا قضائے حاجات دنیویہ ایشان کہ آنرا معین اعمال مسخطہ ساختہ باشند کہ این چنین
دعا تسبب ست معاصی را یا بعنوان دیگر آن حاجات منشا معاصی است یا آن عقوبات ناشی است
ازان معاصی نہ کہ دعائے اصلاح دین ایشان کہ عین مطلوب شرعی است بدلیل وجوب یا استحباب
امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔ فتامل حق التامل - ۱۶ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

پینسٹھوان(۶۵) غریب در استدلال بر حرمت مصاہرت بہ آیت

سوال۔ کیا حنفیہ کے پاس حرمت مصاہرت بالزنا کے مسئلہ مین کوئی وجہ استنباط کی قرآن مجید سے بھی ہے
الجواب۔ قال تعالیٰ وربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن
فلا جناح علیکم الآیہ۔ آیت اس بات مین تو نص ہو کہ حرمت مصاہرۃ بنت المنکوحہ کی موقوف ہو اُس منکوحہ سے
دخول پر اور اس حرمت کیلئے اُس سے صرف نکاح کافی نہین - رہی یہ بات کہ صورت دخول مین مؤثر اس حرمت
مین کیا چیز ہے آیا نکاح محض یا نکاح بشرط دخول یا دخول محض یا دخول بشرط نکاح یا دونون کا مجموعہ تو یہ سب
احتمالات ہین کیونکہ تتبع احکام سے سب مین صلاحیت علت مؤثرہ ہونیکی معلوم ہوتی ہے چنانچہ بعض احکام مین صرف
نکاح کو بلا دخول مؤثر پایا جاتا ہو جیسے امہات النساء کی حرمت اور جیسے حلائل ابناء یا نساء آباء کی حرمت اور
بعض احکام مین صرف دخول کو بلا نکاح مؤثر پایا جاتا ہے جیسے موطوءہ بالشبہہ کا عقر اور بعض احکام مین
احدہما بشرط الآخر مؤثر دیکھا جاتا ہے جیسے نکاح کے بعد خلوت صحیحہ سے وجوب مہر کامل اور بعض احکام مین مجموعہ
مؤثر پایا جاتا ہو جیسے رجم کہ اُس کیلئے نہ صرف نکاح موجب ہو نہ صرف دخول اور اس مین یہ احتمال غیر ناشی عن
دلیل ہو کہ مؤثر نکاح ہو مگر بشرط دخول کیونکہ نکاح مجرد کا کوئی اثر اس عقوبت کی جنس مین کہیں پایا نہین گیا
بخلاف وجوب مہر کامل بعد النکاح والدخول کے کہ وہان یہ احتمال موجود ہے کیونکہ صرف نکاح بھی نصف
مہر کے وجوب مین مؤثر پایا گیا ہے تو مہر مین اس احتمال کی دلیل موجود ہے اور یہان نہین اور احتمال غیر ناشی
عن دلیل غیر معتبر ہے لہٰذا رجم مین صرف نکاح بشرط دخول کو مؤثر نہ کہین گے اور اسی طرح دخول کے مؤثر
کہنے کا بھی کوئی قرینہ نہین۔ لہٰذا اُس کو بھی مؤثر نہ کہین گے۔ پس مجموعہ ہی مؤثر ہوا اس سے ثابت ہو گیا کہ

علیت کی صلاحیت ان سب مین ہے نکاح مین بھی دخول مین بھی بالاشتراط بھی بلااشتراط بھی مجموعہ مین بھی اسلئے بنت منکوحہ کی حرمت کی علّت مین سب مذکورہ احتمالات ہوئے اور نص سے احتمال اوّل تو باطل ہے پس چار احتمال باقی رہے اور نص ہی سے یہ بھی یقینی ہے کہ مجموعہ کے وجود کے بعد ترتب حرمت کا دخول ہی کے متصل ہوا ہے اور اصل نسبت حکم کی ہے جزو قریب کی طرف جبتک کہ اُسکے خلاف کوئی دلیل نہو اور یہان اُسکے خلاف کوئی دلیل نہین ہے جیسا عنقریب واضح ہوگا لہذا حرمت کو دخول ہی پر مرتب کیا جاویگا پس احتمال اخیر بھی ساقط ہوا پس ترجیح اسی کو ہوئی کہ اصل علت حرمت کی دخول ہے خواہ بشرط نکاح یا بلااشتراط نکاح اور اصل علّت کی مؤثریت مین عدم اشتراط ہے الا ان یدل علیہ دلیل اور یہان کوئی دلیل نہین کیونکہ اس اشتراط کی دلیل بھی وہی ہوسکتی تھی جو صرف دخول کی طرف حکم حرمت کے منسوب نہ ہونے کی دلیل ہوسکتی تھی۔ سو اُس کے متعلق اوپر اس قول مین تحقیق کا وعدہ کیا گیا ہے کہ عنقریب واضح ہوگا پس ایک ہی احتمال متعین ہوگیا کہ ربائب کی حرمت مصاہرۃ کی علت صرف دخول ہے اور جب دخول کا علت مؤثرہ ہونا مورد نص مین ثابت ہوگیا تو غیر ربائب مین یعنی بنات الموطوءہ مین بھی قیاس سے حکم متعدی ہوگیا اور چونکہ موطوءہ کے تمام اصول و فروع مین اسی طرح تمام اصول و فروع کے موطوءات مین کوئی فصل کا قائل نہین اسلئے بنات الموطوءہ مین حرمت مصاہرۃ کا حکم کرنیسے سب مین حکم کردیا جاویگا مگر چونکہ اس دلیل کے بعض مقدمات ظنیہ ہین اسلئے اس حکم کو ظنی کہا جاویگا۔ اب صرف وعدہ مذکورہ قول واضح ہوگا۔ کا ایفاء باقی رہا سو مراد اس سے وہ روایات ہین جن سے جمہور نے اس مین تمسک کیا ہے کہ صرف وطی سے حرمت مصاہرۃ نہین ہوتی اگر یہ تمسک متکلم فیہ نہوتا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوجاتا کہ دخول مین علت ہونیکی صلاحیت نہیں اسی طرح یہ بھی ثابت ہوجاتا کہ دخول کیساتھ نکاح شرط ہے لیکن وہ روایات متکلم فیہ ہین جیسا اعلاء السنن مین اُس کی تحقیق کیگئی ہے اسلئے اُن کی دلالت حنفیہ پر حجت نہیں اور یہ وجہ مسئلہ کی من حیث المعقول ہے اور اس کی تائید منقول سے بھی ہوتی ہے جو اعلاء السنن مین مذکور ہے۔ ۱۰ ربیع الاول ۱۳۴۲ھ

۶۶ چھیاسٹھوان غریبہ در حکم رطوبت فرج

سوال اکثر عورات کو رحم سے سفید رطوبت ہمیشہ جاری رہتی ہے کیا وہ پاک ہے یا ناپاک اور نماز بحالت اخراج جائز ہے یا نہ۔ بحالت اخراج وضو ساقط تو نہین ہوجاتی۔

الجواب - یہان تین ۳ موقع ہین اور ہر جگہ کی رطوبت کا حکم جدا - ایک موقع فرج خارج کا ہے اُسکی رطوبت درحقیقت پسینہ ہے اور وہ طاہر ہے اور ایک موقع فرج داخل کا باطن یعنی اُس سے آگے ہے یعنی رحم اُس کی رطوبت مذی یا مثل مذی ہے اور وہ نجس ہے اور ایک موقع خود فرج داخل اُس کی رطوبت مین تردد ہے کہ وہ پسینہ ہے یا مذی اسلئے اُس کی نجاست مین اختلاف ہے اور احتیاطاً اُسکے نجس کہنے مین ہے وان کان الاقوی دلیلا ھو الطھارۃ لان ھذا المحل لیس بمعدن للنجاسۃ ولا الرطوبۃ ھذہ من الرحم وانما ھی ابخرۃ محتبسۃ صارت ماء بالاحتقان فھی کالعرق ومن ثم ابیح الوطی فی ھذا المحل والا لم یبح لکونہ موضع الاذی کحالۃ الحیض - پس رطوبت مذکورۂ سوال قسم دوم ہے اسلئے نجس ہے البتہ اگر محقق ہو جاوے کہ قسم اول ہے تو طاہر ہے یا قسم سوم ہے تو احتیاطاً نجس ہے اور جو نجس ہے ناقض وضو ہے البتہ اگر ہر وقت جاری ہے اُس کا حکم معذور کا سا ہے فی الدر المختار اے برطوبۃ الفرج فیکون مفرعا علی قولھما بنجاستھا اما عندہ فھی طاھرۃ کسائر رطوبات البدن جوھرہ فی رد المحتار قولہ برطوبۃ الفرج الخارج فطاھرۃ اتفاقا اہ وفی منھاج الامام النووی رطوبۃ الفرج لیس بنجسۃ فی الاصح قال ابن حجر فی شرحہ وھی ماء ابیض متردد بین الابیض والعرق یخرج من باطن الفرج الذی لا یجب غسلہ بخلاف ما یخرج مما یجب غسلہ فانہ طاھر قطعا ومن وراء باطن الفرج فانہ نجس قطعا ککل خارج من الباطن کالماء الخارج فی الولد او قبیلہ اہ ص ۳۲ ج ۱ وما قالوا من طھارۃ رطوبۃ الولد الخارج من الرحم فالمراد ما علی بدنہ وھو کالدم الذی علی اللحم مع ان الدم السائل نجس فکذلک رطوبۃ الرحم نجسۃ ورطوبۃ الولد طاھرۃ فافھم - ۱۲ ربیع رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ

ستر ۶۷ ھوان غریبہ در تحقیق نکاح سنیہ با شیعی تبرائی

سوال - کیا فرماتے ہین ...... اس مسئلہ مین کہ رافضی جو کہ سب صحابہ پر تبرا کرتے ہین اور اہل اسلام سے مذہبی تعصب رکھتے ہین مسلمان ہیں یا کافر ہیں - ان سے تعلقات نکاح وغیرہ کے رکھ سکتے ہین یا نہیں - قوم بوہرے جو بمبئی اور اُس کے اطراف مین کثرت سے پائی جاتی ہے ایک متعصب رافضی قوم ہے ان کا قاعدہ یہ ہے کہ اہل سنت جماعت کی لڑکی اُسکے والدین کو لالچ زر دیکر اپنے نکاح

اِس لاتے ہین۔ ایسی حالت مین اگر کوئی سنت جماعت لالچ زر مین جان کر لڑکی دیوے۔ اور وہ رافضی اپنے آپ کو مصلحت جان کر اسلام لانیکو ظاہر کرے لیکن تمام لوگ اس بات کو جانتے ہین کہ اُس کا اسلام لانا نکاح کی غرض سے ہے تو ایسی حالت مین اُس کے اسلام کا اعتبار کیا جائیگا یا نہین اور اُس کا نکاح درست ہو یا نہین۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ فی الدر المختار وتعتبر الکفاءة فی العرب والعجم دیانة ای تقوی فلیس فاسق کفوا لصالحة بنت صالح معلنا کان اولا علی الظاهر نهر وفیه وللولی انکاح الصغیر والصغیرة ولزم النکاح ولو بغبن فاحش اوبغیر کفو ان کان الولی ابا او جدا لم یعرف منهما سوء الاختیار مجانة وفسقا وان عرف لا وان کان المزوج غیرهما لا یصح النکاح من غیر کفو او بغبن فاحش اصلا وفیه وله ای للولی اذا کان عصبة الاعتراض فی غیر الکفو مالم تلد منه ویفتی فی غیر الکفو بعدم جوازه اصلا وهو المختار للفتوی لفساد الزمان وفی رد المختار وهذا اذا کان لها ولی لم یرض به قبل العقد فلا یفید الرضی بعده بحر واما اذا لم یکن لها ولی فهو صحیح نافذ مطلقا اتفاقا کما یاتی۔

بنا بر روایات مذکورہ ودیگر قواعد معروفہ مسلمہ جواب مین تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ رافضی عقائد کفر کے رکھتا ہے جیسے قرآن مجید مین کمی بیشی کا قائل ہونا یا حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا پر تہمت لگانا یا حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا ماننا یا یہ اعتقاد رکھنا کہ جبرئیل علیہ السلام غلطی سے حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر وحی لی آئے تب تو وہ کافر ہے اور اُس کا نکاح سنیہ سے صحیح نہین .... اور محض تبرائی کے کفر مین اختلاف ہو۔ علامہ شامی نے عدم کفر کو ترجیح دی ہے ص۳۳۵ج۳ مگر اسکے بدعتی ہونے مین کچھ شک نہین تو اس صورت مین گو وہ کافر نہ ہوگا مگر بوجہ فسق اعتقادی کے سنیہ کا کفو نہ ہوگا اور غیر کفو مرد سے نکاح کرنے مین تفصیل یہ ہے کہ اگر لڑکی نابالغ ہے اور نکاح کیا ہے باپ دادا کے علاوہ کسی اور ولی نے تب تو نکاح صحیح ہی نہ ہوگا اور اگر باپ یا دادا نے کیا ہے اور واقعات سے معلوم ہوا کہ طمع زر سے کیا ہے اور لڑکی کی مصلحت پر نہین نظر کی جیسا سوال مین مذکور ہے تب بھی نکاح صحیح نہوگا اور اگر منکوحہ بالغ ہے تو اگر اُس نے خود اپنا نکاح کر لیا ہے اور ولی عصبہ راضی نہ تھا تب بھی نکاح صحیح نہین ہوا اسی طرح اگر ایسے ولی نے کر دیا اور وہ منکوحہ راضی نہین یعنی زبان سے انکار کر دیا تب

بھی نکاح صحیح نہین ہوا۔ یہ صورتین تو عدم جواز نکاح کی ہین۔ اور اگر لڑکی نابالغ ہے اور نکاح کیا ہو باپ یا دادا نے اور لڑکی کی مصلحت سمجھکر کیا ہے کسی طمع وغیرہ کے سبب نہیں کیا یا لڑکی بالغ ہے اور نکاح خود کیا ہے اور ولی عصبہ کی رضا سے کیا ہے یا اُس کا کوئی ولی عصبہ ہے ہی نہین یا لڑکی بالغ ہے اور ولی نے اُس کی اجازت سے کردیا تو ان صورتون مین اُن علماء کے نزدیک نکاح صحیح ہوجاویگا جو تبرائی کو کافر نہین کہتے اور یہ سب تفصیل اُس وقت ہو کہ نکاح کیوقت اس کا رفض معلوم ہوا اور اگر اُسوقت اپنے کو سنی ظاہر کیا اور بعد نکاح کے رفض ثابت ہوا تو جس صورت مین وہ کافر ہے ارتداد کے سبب نکاح ٹوٹ جاویگا اور جس صورت مین وہ محض بدعتی ہے۔ تو اگر منکوحہ بالغہ ہے اور وہ اور اُس کا ولی عصبہ دونون راضی ہیں تو نکاح کے فسخ کا حق حاصل ہوگا اور اگر منکوحہ سے اجازت نہین لیگئی تو نکاح نہ ہوگا اور اگر ولی سے اجازت نہیں لیگئی تو ولی کو حق فسخ ہے جسکی ایک شرط قضاء قاضی مسلم ہے۔ اور اگر منکوحہ صغیرہ ہے تو بعد بالغ ہونیکے اگر راضی ہے تب بھی نکاح صحیح رہیگا اور اگر راضی نہوئی تو اُس کو حق فسخ حاصل ہوگا جسکی شرط اوپر مذکور ہوئی کما فی در المختار، فلو نکحت رجلا ولم تعلم حاله فاذا هو عبد لا خيار لها بل للاولياء ولو زوجوها برضاها ولم يعلموا بعدم الكفاءة ثم علموا لا خيار لاحد الا اذا شرطوا الكفاءة او اخبرهم بها وقت العقد فزوجوها على ذلك ثم ظهر انه غير كفو كان لهم الخيار وفي رد المختار قوله لا خيار لاحد هذا في الكبيرة كما هو فرض المسئلة بدليل قوله نكحت رجلا فقوله برضاها فلا يخالف ما قدمناه في الباب المار عن النوازل لو زوج بنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقالت بعد ما كبرت لا ارضى بالنكاح ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين. فالنكاح باطل لانه انما تزوج على ظن انه كفو اه ثم بعد اسطر لكن كان الظاهر ان يقال الاصح العقد اصلا كما في الاب الماجن والسكران مع ان المصرح به ان لها ابطاله بعد البلوغ وهو فرع صحته فليتامل۔ ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

اٹھوان غریبہ در تلاوت سورہ واقعہ بہ نیت عدم اصابۂ فاقہ

سوال دو رکعت نماز سورہ واقعہ سے پڑہتا ہون اس مین یہ نیت ہو کہ اللہ تعالیٰ اس کے ثواب کو

مردگان امت محمد صلے اللہ علیہ وسلم کی روحون پر بخشنے اس کے ضمن مین یہ نیت بھی ہوتی ہے کہ حدیث شریف مین ہے کہ رات کو سورہ واقعہ ایک دفعہ پڑہنے سے کبھی فاقہ نہین رہے گا اب عرض یہ ہے کہ یہ دونون نیتین کیسی ہین۔

جواب۔ کچھہ حرج نہین دفع فاقہ کا قصد اسلئے کرنا کہ اطمینان رزق سے دین مین اعانت ہوگی دین ہے اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی یہ خاصیت بیان فرمانا اس کی محمودیت کی دلیل ہے البتہ جو عملیات خاص قیود کیساتھ پڑہے جاتے ہین اور عامل ان کی دلیل سے زاید مؤثر سمجھکر گویا اثر کو اپنے قبضہ مین سمجھتا ہے وہ عملیات طالب حق کی وضع کے خلاف ہین۔ تربیت النور صلہ ۲۱۴

۶۹ اُنہترواں غریبہ در مشورہ نسبت بعض رسائل تصوف

سوال۔ پس از سلام سنت الاسلام عرض مدعا ہے کہ پچھلے دنون اختتام مثنوی کے مطالعہ کی دوران مین کچھہ یادداشتین اپنے مطالب سمجھنے کیلئے لکھی تھین اب انکو ایک رسالہ کی شکل مین ترتیب دیکر ارسال خدمت کرتا ہون۔ اس مین میرا ذاتی تصنیف کردہ مادہ کچھہ نہین صرف اقتباسات ہین جو اختتام یا بحر الحقیقت کے متن یا حواشی سے لئے گئے ہین مقصد ترتیب کا یہ ہے کہ جو مطالب متفرق ومختلف مقامات میں واقع ہوئے ہین وہ یکجا ہوکر اور ایک ترتیب خاص مین منسلک ہوکر سمجھنے مین آسان ہوجاوین اسلئے جناب کی خدمت مین اصلاح کی غرض سے پیش کرتا ہون کہ فرصت کیوقت دیکھکر اس مین اصلاح فرماوین۔ سب سے پہلی اصلاح تو مجھے اپنے ذاتی خیالات وعقاید کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑہنے سے معلوم ہوسکتے ہین۔ دوسری اصلاح اس رسالہ کی ترتیب وعبارت کی ہے بالخصوص وہ حصہ جو میری ذاتی عبارت ہے وہ سراسر قابل اصلاح ہی ہے اگر خدا ایسا کرے کہ جناب اپنے نہایت مصروف اوقات میں سے کوئی وقت نکالکر اس اصلاح کی طرف صرف کرین تو میرے لئے باعث ہدایت ہوگا بشرطیکہ یہ قابل اصلاح بھی ہو۔ دوم یہ کہ یہ رسالہ بعد اصلاح آنجناب کی دوسرون کیلئے بھی مفید ہوسکتا ہی اگر جناب کی رائے مین مفید ہوسکتا ہو تو اس کے طبع کا انتظام کیا جاوے ورنہ نہیں اُمید کہ جناب امور مستفسرہ کے جوابات سے معزز فرماوین گے۔

والسلام مع الکرام۔

نوٹ - اور اس خط کی ساتھ ایک رسالہ آیا تھا جس کا نام تنزلات ستہ مین نزول و عروج ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب - بعد الحمد والصلوۃ بمکرمی سلمہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ

الطاف نامہ مع رسالہ نزول و عروج پہنچا رسالہ کو گو بوجہ کم فرصتی بالاستیعاب نہین دیکھ سکا مگر اُس کا اکثر حصہ دیکھ کر جو رائے قائم ہوئی وہ بھی مغنی ہوگئی مفصل دیکھنے سے اب وہ رائے عرض کرتا ہون -

نمبر ۱ - صاحب رسالہ کی نیت بالکل بخیر ہے یعنی سہولت مقام و استفادہ عام جیسا کہ خطبۂ رسالہ مین مذکور ہے -

نمبر ۲ - مگر اسکے ساتھ ہی دو امر اور بھی قابل نظر ہین ایک یہ کہ آیا یہ غرض اس رسالہ سے حاصل ہوگئی یا نہیں دوسرے یہ کہ آیا یہ استفادہ خاص قابل مقصودیت ہے یا نہیں -

نمبر ۳ - سو امر اول کا فیصلہ تو خود مضامین کے غموض ہی سے ہوسکتا ہے جس کے سبب شرح اصل متن سے بھی زیادہ مشکل ہوگئی اور سہل ہونا دشوار بھی ہے جب یہ ہے تو عوام تو درکنار خواص اہل علم بھی اس سے منتفع نہین ہوسکتے بجز اُن کے جنکو اس فن مین تبحر تام اور اُسکے ساتھ جمیع معقولات و منقولات مین وسعت و عمق نظر بھی حاصل ہو -

نمبر ۴ رہا امر ثانی تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ مسائل علوم مکاشفہ کہلاتے ہین جن کے یہ ضروری احکام ہین -

اول - اُن کو مقصود حقیقی مین کہ قرب و نجات ہے اصلا دخل نہین -

دوم - خود ان علوم پر کوئی دلیل شرعی نہیں جو قواعد سے حجت ہو - ان کا علوم شرعیہ سے مصادم نہ ہونا منتہی ان کی صحت کا ہے -

سوم - اسی وجہ سے ان کا جازم اعتقاد رکھنا شرعًا جائز نہین -

چہارم - اکثر اہل ذوق نے جو ان علوم کو اپنی عبارات مین تعبیر کیا ہے وہ عبارات اُن پر دلالت کرنیکے لئے کافی نہین - اکثر تو مدلول کے ذوقی ہونیکے سبب کہین تنگی عبارت کے سبب کہین

اختلاف اصطلاح کے سبب ونحوها من الاسباب لغلبة الحال وغيرها
پنجم- اس وجہ سے اہل قال وغیر اہل کمال ان کے سمجھنے مین بکثرت غلطی کرتے ہین۔
ششم- ان ہی اہل قال وغیر اہل کمال مین سے بعضے ایسے لوگ جو نقل عبارات سے آگے مقصود سے مس بھی نہین رکھتے (حتی کہ اگر اُن سے کسی خاص مسئلہ کی تقریر کرائی جاوے تو بجز الفاظ کی اُلٹ پھیر کے ظاہری تعبیر پر قادر نہ نکلین گے) ان مضامین سے اپنی تقریرات یا تحریرات کو آراستہ کرکے سامعین یا ناظرین کو ضلالت مین مبتلا کرتے ہین۔
ہفتم- تو ایسی حالت مین ظاہر ہے کہ ان مضامین سے استفادہ کجا ان کی اشاعت سے مضرات کا اندیشہ ہے اسی لئے حضرت شیخ اکبر رح نے ارشاد فرمایا ہے یحرم النظر فی کتبنا- مولانا رومی رح مختلف مقامات پر اسی کی حکایت کہیں شکایت فرماتے ہین مثلاً ؎

لقمہ ونکتہ است کامل را حلال		تو نۂ کامل مخور مے باش لال
نکتہ ہا چون تیغ پولاد ست تیز		چون نداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بے اسپر میا		کز بریدن تیغ را نبود حیا
ظالم آن قومیکہ چشمان دوختند		از سخن ہا عالمے را سوختند
معنی اندر شعر جز باخبط نیست		چون فلاسنگ است آنرا ضبط نیست
انت کالریح و نحن کالغبار		یختفی الریح وغبراہ جھار
اے برون از وہم و قال وقیل من		خاک بر فرق من و تمثیل من
حرف درویشان بذر دد مرد دون		تا بہ پیش جاہلان خواند فسون
زانکہ صیاد آورد بانگ صفیر		تاکہ گیرد مرغ را آن مرغ گیر
ہرچہ می گوید موافق چون نبود		چون تکلف نیک نالایق نمود

ونحوها من الابيات۔
نمبر ۵- اس مین بعض اشتباہ مین نمبر ۵ کے امر چہارم کی مثلاً **الف** رسالہ ہذا کی فصل اوّل مین وجود کو مطلق غیر متعین کہا ہے اور تعین وجوبی کی بھی نفی کی ہے اس مین اگر اعتبار خاص نہ لیا جاوے تو محال ہے۔ وجود حقیقی کو تشخص وتعین لازم ہے اور لازم کا انتفاء مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو وھو ھھنا

محال - اور اس اعتبار خاص کا رسالہ مین کہین ذکر نہین۔

ب - اسکے بعد تعین مین ایک مرتبہ اجمال کا نقل کیا ہے اور اُس کی تفسیر کی ہے علم غیر متمائز المعلومات کیساتھ اس مین بھی مثل الف کے کلام ہے۔

ج فصل دوم مین مراتب الٰہیہ مین تقدم وتاخر کا حکم کیا گیا ہے جس سے تبادر افہام عامہ کی طرف تقدم و تاخر زمانی ہے جسمین متقدم کیساتھ متاخر معدوم ہوتا ہے وھو ھھنا محال اور رسالہ مین اس تقدم وتاخر کی حقیقت کہین مذکور نہین نہ اس کا ذکر ہے کہ یہ تقدم وتاخر اعتباری ہے یا حقیقی۔

د فصل چہارم مین روح انسانی کو عالم جبروت سے اور روح حیوانی کو عالم ملکوت سے کہا گیا ہے حالانکہ روح انسانی عالم ملکوت سے ہے اور روح حیوانی عالم ناسوت سے اور جبروت کوئی عالم ہی نہین کیونکہ وہ مراتب الٰہیہ سے ہے اور عالم نام ہے ماسوی اللہ یعنی مراتب کونیہ کا اور جس تاویل یا اصطلاح پر یہ حکم مبنی ہے وہ کہین مذکور نہین۔

ہ فصل پنجم مین جبروت وملکوت وناسوت سے وجود خارجی کو سلب کیا ہے جب تک اُس کی کافی تقریر نہ کیجاوے اس مین تاسیس ہے الحاد وابطال شرائع کی اور تقریر رسالہ مین مذکور نہین۔

و فصل ششم مین عروج سوم اضطراری مین جنت ونار کی مدت کو بقدر حیات زمین وآسمان کے کہا ہے اور یہ اجماعاً باطل ہے اور آیت ما دامت السموٰت والارض کی یہ تفسیر نہین اور عروج چہارم وپنجم اضطراری کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ بالکل موہم ہے واجب وممکن کے اتحاد وحلول کی وھو باطل۔

ز - اس فصل مین قسم سیوم عروج ایزدی مین معراج کی جو حقیقت بیان کی ہے اجماعاً باطل ہے الا ان یاول وھو غیر مذکور ھھنا

ح - فصل دہم مین روح غیبی کو اذیت سے بری کہا ہے یہ محتاج دلیل ہے اور رسالہ مین اس پر دلیل نہ ہونا بھی مذکور نہین۔

ط - فصل یازدہم مین نوع اول ظالم لنفسہ کے باب مین لکھا گیا ہے از راہِ اضطراب از شعلۂ برق تجلی سوختند جب تک اس کی شرح نہ کیجاوے اس سے بادی النظر مین ظالم کا داصل وفانی فی التجلی ہونا مفہوم ہوتا ہے۔

ی۔ فصل دوازدہم مین وحدت وکثرت کی بحث اس قدر مجمل بلکہ مبہم ہے جس سے ناظر کا ایمان خطرہ مین پڑتا ہے پھر ذات بحت کو لا بشرط شئ کہا گیا ہے جس سے بدون تنبیہ اصطلاح واجب وممکن مین علاقت کلیت وجزئیت کا اور وجود خارجی مین دونون مین عدم تباین مفہوم ہوتا ہے تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا اسی طرح فصل سیزدہم کا مضمون بھی اُسی کے متقارب ہے اُس مین بھی وہی عرض ہے اسی طرح بہت مقامات ہین بلکہ کل ہی مقامات ہین۔ یہ نمونہ کے طور پر چند امثلہ عرض کردی گئی ہین۔ ان کی تصحیح کی جو توجیہات ہین اُن کے جاننے والے سمجھنے والے اہل علم مین بھی گنتی کے ہین نا بہ عوام چہ رسد اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ اس کی اشاعت درحقیقت مصداق اثمہما اکبر من نفعہما ہے یا نہین۔ اسی تقریر سے خط مین اس فرمانے کا جواب بھی ہوگیا کہ سب سے پہلے اصلاح تو مجھے اپنی ذاتی خیالات وعقائد کی مقصود ہے جو رسالہ کے پڑھنے سے معلوم ہوسکتے ہین۔

حاصل جواب کا یہ ہے کہ عنوانات مضامین کے ذووجوہ ہین جب تک کسی وجہ کی تعیین نہ کیجاوے عقائد کی تعیین نہین ہوسکتی اسلئے اُس کی نسبت کچھہ عرض نہین کیا جاسکتا یہ سب کلام تھا علوم مکاشفہ کی نسبت جس سے واضح ہوگیا کہ یہ شعبہ تصوف کا قابل خوض نہین ہے البتہ تصوف کا دوسرا شعبہ جو علوم معاملہ سے ملقب ہے وہ وہ علوم ہین جن کی اشاعت حضرات انبیاء علیہم السلام اور اُن کے کامل نائبین وورثہ عظام یعنی علماء راسخین وصوفیہ محققین فرماتے رہے اور غایت اُس کی نجات وقرب حق ہے اس شعبہ کی جسقدر خدمت ہوسکے بلاشک نافع ہے معلم کیلئے بھی متعلم کیلئے بھی اب اس مضمون کو ختم کرتا ہون۔ اور چونکہ حاصل اس مضمون کا علوم مکاشفہ کے اشتغال سے خروج واحتراز اور علوم معاملہ کے اشتغال مین دخول وتوجہ ہے (اس حاصل کی مناسبت سے معہ رعایت قافیہ اصل رسالہ کے جس کے متعلق یہ لکھا گیا ہے) اس کا نام دخول وخروج بر نزول وعروج رکھا گیا۔ واللہ الہادی الی سواء السبیل ۃ۔

ازالۂ اشکال۔ تقریر مذکور پر یہ سوال محتمل ہے کہ اگر علوم مکاشفہ قابل اشاعت نہین تو اکابر نے اس مین کیون کلام کیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اُن حضرات کا مقصود اشاعت عام نہ تھی بلکہ دو سبب تھے اظہار کے ایک تو غلبۂ حال جس سے اظہار مین کالمضطر ہوجاتے تھے دوسرا اظہار اہل کیلئے تاکہ وہ اپنے اذواق ومواجید کو اُس پر منطبق کرکے شفا حاصل کرلے اور عدم انطباق کی صورت مین اُس سے اعراض

کرے۔ چنانچہ اُن حضرات کی تصریحات سے ظاہر ہے۔ والسلام خیر ختام ۵ منتصف رجب ۱۳۳۲ھ

نشترواں غریبہ در تحقیق محبت عقلی و طبعی و تحقیق معنی حدیث لایؤمن احدکم حتی اکون احب الیہ الخ

مضمون۔ فرمایا کہ محبت کی دو قسمیں ہیں طبعی و عقلی۔ اور مطلوب عند المشائخ مؤخر الذکر ہے۔ بعض لوگ حب طبعی نہ ہونے سے سمجھتے ہیں کہ واقع میں محبت ہی نہیں حالانکہ حب عقلی خدا و رسول سے ہر مسلمان کو ضرور ہوتی ہے۔

(از کاتب۔ حب طبعی وہ ہے جو بلا واسطہ دلائل و مقدمات کے قلب میں پیدا ہو۔ مثلاً بیٹے سے باپ کی اور حب عقلی وہ ہے جسمیں عقلی دلائل و مقدمات کی وساطت محبت کی متقاضی ہو، مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ کی خوبیاں آپکے اخلاق اور آپ کی شفقت و رحمت پر غور کرنے سے عقل بے اختیار آپ کو محبوب سمجھنے لگتی ہے)

سوال کیا گیا کہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص تم میں سے مؤمن نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ میں اُسکے نزدیک سب سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میرے نزدیک تو آپ سب سے زیادہ محبوب ہیں بجز میری جان کے۔ آپنے فرمایا تو تم مؤمن بھی نہیں ہو۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ اب میری جان سے بھی آپ زیادہ محبوب ہو گئے آپنے فرمایا کہ تم مؤمن بھی ہو گئے۔

اشکال یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس محبت کی نفی فرمائی ہے وہ محبت عقلی تو ہو نہیں سکتی اسواسطے کہ وہ تو ہر مؤمن کو ہوتی ہے۔ اور اگر وہ طبعی محبت مراد لیجائے تو اُس کی نفی تو صحیح ہے مگر پھر اثبات درست نہیں کیونکہ بالبداہت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو یہ محبت نہ تھی۔ چنانچہ اُنہوں نے خود ہی اس کا اقرار کیا تھا۔ اور اتنی جلدی عادۃً تغیر ہو نہیں سکتا۔

اسپر فرمایا کہ حدیث کو سنکر اول اول حضرت عمرؓ یہ سمجھے کہ محبت طبعی مراد ہے اسلئے اُنہوں نے صاف صاف عرض کر دیا کہ مجھے ایسی محبت تو ہے نہیں۔ جب اس پر آپنے یہ فرمایا کہ تم مؤمن بھی نہیں ہو تو مقاً اپنی کمال ذکاوت سے اُن کا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ حضور کی مراد محبت عقلی ہے۔ کیونکہ جسقدر اعلی درجہ

کے داعل موثر تھے اُسی قدر اعلیٰ درجہ کے مخاطب بھی متاثر تھے۔ اُسلئے زبان سے حب طبعی و عقلی کی تفصیل کرنے کی ضرورت نہین ہوئی۔ ذرا تامل سے سمجھ گئے۔ پس فرمایا کہ اب ہے مجھے اتنی محبت آپنے فرمایا اب تم مؤمن بھی ہو۔ الحاصل جملہ منفیہ مین حب طبعی کی نفی ہے، اور جملہ مثبتہ مین حب عقلی کا اثبات۔ فاندفع الاشکال۔

اکھتروان غریبہ در زیادت رکعات تہجد بر دوازدہ

سوال۔ شب کو وتر سے پیشتر چار رکعت نیت تہجد کے نام سے پڑھ لیتا ہون۔ اور آٹھ رکعت آخر شب مین یہ اس غرض سے لکھا کہ ایک بزرگ کے فرمانے سے شبہ ہوگیا تھا کہ جب چار رکعت اول شب مین بہ نیت تہجد ادا کر لی تو پھر آخر شب مین تہجد ساقط ہوگئے۔ اب اس وقت جو کچھ پڑھے جائینگے وہ نفل ہونگے تہجد نہین ہونگے۔ کیا یہ خیال صحیح ہے۔

جواب۔ نہیں۔ ذیل کی روایت سے فعلاً بارہ رکعت سے زیادہ مگر محدود اور قولاً غیر محدود رکعات تہجد کی ثابت ہین یعنی رکعات تہجد کی کوئی ایسی حد نہین جس کے بعد کی نماز کو تہجد نہ کہا جاوے قال الحافظ العلامۃ شیخ الاسلام مفتی الانام فی التلخیص الجبیر ففی حواشی المنذری (وھو الحافظ زکی الدین عبد العظیم المنذری استاذ الشیخ تقی الدین ابن دقیق العید) قیل اکثر ما روی فی صلوۃ اللیل سبع عشرۃ وھی عدد رکعات الیوم واللیلۃ وروی ابن حبان (ای فی صحیحہ) وابن المنذر والحاکم (ای فی مستدرکہ) من طریق عراک عن ابی ھریرۃ مرفوعاً اوتروا بخمس او بسبع او بتسع او باحدی عشرۃ او باکثر من ذلک اھ

النور ص ۲۳۸

بہتروان غریبہ در حل اشکال متعلق حدیث ہل علیّ غیرہن

سوال۔ ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دیندار وہ شخص ہے کہ تمام امور شرعیہ مین شریعت کا پابند ہو۔ عبادات معاملات۔ اخلاق۔ عادات وغیر ذلک۔ اگر کوئی شخص محض فرائض خمسہ جو کہ ارکان اسلام قرار دئے گئے ہین بنی الاسلام علی خمس اسپر دال ہے اکتفا کرے اور دیگر امور

شرعیہ کی پابندی نکرے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ دیندار ہے اور نہ مواخذۂ آخرت سے بچ سکتا ہی
کیونکہ قانون سرکاری مین انتخاب کے ساتھ عمل کرنے والا اور بقیہ مین انکار یا تساہل کرنیوالا مواخذ
ہوتا ہے کما لا یخفی - مگر حدیث مین ان ارکان کے موافق عملدرآمد کرنیوالیکی بابت آنحضرت
صلے اللہ علیہ وسلم روحی وجسمی فداہ نے افلح وابیہ فرمایا ہے فلاح کے لفظ مین نجات کامل
مفہوم ہوتی ہے قد افلح المؤمنون الذین ھم فی صلوتھم وغیرہ کے اطلاق سے اس کی تائید
بھی ایک درجہ مین ہوتی ہے - علاوہ برین اگر نجات ناقص وفلاح ناقص مراد ہو تو اس اشکال مین کمی
ہو گی مگر ایک دوسرا واقع ہوتا ہے وہ یہ کہ وفد عبد القیس کا غالباً یہ واقعہ ہے اُنہون نے ھل
علی غیرھن سے سوال فرمایا تھا اسکے جواب مین جناب نے فرمایا کہ لا الا ان تطوع اس سے معلوم ہوا
کہ نجات کامل محض ارکان خمسہ کی ادا سے ہو گی اگر نہوتی تو آپ اور احکام کی پابندی کا حکم فرماتے اگر
خلاف مزاج نہو تو کچھہ تحریر فرمایا جاوے -

جواب - فلاح سے مراد فلاح کامل ہی ہے حدیث اول کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام کی التزام
کی یہ خاصیت ہی فلاح کامل ہو باقی ہر شے کی خاصیت کے ترتب کے کچھہ شرائط اور موانع ہوا کرتے
ہین یہان بھی ہین ومنھا الامتثال والاخلال لاحکام اخر اور حدیث ثانی کا مطلب یہ
کہ ھل علی غیرھا من جنس ھذہ الاحکام قرینہ اس کا یہ ہے کہ جواب مین ارشاد ہوا لا الا
ان تطوع دوسرے احکام سے نہ سوال مین تعرض ہے نہ جواب مین نفی اور کیسے ہوسکتا ہے ورنہ دوسرے
نصوص کا ابطال لازم آویگا وھل یلتزمہ احد -

تہتروان غریبہ در جواب از مسح ارجل

سوال - ایک مجتہد شیعہ میرے شناسا ہین ایکدن وہ ایک آبشار کے کنارے پاؤن سکھلا رہے
تھے تاکہ وضو کرین میرا اُن سے ذرا مذاق بھی ہے - مین نے مذاقیہ کہا کہ کیون تمام دنیا سے اُلٹا وضو کرتے
ہو - سیدھے ہو جاؤ اُسنے فوراً کھڑے ہو کر کہا کہ اس مسئلہ کو تم لوگون نے نہین سمجھا لو سنو فاغسلوا
وجوھکم الآیۃ پڑھکر کہا کہ چار فرض ہین دو کا دھونا فرض اور دو کا مسح کرنا فرض ہے اس کی تشریح
تیمم کے مسئلہ نے کردی جن کا دھونا فرض تھا وہ تیمم مین رہ گئے اور جن کا مسح فرض تھا وہ معاف کر دی گئی

اگر پاؤن کا دھونا فرض ہوتا تو تیمم مین معاف نہ ہوتے چونکہ سر کا مسح معاف ہے معلوم ہوا کہ پاؤن کا بھی مسح تھا جو سر کی طرح معاف ہو گیا انتہی کلامہ - اُس کی اس گفتگو کا مجھہ سے کچھہ جواب نہ بن پڑا مذاق مین ٹلا نا پڑا البتہ اُسوقت سے ایک کھٹک سی دل مین ہے +

جواب - یہ تو محض ایک نکتہ تھا جو خود موقوف ہے پاؤن کے ممسوح ہونیکے ثبوت پر پھرا سکے ثبوت کو اُس نکتہ پر مبنی کرنا دور صریح ہے کیا اس استلزام کی کوئی دلیل ہے کہ ساقط ہونا مستلزم ہے ممسوحیت کو - تعجب ہے ایسے صریح تحکم سے آپ متاثر ہو گئے -

چوہترواں غریبہ در حل عبارت قشیریہ متعلق بہ انس

سوال رسالہ قشیریہ صفحہ ۱۴۶ مین ان ادنی محل الانس انہ لو طرح فی لظی لم یکدر علیہ انسہ اس مین لفظ لظی سے کیا مراد ہے نار دنیا یا طبقہ جہنم اُمید ہے کہ حضور اس کے جواب باصواب سے ضرور مشرف فرماوین گے -

جواب - ظاہراً تو طبقہ جہنم ہی مراد معلوم ہوتا ہے اور یہ یا تو مبالغہ ہے کما فی قولہ تعالیٰ وان کان مکرھم لتزول منہ الجبال اور یا مقید ہے بقاء انس کیساتھ یعنی اگر اُس وقت اُنس باقی رہے تو نار لظی اُس کو مکدر نہین کر سکتی انس کی یہی خاصیت ہے جیسا بعض شراح حدیث نے حدیث لا یدخل الجنۃ من کان فی قلبہ مثقال حبۃ من خردل من کبر مین کہا ہے کہ یہ عدم دخول مقید ببقاء الکبر ہے اور یا کہا جاوے کہ محل انس قلب ہے تو تعذیب بدن سے تعذیب قلب لازم نہین جیسے معشوق کے مارنے سے چوٹ لگتی ہے مگر دل برا نہین ہوتا -

پچہترواں غریبہ در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد الحمد والصلوۃ - یہ احقر دعا نگار ہے کہ اس مین تو کوئی شک نہین کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہین جنکے بعد اُن کے امتثال اور قبول کرنے مین اُن مین کسی مصلحت وحکمت کے معلوم ہونیکا انتظار کرنا بالیقین حضرت حق سبحانہ وتعالیٰ کیساتھ بغاوت ہے جس طرح

دنیوی سلطنتون کے قوانین کی وجوہ واسباب اگر کسی کو معلوم نہ ہون اور وہ اس معلوم نہ ہونیکے سبب اُن قوانین کو نہ مانے اور یہ عذر کردے کہ بدون وجہ معلوم کئے ہوئے مین اسکو نہین مان سکتا تو کیا اسکے باغی ہونے مین کوئی عاقل شبہ کرسکتا ہے تو کیا احکام شرعیہ کا مالک ان سلاطین دنیا سے بھی کم ہوگیا۔ غرض اس مین کوئی شک نہ رہا کہ اصل مدار ثبوت احکام شرعیہ فرعیہ کا نصوص شرعیہ ہین لیکن اسی طرح اس مین بھی شبہ نہین کہ باوجود اسکے پھر بھی اُن احکام مین بہت سے مصالح اور اسرار بھی ہین اور گو مدار ثبوت احکام کا اُنپر نہو جیسا اوپر مذکور ہوا لیکن اُن مین یہ خاصیت ضرور ہے کہ بعض طبائع کیلئے اُن کا معلوم ہوجانا احکام شرعیہ مین مزید اطمینان پیدا ہونے کیلئے ایک درجہ مین معین ضرور ہے گو اہل الیقین راسخ کو اس کی ضرورت نہین لیکن بعض ضعفا کیلئے تسلی بخش و قوت بخش بھی ہے (اور اسوقت ایسی طبائع کی کثرت ہے) اسی راز کے سبب بہت سے اکابر وعلماء مثل امام غزالی وخطابی وابن عبد السلام وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ کے کلام مین اس قسم کے لطائف ومعانی مذکور بھی پائے جاتے ہین چونکہ ہمارے زمانہ مین تعلیم جدید کے اثر سے جو آزادی طبائع مین آگئی ہے اُس سے بہت سے لوگون مین ان مصالح کی تحقیق کا شوق اور مذاق پیدا ہوگیا ہے اور گو اس کا اصل علاج تو یہی تھا کہ ان کو اس سے روکا جاوے (چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے) لیکن تجربہ سے اس مین باستثناء طالبین صادقین کے عام لوگون کو اس سے روکنے کے مشورہ دینے مین کامیابی متوقع نہیں تھی اسلئے تسہیلاً للطامع وتیسیراً علی العامہ بعض اہل علم بھی حسبۃً اس مین تحریر وتقریر کرنے لگے ہین اور اگر ان تقریرات وتحریرات مین حدود شرعیہ کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تو اُن کو کافی سمجھکر کسی نئے مجموعہ کی ضرورت نہوتی مگر علوم حقہ واتباع علوم حقہ کی قلت اور آراء فاسدہ اور اتباع اہواء مختلفہ کی کثرت کے سبب بکثرت اُن مین تجاوز عن الحدود سے کام لیا گیا ہے چنانچہ اس وقت بھی ایک ایسی ہی کتاب جسکو کسی صاحب قلم نے لکھا ہے مگر علم وعمل کی کمی کے سبب تمام تر رطب ویابس وغث وسمین سے پُر ہے ایک دوست کی بھیجی ہوئی میرے پاس دیکھنے کی غرض سے آئی ہوئی رکھی ہے اُسکو دیکھکر یہ خیال پیدا ہوا کہ ایسی کتابون کا دیکھنا تو عامہ کو مضر ہے مگر عام مذاق کے بدل جانے کے سبب بدون اسکے کہ اُس کا دوسرا بدل لوگون کو بتلایا جاوے اس کے مطالعہ سے روکنا خارج عن القدرۃ ہے اسلئے اس کی ضرورت محسوس

ہوئی کہ ایک ایسا مستقل ذخیرہ ان مضامین کا جو ان مفاسد سے مبرا ہو ایسے لوگون کیلئے مہیا کیا جاوے تاکہ اگر کسیکو ایسا شوق ہو تو وہ اسکو دیکھ لیا کرین کہ اگر موجب منافع نہ ہوگا تو دافع مضار تو ہوگا۔ والبتہ جس طبیعت مین مصالح کے علم سے احکام الٰہیہ کی عظمت و وقعت کم ہو جاوے یا وہ انکو مدار احکام سمجھنے لگے کہ اُن کے انتفاء سے احکام کو منتفی اعتقاد کرے یا اُنکو مقصود بالذات سمجھکر دوسرے طریق سے اُن کی تحصیل کو بجائے اقامت احکام کے قرار دے لے جیساکہ اوپر بھی ان مضار کی طرف اجمالاً اس قول مین اشارہ بھی کیا گیا ہے "چنانچہ بعض اوقات یہ مذاق مضر بھی ہوتا ہے" سو ایسے طبائع والون کو ہرگز اسکے مطالعہ کی اجازت نہین بہرحال وہ ذخیرہ یہی ہے جو آپکے ہاتھون مین موجود ہے احقر نے غایت بے تعصبی سے اسمین بہت سے مضامین کتاب مذکور بالا سے بھی جو کہ موصوف بصحت تھے لیلئے ہین عـه اور اس مین احکام مشہورہ کی کچھ کچھ وہی مصلحتین مذکور ہونگی جو اصول شرعیہ سے بعید نہوں اور افہام عامہ کے قریب ہون مگر یہ مصلحتین نہ سب منصوص ہین نہ سب مدار احکام ہین۔ اور نہ ان مین انحصار ہے محض ایک نمونہ ہے اس مبحث مین ہمارے زمانہ سے کسی قدر پہلے زمانہ مین حضرت مولانا شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ لکھ چکے ہین سُنا ہے کہ ترجمہ اُس کا بھی ہو چکا ہے مگر عوام کو اُس کا مطالعہ مناسب نہین کہ غامض زیادہ ہے اور اس ہمارے زمانہ مین بھی ایک مصری فاضل ابراہیم آفندی علی المدرس بالمدرسۃ الخدیویہ نے ایک کتاب لکھی ہے جسکا نام اسرار الشریعۃ ہے اور جو ١٣٢٦ھ مین مصر کے مطبع الواعظ مین چھپی ہے اور اسکے قبل ایک رسالہ حمیدیہ شائع ہو چکا ہے مگر یہ دونون نئی کتابین عربی زبان مین ہین جنمین سے حمیدیہ کا ترجمہ اُردو تو کئی سال ہوئے شائع ہو چکا ہے اور اس دوسری کتاب اسرار الشریعۃ کا ترجمہ کاندھلہ مین مولوی حافظ محمد اسمٰعیل صاحب کر رہے ہین میرے اس مجموعہ کے ساتھ اُن دونون کتابون کا مطالعہ عـه کرنا معلومات مین ترقی دیگا اور چونکہ طرز ہر ایک کا جُدا ہے اسلئے ایک کو دوسرے

عـه اور بہت زیادہ ان مضامین کا حجۃ اللہ البالغہ سے ماخوذ تھا جیساکہ بعد اخذ کے حجۃ اللہ کے دیکھنے سے معلوم ہوا اور بعض جگہ ہمارے اکابر سے وللہ الحمد علی ان اخذنا لم یکن من غیر الماخذ ١٢ منہ عـه اور تتمیم فائدہ کیلئے بعض دوسری مفید کتب کا بھی پتہ دیتا ہون جن کا مطالعہ اس موضوع مین بصیرت بڑھا دیگا۔ الانتباہات المفیدہ للاحقر۔ العقل والنقل للمولوی شبیر احمد الدیوبندی سلمہٗ۔ مواعظ سفت اختر۔ وعظ روح الارواح۔ رسالہ الحق جو پرچہ الرشاد مین نکلتا ہے۔ مآل التہذیب لو مقالے ١٢ منہ

سے مغنی نہ سمجھا گیا۔ مین نے ان دونون کتابون کا ذکر اس مصلحت بھی کیا ہے اور اسلئے بھی کہ میرے اس عمل کو تفرد نہ سمجھا جاوے اور اس تفرد کے شبہ کو صاحب حجۃ اللہ البالغہ نے بھی خطبہ مین اس کی اصل کو کتاب و سنت کے اشارات واضحہ سے نکالکر رفع فرمایا ہے اور بطور مثال کے اس کے بعض بعض ماخذ کو بھی بیان فرمایا ہے اور نام اس کا المصالح العقلیہ للاحکام النقلیہ رکھتا ہون حق تعالیٰ اسکو اس کے موضوع مین نافع اور ترددات و شکوک فی الاحکام کا دافع فرماوے والسلام

کتبہ اشرف علی عفی عنہ یکم رجب یوم الخمیس ۱۳۳۴ھ

چھترواں غریبہ ۷۶ تہتترہوین کا تتمہ در توجیہ عجیب قراءۃ وارجلکم بالجر

اگر ہم جوار کے بھی قائل نہون اور ارجل کے مسح ہی کو مان لین تب بھی اس کا غیر مغسول ہونا لازم نہیں آتا بلکہ احتمال ہے کہ یہ وہ مسح ہو جو عین غسل کیوقت کیا جاوے یعنی دَلک بوجہ اس کے کہ پاؤن کی جلد سخت ہوتی ہے اسلئے غسل کیساتھ کہ مفہوم ہے ایک قراءۃ کا دلک کا حکم کہ مفہوم ہے دوسری قرارت کا فرمایا ہو۔

ستترواں غریبہ ۷۷ در تنبیہ متعلق بہ قاعدہ حجیۃ شرائع من قبلنا

اس قاعدہ اصولیہ مین ایک قید مشہور ہے کہ نقل کر کے نکیر نہ کیا گیا ہو اُس مین اتنی تنبیہ ضروری ہے کہ یہ ضرور نہین کہ اُسی مقام پر نکیر ہو بلکہ کسی اَور مین بھی نکیر ہونا کافی ہے۔ ورنہ تبریہ یوسف علیہ السلام کے قصہ مین جو اُس شاہد کا قول منقول ہے ان کان قمیصہ قد من قبل الخ اور اس مقام پر نکیر نہیں ہے تو لازم آتا ہے کہ ہماری شریعت مین بھی حجت ہو وہو منتف۔ اس سے اُن لوگون کا بھی جواب ہوگیا جو سجدہ ملائکہ و اخوان یوسف علیہ السلام سے جواز سجدہ تحیۃ پر استدلال کرتے ہین وجہ جواب ظاہر ہے کہ دوسری نصوص مین نکیر موجود ہے۔

وفی المقام تفریعان لطیفان یتعلقان بقصۃ موسی علیہ السلام مبنیان علی کون ما قص اللہ و رسولہ علینا من غیر نکیر حجۃ لنا۔ احدہما اباحۃ مال الحربی برضاہ ولو بعقد فاسد فان استیجار الاوم لا رضاع الا بن عقد فاسد وھو مذہب الحنفیۃ۔ والثانی کون المعاھدۃ التی

بحرمۃ دم الحربی عاما للقالی والحالی فان موسی علیہ السلام لم یعاھدھم قالا ولا فلولم ینعقد العھد بالحال کان دم القبطی مباحا فلا معنی لتسمیۃ قتلہ عمل الشیطان واستغفارہ منہ ھذا

اٹھتر ؁ واں غریبہ در عدم تنافی بین الرق وولدیت اسمٰعیل عم

احادیث مین بعض اعمال کی فضیلت مین وارد ہے کہ مثل اعتاق اولاد بنی اسمٰعیل علیہ السلام کے ہے اسپر اشکال ہوتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے جواب یہ ہے کہ حریت ورق مین ولد باپ کا تابع نہین ہوتا مان کا تابع ہوتا ہے تو اگر کسی قریشی نے جاریہ سے نکاح کرلیا تو اُس کی اولاد ولد اسمٰعیل علیہ السلام بھی ہے اور رقیق بھی۔

اُناسی ؁ واں غریبہ در نقض ذمہ بہ شتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حنفیہ وشافعیہ اس مسئلہ مین مختلف ہین۔ مدت سے دونون مذہبون مین یہ تطبیق سمجھتا تھا کہ شتم دو قسم ہے ایک بطور اپنے مذہب کی تحقیق کے یہ نقض نہین کیونکہ ما یدینون بہ مین داخل ہے دوسرا بطور طعن واہانت کے یہ نقض ہے کیونکہ یہ ما یدینون بہ پر زائد ہے ویدل علیہ قولہ تعالیٰ وان نکثوا ایمانھم من بعد عھدھم وطعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمۃ الکفر انھم لا ایمان لھم الایۃ پھر شامی مین اسی کے قریب قریب تقریر نظر سے گذری فحمدت اللہ تعالیٰ علیہ۔

اسی ؁ واں غریبہ در امتناع تصور حق بالکنہ وتفاوت عارفین در تصور بالوجہ

سوال۔ تصور حق تعالیٰ کی جو چار قسمین کی ہین یعنی تصور بالوجہ[۱]۔ تصور وجہہ[۲]۔ بالکنہ[۳]۔ بکنہہ[۴] ان مین سے کاملین کو کونسی حاصل ہو جاتی ہے۔

الجواب۔ سب کو بالوجہ ہی ہوتا ہے مگر خود اس وجہ مین تفاوت ہے کسیکو اس وجہ کی کنہ منکشف ہوتی ہے کسی کو اس وجہ کی بھی وجہ ہی مدرک ہوتی ہے۔

اکیاسی ؁ واں غریبہ در معتبر بودن ذکر غیر لسانی

سوال۔ اگر ذکر لسانی بلا اسماع نفس ہو تو ذکر سمجھا جائیگا یا نہین۔ بعض وقت اس طرح بھی کرتا ہون

فقہ مین تو ادنی مخافت کا اسماع نفس لکھا ہے اس صورت مین تو یہ نہ سری ہے نہ جہری اور یہ صورت اکثر نوم کیوقت پیش آتی ہے کہ اگر کسی قدر صوت کیساتھ کرتا ہون تو نوم مین دقت ہوتی ہی اور بالکل زبان روکنے کو بھی دل نہین چاہتا لہذا یہ صورت اختیار کرتا ہون۔

جواب۔ فقہاء نے جو اعتبار نہیں کیا اسکے معنی یہ ہین کہ احکام دنیویہ بدون اُسکے معتبر نہین نہ یہ کہ ثواب بھی نہین ہوتا آپ بے تکلف ایسا کرتے رہین۔

بیاسی ۸۲ وان غریبہ در غیر معتبر بودن حالے کہ باطلاع شیخ زائل شود

حال۔ حضور والا نماز مین جو دلچسپی اور خضوع و خشوع پیدا ہوگیا تھا وہ حضرت کو اطلاع دینے کے بعد فوراً جاتا رہا عجیب حالت ہے جس حالت کا اظہار کرتا ہون وہی حالت موقوف ہوجاتی ہے اُمید ہے کہ حضور تسلی فرماوینگے۔

تحقیق۔ وہ کیفیات معتبر ہی نہین جو مصلح کو اطلاع دینے سے جاتی رہین۔ اطلاع دینا ضروری ہے خواہ ایک کیفیت بھی نہ رہے۔ کیفیات غیر اختیاریہ مطلوب ہی نہین۔ ہان جو امور اختیاری ہین اُن مین کوتاہی نہ ہونا چاہئے جیسے نماز مین قلب کو خود حاضر کرنا گو حاضر نہ رہے۔

تیراسی ۸۳ وان غریبہ در رفع اشکال بر حدیث واجعلنی فی اعین الناس کبیرا

حال۔ حضرت مولانا و مرشدنا دامت برکاتکم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ گذارش یہ ہے کہ (۱) (اجعلنی فی عینی صغیرا و فی اعین الناس کبیرا) یہ دعا مناجات مقبول مین ہے بوقت تلاوت (وفی اعین الناس کبیرا) کو خالی الذہن ہوکر پڑھتا تھا اور یہ خیال ہوتا تھا کہ یہ حالت تو ایسی ابتر اور اور لوگون کی نظر مین بڑا معلوم ہونے کی حضرت حق سے دعا کرون کل یہ خیال پیدا ہوا جب حضور سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہے تو اس مین مصالح و حکم ہونگے اور اللہ تعالیٰ کو یہی دعا پسند ہوگی (اگر طمع خواہد زمن سلطان دین + خاک بر فرق قناعت بعد ازین) دنیا مین بھی کوئی مالک شفیق یہ نہین چاہتا کہ میرا غلام لوگون کی نظر مین ذلیل و خوار رہے اب یہ جی چاہتا ہے کہ

ف۔ غور کرنے سے سمجھ مین بھی آتے ہین ۱۲ منہ

اس دعا کو مع ملاحظۂ معنی کے پڑھا کرون کیونکہ ایسی دعا مین نفس کو بہی لذت آتی ہے اور وہ لوگون کی نظر مین بڑا بننا چاہتا ہے اور کمترین مین ایسی استعداد نہین کہ امتیاز کر سکے کہ یہ خطرہ رحمانی ہے یا نفسانی لہذا حضور والا مین عرض رسا ہون حسب معمول پڑہا کرون یا معنی کا بھی تصور کیا کرون کمترین کا طبعی مذاق یہی ہے کہ گمنام رہون کوئی امتیازی حالت نہ ہو۔

تحقیق۔ نہایت مبارک مذاق ہے اور اس دعا کی حقیقت اس مذاق کے خلاف نہین اور اس حقیقت کا سمجھنا موقوف ہے حکمت جاہ کے سمجھنے پر اور وہ یہ ہے کہ جاہ خود مقصود نہین بلکہ ذریعہ ہے دفع مفسدہ کا اور وہ مفسدہ اذیت خلق ہے اس کا دافع جاہ ہے کہ وہ مانع ہوتا ہے ظالمون کی دست درازی سے۔ پس اصل مقصود یہ ہے کہ اذیت عوام و حکام سے محفوظ رہے تاکہ بلا تشویش مشغول طاعت رہ سکے پس اس معنی کے تصور سے دعا کرنا نہ خلاف مذاق ہوگا نہ نفس کو اس مین بڑے بننے کی لذت ہوگی

چوراسی وان غریبہ در حل بعض عبارت لوائح جامی رحمہ اللہ

سوال۔ لوائح جامی لائحہ بست و پنجم مین مذکور ہے کہ پس عالم ظاہر حق است و حق باطن عالم عالم پیش از ظہور عین حق بود و حق بعد از ظہور عین عالم بلکہ فی الحقیقت یک حقیقت است و ظہور و بطون و اولیت و آخریت از نسبت و اعتبارات او یند۔ دوسرے مواضع مین بھی ایسا ہی مذکور ہے جیسا کہ لائحہ ہیژدہم مین ہے۔ پس ہستی در خارج الا حقیقت واحد کہ بواسطہ تلبس و شیون و صفات متکثرہ متعدد می نماید نسبت بآنان کہ در ضیق مراتب محبوس اند و باحکام و آثار آن مقید۔ اول سے اخیر تک بہت جگہ اس مین ایسا ہی مضمون ہے۔ اس کا مطلب حل نہین ہوا۔ بہت مرتبہ مطالعہ کر چکا ہون توقع قوی ہے کہ جواب شافی مرحمت فرمایا جاوے۔

الجواب۔ یہان ایک اصل ہے اور بعض اصطلاحات ہین اُن کے استحضار سے ایک یہ عبارت کیا غالباً تمام لوائح حل ہو جاوے گی۔ وہ یہ کہ محقق فی الخارج ان حضرات کے نزدیک صرف ایک وجود واجب ہے اور دوسرے موجودات اُس وجود حقیقی کی ساتھ ایک خاص تعلق رکھنے کے سبب متصف بالوجود ہین اور اس تعلق کی کیفیت ان حضرات کے نزدیک ایسی ہے جیسے متصف بالعرض کا تعلق متصف بالذات کے ساتھ پس اس بنا پر موجود بالذات صرف ذات حق ہے اور ممکنات موجود بالعرض اور اسی مرتبہ

ہین ممکنات کو غیر موجود بھی کہدیا جاتا ہے جیسے جالسین سفینہ کو غیر متحرک بالذات ہین کہا جاسکتا ہے۔ اور چونکہ یہ موجود بالعرض مشاہد ہے اور موجود بالذات غیر مشاہد اسلئے عالم کو ظاہر حق اور حق کو باطن عالم کہدیا پس ظاہر و باطن کے وہ معنے نہین جس معنی کر روح کو باطن انسان اور جسد کو ظاہر انسان کہا جاتا ہے بلکہ ظاہر بمعنے مظہر و باطن بمعنے ذی مظہر ہے فلا اشکال اور چونکہ مابہ الاتصاف بالذات و مابہ الاتصاف بالعرض شئی واحد ہے محض تغائر اعتباری ہوتا ہے اسلئے دونون متغائرین بالاعتبار کو ایک دوسرے کا عین کہا جاسکتا ہے اور اس مابہ الاتصاف کے اعتبار سے دونون اتصاف کو اور پھران دونون اتصاف کے اعتبار سے دونون متصف کو تجوزاً او تسامحاً عین کہنا صحیح ہوسکتا ہے اور درحقیقت حکم عینیت کا خود اُن دونون حیثیتوں مین ہی ہیں اس بناء پر عالم اور حق کو عین کہدیا اور اس مین قبل ظہور و بعد ظہور دونون حالتین اصل مین متساوی ہین۔ مگر چونکہ قبل ظہور عالم مین خفاء محض تھا اسلئے اُسکو حق مین مندمج کہدیا اور بعد ظہور امر بالعکس ہوگیا اسلئے اُسکے عکس کا حکم کردیا پس یہ عینیت بمعنی اتحاد الشیئین نہیں بلکہ بمعنی وحدت شئی واحد ہے

مشورہ۔ ایسی کتابین دیکھنا مضر ہین آیندہ نہ پوچھا جاوے۔

پچاسی وان غریبہ در تقریر اشارہ بہ لطائف ستہ از حدیث فی ضیاء القلوب

باید دانست کہ لطائف شش اند یعنی شش موضع اند در جسم انسان کہ پر فیوض و پر انوار و مشتمل بسیار برکات اند۔ اول لطیفہ قلبی کہ مقام او دو انگشت فروتر زیر پستان چپ است و نور او سرخ است دوم لطیفہ روحی کہ مقام او دو انگشت فروتر زیر پستان راست است و نور او سفید است سوم لطیفہ نفس کہ موضع آن زیر ناف است و نور او زرد است۔ چہارم لطیفہ سری مقام آن مابین سینہ و نور او سبز است پنجم لطیفہ خفی مقام آن بالائے ابرو و نور او نیلگون است ششم لطیفہ اخفی محل آن ام الدماغ است و نور او سیاہ است مثل سیاہی چشم

حدیث ثم وضع (صلی اللہ علیہ وسلم) یدہ علی ناصیتہ الی محذورۃ ثم امرھا علی وجھہ من بین ثدییہ (وفی نسخۃ من بین یدیہ) علی کبدہ ثم بلغت ید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سرۃ الی محذورۃ ثم قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بارک اللہ لک وعلیک الحدیث

(ابن ماجہ باب الترجیع فی الاذان)

ترجمہ۔ پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ابو محذورہ کے مقدم راس پر (یعنی سر کے اگلے حصہ پر) رکھا پھر اُس (ہاتھ) کو اُنکے چہرہ پر سے گذارا (اسطرح سے کہ) اُنکے دونون پستانون کے درمیان سے (ہوتا ہوا اور دوسرے نسخہ پر اُنکے دونون ہاتھون کے درمیان جو جسم کا سطح ہے اُس پر سے لگتا ہوا) اُنکے جگر پر (گذرا) پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا دست مبارک ابو محذورہ کی ناف پر پھونچا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہارے لئے اور تمہارے اوپر برکت فرماوے۔ روایت کیا اسکو ابن ماجہؒ نے۔

ف ا لطائف کی ماہیت اجمالیہ اہی مضمون دہمؑ کے فائدہ کے تحت مین گذر چکی ہے اور وہان یہ بھی مذکور ہوا ہے کہ ان لطائف کا خاص خاص تعلق جسد مادی کے بعض بعض اجزاء سے ہے عہ جسکی تفصیل ضیاء القلوب کی عبارت بالا مین مذکور ہے اور گو اصل دلیل ان تخصیصات کی کشف ہے اور ورود نص پر موقوف بھی نہین لیکن درجہ استیناس مین یہ حدیث اُن مقامات کی طرف اسطرح مشیر ہو سکتی ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک ایصال برکت کیلئے ان ہی خاص مقامات پر پھیرا۔ پھر برکت کی دعاء فرمائی۔ سو یہ تو ضروری بات ہے کہ ان مقامات کو قابلیت للبرکت مین دوسرے مقامات پر ترجیح ہے اگر آپنے قصداً ایسا کیا ہے تب تو ترجیح ظاہر ہے اور اگر اتفاقاً ایسا کیا تو اس اتفاق کا واقع ہونا خود اسا ترجیح کی علامت ہے اور بعد انضمام کشف کے اس ترجیح کی بناء قریب وہی خاص تعلقات ہین اُن لطائف کے ان خاص خاص اجزاء جسد مادی کیساتھ چنانچہ مقدم راس محل ہے ام الدماغ کا جس سے لطیفہ اخفیٰ متعلق ہے اور وجہ مشتمل ہے بالائے ابرو پر جو محل ہی لطیفہ خفی کا اور دونون پستانون کے درمیان سینہ ہے جو مقام ہے لطیفہ سر کا اور ظاہر ہے کہ جب طبعی حالت پر کہلا ہوا تھا بلکہ قصداً پھیلا ہوا جیساکہ قصداً ایصال برکت اس کا قرینہ ہے۔ دونون پستانون کے درمیان مین کو ہوتا ہوا نیچے کو گذریگا جیساکہ سُرّہ تک پھونچنا اس نیچے کو گذرنے پر دال ہے تو عادۃً دونون پستانون کے تحت سے بھی مس کریگا اور یہ دونون مقام ہین لطیفہ روح و لطیفہ قلب کے اول کیلئے راست ثانی کیلئے چپ۔ خصوص حدیث کے دوسرے نسخہ پر کہ بجائے ثدیین کے یدیہ ہے اور ما بین یدین کی دلالت اس اشتمال تحت الثدیین پر (جبکہ اُس کی ساتھ کوئی

عہ یعنی الثلث الرفیعہ من ضیاء القلوب ص ۱۲ منہ

استثناء نہو جیسا کہ یہان استثناء نہین ہے ادھر مقصود مقام کہ ایصال برکت ہے خود مقتضی ہے استیعاب محل مرور کو، اور بھی واضح ہے پھر دونون پر کبد پر کو گذرنا گو یا یہ نص ہے ثدی ایمن کے تحت سے مس کرنے پر پھر اس مرور علی الکبد کی حالت مین اگر ید مبارکہ کا میلان خاص ایمن کی طرف مان لیا جاوے تو پھر ناف پر گذرنا جو کہ وسط مین ہے تکلف بعید کا محتاج ہوگا جس کا بدون دلیل کے قائل ہونا تحکم ہے اسلئے ماننا پڑیگا کہ ہاتھ کو دونون طرف نسبت برابر تھی پس جب کبد کا ذکر پستان راست کے تحت پر مرور کا قرینہ ہے تو یہ مقدمہ تساوی نسبت پستان چپ کے تحت پر مرور کا قرینہ ہوگا پس ہر حال مین اقرب یہی ہے کہ دونون لطیفون کے مقامون پر ید مبارکہ کا مرور مانا جاوے اور سُرّہ پر گذرنا جو کہ محل ہے لطیفہ نفس کا۔ یہ تو صریح مدلول ہے حدیث کا پس اس طرح سے ان خاص خاص مقامات سے ان خاص خاص لطائف کے تعلقات ایک نکتہ لطیفہ کے درجہ مین حدیث کی مدلول ہو گئے فتفکر وتشکر واللہ اعلم۔

ف ۲ - ان لطائف مین سے بعض کا نام تو نصوص مین بھی مذکور ہے جیسے روح اور قلب اور نفس اور بعض کا غیر مذکور ہے جیسے سر اور خفی اور اخفی۔ بعض نے اُن کی مذکوریت کے دعوی کیلئے اتنا بعید تکلّف کیا ہے جو قریب تحریف کے ہے۔ چنانچہ دو کو تو سورہ طٰہٰ کی آیت وان تجھر بالقول فانہ یعلم السر واخفیٰ مین لفظاً اور خفی کو اخفی کے تقابل سے دلالۃً مذکور مانا ہے مگر جسکو ذرا بھی زبان سے مس ہوگا وہ یقیناً اس دعوی کو باطل سمجھیگا اور اس سے بڑھ کر جہل وہ ہے جسکا بعض نے دعویٰ کیا ہے کہ صوفیہ کی اصطلاح مین جن اشغال کا نام مقاماً محمودا اور سلطاناً نصیرا ہے وہ اسی عنوان سے قرآن مجید مین مذکور ہین نعوذ باللہ من التحریف۔ یہ جہل بعینہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے کہا تھا کہ مولوی لوگ جو فاتحہ دینے سے منع کرتے ہین اتنا نہین سمجھتے کہ قرآن مجید مین جو سورہ فاتحہ نازل ہوئی ہے اور اسی لئے تو اُس کا نام فاتحہ ہے۔ ماشاء اللہ خود ہی اپنی طرف سے ایک اصطلاح تجویز کی اور قرآن مجید کی تفسیر کو اُس کا تابع بنا دیا اللہم احفظنا واصلحنا۔

ف ۳ - نفس بقول محققین عالم خلق یعنی مادیات سے ہے عالم امر یعنی مجردات سے نہین پس اسکو لطائف مین سے شمار کرنا تغلیباً ہے اسی بناء پر بعض اکابر کے کلام مین لطائف خمسہ کا عنوان واقع ہوا ہے پس ترکیب انسان کی دس اجزاء سے ہے پانچ عالم خلق سے ہین چار عنصر اور ایک نفس اور پانچ

وہ خاص نام تو حدیث کی نازل ہوئی ہے

عالم امر سے یعنی لطائف محمد شارف اصطلاحات الفنون مین مجمع السلوک سے نفس کا مادی ہونا ایک عبارت مین نقل کیا ہے - ان النفس جسم لطیف کلطافۃ الھواء ظلمانیۃ غیر زاکیۃ منتشرۃ فی اجزاء البدن کالزبد فی اللبن والدھن فی الجوز واللوز والروح نور روحانی اٰلۃ للنفس کما ان البدن اٰلۃ لھا ایضا فان الحیوۃ فی البدن انما تبقی بشرط وجود الروح فی النفس اھ بحث الروح - رہا یہ کہ نفس سے بحث کرنا اور عناصر سے بحث نہ کرنا وجہ اُسکی یہ ہے کہ غرض صوفی کی تصفیہ ہے نفس سے متعلق ہے عناصر سے نہیں ۱-

چھیاسی ۸۶ وان غریبہ در رفع اشکال بر حرمت بیع باذان اول جمعہ

فقہا نے فرمایا ہے کہ جمعہ کی اذان اول سے بیع وغیرہ حرام ہوجاتی ہے اور اسپر آیت سورہ جمعہ سے استدلال کیا ہے - اسپر یہ اشکال ہوتا ہے کہ نزول آیت کیوقت یہ اذان اول نہ تھی تو یہ آیت مین کیسے مراد ہوسکتی ہے - اور جب مراد نہین تو اس سے استدلال کیسے ہوسکتا ہے جواب یہ ہے کہ مراد تو اس سے اذان ثانی ہی ہے لیکن اشتراک علت سے حکم متعدی ہوجاویگا اذان اول کی طرف - پس آیت سے استدلال بواسطہ قیاس کے ہے اور کلام فقہاء کا یہی محمل ہے فارتفع الاشکال

ستاسی ۸۷ وان غریبہ در تحقیق قاعدہ مناظرہ لایجوز النقل من دلیل الی دلیل آخر

اہل مناظرہ ایک دلیل پر جب اشکال واقع ہو اُسکو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف منتقل ہونیکو ناجائز کہتے ہین اور ہونا بھی چاہئے ورنہ قیامت تک کوئی کلام ختم ہی نہو دلیلین تو غیر متناہی ہوسکتی ہین خواہ صحیح ہون یا غلط اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ محاجہ مع نمرود کا قرآن مجید مین مذکور ہے جسمین آپنے دلیل اول کو چھوڑ کر دوسری دلیل کی طرف انتقال فرمایا - جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ مین تفصیل ہے وہ یہ کہ یہ عدم جواز اُسوقت ہے جب داعی اس نقل کا مستدل کا عجز ہو اور یہان ایسا نہین ہوا - جواب بہت صاف تھا کہ تو احیاء و اماتت کے معنے نہین سمجھا اور جب داعی مخاطب کی غباوت ہو کہ وہ دلیل کی حقیقت نہین سمجھا اور نہ سمجھنے کی اُمید اُسوقت یہ نقل جائز اور عین مقتضائے شفقت ہے اور یہان ایسا ہی ہوا -

اٹھاسیؔ واں غریبہ در انطباق مسئلہ کلام بر آیت قرآنیہ

قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الزخرف انا جعلناہ قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون ○ وانہ فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم ○ استدل المعتزلۃ بقولہ جعلناہ علی حدوث القرآن والجواب حملہ علی الکلام اللفظی ولا نزاع فیہا ھذا ھو المشھور قلت ولو فسر ام الکتاب بالعلم الالٰھی کما فی الدر المنثور فی سورۃ الرعد بروایۃ عبد الرزاق وابن جریر عن سیار عن ابن عباس رضی اللہ عنہ انہ سأل کعبا رضی اللہ عنہ عن ام الکتاب فقال علم اللہ ما ھو خالق وما خلقہ عاملون فقال لعلمہ کن کتابا فکان کتابا ای فی مرتبۃ الظھور لاستحالۃ کون القدیم حادثا کانت الآیۃ دالۃ علی قدم الکلام النفسی وتفسیر قولہ لدینا بکونہ فی مرتبۃ الصفات التی ھی قریب الی الذات وتفسیر قولہ لعلی بکونہ عالیا عن الحدوث وقولہ حکیم لحکیم لان القدیم لایتغیر والمسئلتان عقلیتان وانما ذکرت ما ذکرت تبرعا وتقویۃ للعقل بالنقل ومثل دلالۃ القرآن علی المسئلۃ یدل الحدیث علیہا فان مسلما روی عن خولۃ بنت حکیم قالت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من نزل منزلا فقال اعوذ بکلمات اللہ التامات من شر ما خلق لم یضرہ شیٔ حتی یرتحل من منزلہ ذلک ورد فی الحدیث الاستعاذۃ بکلمات اللہ وقد ذم القرآن الاستعاذۃ بالمخلوق حیث قال وانہ کان رجال من الانس یعوذون برجال من الجن الآیۃ فلو کانت کلمات اللہ الشاملۃ لکلامہ مخلوقۃ لم یاذن فی الاستعاذۃ بہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھذا ظاھر جدا

نواسیؔ واں غریبہ در دفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی والذہنی

تقریر الاشکال ان الموجود الذھنی موجود فی الذھن والذھن موجود فی الخارج والمظروف لمظروف شیٔ یکون مظروفا لذلک الشیٔ کما ھو بدیھی فلزم کون الموجود فی الذھن موجودا فی الخارج ویلزم کون الموجود فی الخارج مقسما للموجود فی الذھن وقد کانا قسیمین -

والجواب علی ما ادی الیہ نظری ان الموجود فی الخارج الذی ھو قسیم ھو ما کان موجودا

فی الخارج بلا واسطۃ (ای بلا واسطۃ الذہن) وھو غیر شامل للموجود الذہنی الذی وجد فی الخارج بواسطۃ الذہن فتبصر وتشکر۔

نوے وان نادرہ غریبہ در رفع اشکال متعلق بوجوب وتر

روی النسائی فی باب المحافظۃ علی الصلوات الخمس ان رجلا من بنی کنانۃ یدعی المخدجی سمع رجلا بالشام یکنی ابا محمد یقول الوتر واجب (ای حتم کھیئۃ المکتوبات) قال المخدجی فرحت الی عبادۃ بن الصامت رض فاعترضت لہ وھو رائح الی المسجد فاخبرتہ بالذی قال ابو محمد فقال عبادۃ کذب ابو محمد سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول خمس صلوات کتبھن اللہ علی العباد الخ قلت قد اشکل الحدیث علی الحنفیۃ فی قولھم بوجوب الوتر لان الوتر لو کان واجبا فی حقنا لکان فرضا فی حق الصحابۃ لان الفارق بین الفرض والواجب ھو الظنیۃ ولا ظنی فی حقھم لوصول الدلیل منہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا واسطۃ فلما نفی الصحابی فرضیتہ انتفی وجوبہ وھذا اشکال قوی وحلہ علی ما افھمنی اللہ تعالی بمنع عدم الظنیۃ فی حق الصحابۃ فان الظنیۃ تکون تارۃ فی الطریق وھو منتف فی حق الصحابۃ وتکون تارۃ فی الدلالۃ وھو مشترک بیننا وبینھم ولا یلزم کون ھذا الظنی فرضا فی حقھم لیلزم من انتفائہ انتفاء الوجوب وان لم یکن ھذا العنوان فی اصطلاحھم

اکیانوے وان نادرہ غریبہ در معنی تقیید تکفیر صغائر بعدم غشیان الکبائر

روی الترمذی فی فضل الصلوات الخمس ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الصلوات الخمس والجمعۃ الی الجمعۃ کفارات لما بینھن مالم یغش الکبائر الحدیث۔

وظاھرہ انہ اذا غشی الکبائر لم تکن کفارات للصغائر ولیس کذلک فوجہ الحدیث ان کلمۃ ما عامۃ شاملۃ للصغائر والکبائر فالمعنی ان کونھا کفارۃ لجمیع المعاصی مقیدۃ بعدم غشیان الکبائر واما اذا غشی الکبائر فلا تکون کفارۃ لجمیعھا اما کونھا کفارۃ لبعضھا فلیس بمنتف فافھم۔

۹۲ بانوے وان غریبہ در توجیہ بودن مسجد نبوی مصداق المسجد اسس علی التقوی

روی الترمذی فی باب ماجاء فی المسجد الذی اسس علی التقوی عن ابی سعید الخدری قال امتری رجل من بنی خدرة ورجل من بنی عمرو بن عوف فی المسجد الذی اسس علی التقوی فقال الخدری ھو مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال الآخر ھو مسجد قبا فاتیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک فقال ھو ھذا یعنی مسجدہ وفی ذلک خیر کثیر الحدیث وھذا مشکل لاجماع اھل التفسیر علی کونہ مسجد قبا قلت یحتمل ان یکون النزاع فی عموم المسجد الموسس علی التقوی للمسجد النبوی بعد الاتفاق علی صدقہ علی مسجد قبا فاثبت احدھما بطریق الدلالۃ لان المسجد الذی اسسہ الصحابۃ لما کان موسسا علی التقوی کان المسجد الذی اسسہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کذلک بالاولی فنفاہ الآخر نظرا الی عبارۃ النص فقضی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم للمثبت فافھم

۹۳ تر انوے وان غریبہ در اثبات تصرف از نبی صلی اللہ علیہ وسلم [ع۵]

روی الترمذی فی باب ماجاء فی السجدۃ فی النجم عن ابن عباس رض قال سجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیھا یعنی النجم والمسلمون والمشرکون والجن والانس الحدیث وکثیرا ما یقع السوال عن سبب سجدۃ المشرکین واقرب الاجوبۃ عندی کونھا بتصرف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ اثبات التصرف ولو قلیلا من الکاملین لاسیما النبی صلی اللہ علیہ وسلم واللہ اعلم

۹۴ چورانوے وان غریبہ در اصل وصول ثواب طاعت بدنیہ الی الاموات

روی الترمذی فی باب المتصدق یرث صدقتہ عن امرأۃ فقالت یا رسول اللہ کان علیھا ای علی امی صوم شھر قال صومی عنھا الحدیث قلت ھو اصل فی وصول ثواب العبادۃ البدنیۃ کما ھو مذھب الحنفیۃ ولا یلزم منہ کفایۃ ھذا الصوم لاحتمال ان یکون مقصود السؤال مطلق النفع لھا قلت ویدل حدیث امر ابی ھریرۃ رض رجلا بان یصلی رکعتین فی مسجد العشار

ع۵ اس مضمون کیلئے ستاونواں نادرہ بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

ونقول هذه لابی هریرۃ علی وصول الثواب الی الحی وبدل تضحیۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن امتہ علی وصولہ الی من سیولد وذکرت المسئلتین تبعا لمسئلۃ الباب

پچانویں وان غریبہ در اشکال متعلق بتصدیق دعوی قاتل عدم قتل را ۹۵

روی الترمذی فی باب حکم ولی القتیل فی القصاص والعفو عن ابی هریرۃ قال قتل رجل فی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فدفع القاتل الی ولیہ فقال القاتل یارسول اللہ واللہ ما اردت قتلہ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اما انہ ان کان صادقا فقتلتہ دخلت النار فخلاہ الرجل الحدیث ویرد علی الحدیث ان قول القائل هذا ان کان حجۃ شرعیۃ فکیف اذن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی قتلہ وان لم یکن حجۃ شرعیۃ فکیف یجب علی الولی قبولہ والجواب عندی ان معناہ انہ ان کان صادقا فی قلب الولی فح لا یحل قتلہ دیانۃ۔

چھیانوے وان غریبہ در تحقیق کفارہ بودن حدود ۹۶

روی الترمذی فی باب ماجاء ان الحدود کفارۃ لاهلها عن عبادۃ بن الصامت قال علیہ السلام فی ما علیہ البیعۃ ومن اصاب من ذلک (کالسرقۃ والزنا) شیئا فعوقب علیہ فهو کفارۃ لہ الحدیث۔ ظاهرہ یشکل علی الحنفیۃ وهم ان یقولوا انها تکون کفارۃ لاصل الاعمال ثم یعاقب علی ترک التوبۃ کما فی المرقاۃ ان ترکها ذنب اخر غیر ما وقع علیہ العقاب اهـ والذی اضطرهم الی التاویل قولہ تعالی فی قطاع الطریق بعد ذکر حدهم ذلک لهم خزی فی الدنیا ولهم فی الاخرۃ عذاب عظیم وقولہ تعالی فی السارق بعد ذکر حدہ فمن تاب من بعد ظلمہ واصلح فان اللہ یتوب علیہ وقولہ علیہ السلام للعاهر الحجر وحسابهم علی اللہ تعالی رواہ الترمذی فی باب ماجاء لا وصیۃ لوارث ولو حمل قولهم علی عدم التکفیر لاصل الاعمال بدل الحدیث علی ان العقاب یکون فی اکثر العادۃ سببا للتوبۃ فکونها کفارۃ بواسطۃ التوبۃ لا بانفسها

ستانوے واں غریبہ در تفصیل حکم نذر فی المعصیت فیما لا یملک

روی الترمذی فی ابواب النذور والایمان قوله علیه السلام لا نذر فی معصیة وکفارته کفارة یمین وقوله علیه السلام من نذر ان یعصی الله فلا یعصه وقوله علیه السلام لیس علی العبد نذر فیما لا یملك والتفصیل فیه انه ان کان الجزاء معصیة فلا ینعقد کاللعب والغناء وهذا هو المراد فی الحدیث الثانی حیث لم یذکر فیه الکفارة وان کان الجزاء طاعة والشرط معصیة ینعقد وخیر بین الایفاء والکفارة وهو المراد فی الحدیث الاول ومعنی لا نذر لا تنذر وا والحدیث الثالث شامل لما لا یقدر علیه کصوم الدهر اذا ضعف عنه فلا یجب الوفاء فیه بل کفارة الیمین وفی التفسیر المظهری کلام مشبع فی الباب

اٹھانوے واں غریبہ در بودن لسان اشد از سیف در فتنہ

روی الترمذی فی باب ما جاء فی الرجل یکون فی الفتنة قال علیه السلام اللسان فیها اشد من السیف الحدیث معناه عندی ان اللسان اکثر ما یکون سببا للسیف فکان لابد اشد منه

ننانوے واں غریبہ در عدم استلزام غلبہ در محاجہ مر حقانیت را

روی الترمذی فی باب ما جاء فی التشدید علی من یقضی له بشیء وقوله علیه السلام لعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض فان قضیت لاحد منکم بشیء من حق اخیه فانما اقطع له قطعة من النار فلا یاخذ منه شیئا الحدیث دل باشتراك العلة علی عدم استلزام الغلبة فی المناظرة کونه علی الحق لاحتمال کونه الحن ولا ینافی الحدیث نفاذ قضاء القاضی ظاهرا و باطنا لاحتمال دلالته علی عدم الحل لا علی عدم الملك

سو واں غریبہ در تحقیق مسئلہ نفاذ قاضی ظاہرا و باطنا

سوال - ایک کتاب موسوم بہ مجموعۂ فتاوی حصہ اول صفحہ ۵۶ باب اٹھارہویں میں یہ مسئلہ ہے کہ قضاء

قاضی ظاہراً و باطناً نافذ ہو جاتا ہے یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت پر دعوی کرے کہ یہ میری عورت ہے اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لیا اور وہ عورت اُسکو ملجاوے تو وہ عورت عند اللہ وعند الناس حلال ہو جاویگی اور صحبت اُس سے جائز ہو گی اور خدا کے نزدیک مواخذہ مین گرفتار نہ ہوگا جیساکہ ہدایہ چھاپہ مصطفائی کی جلد دوسری صفحہ ۱۲۵ مین موجود ہے۔ اب گذارش یہ ہے کہ یہ حکم عند الناس کے مقابلہ مین تو جیساکہ لکھا ہے ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر عند اللہ خیال مین نہین آتا ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالی سمیع وبصیر ہین انکو ان سب واقعات کی خبر ہے تو اللہ تعالی کے نزدیک وہ عورت کیسے حلال ہوئی نور الہدایہ ترجمہ اُردو شرح وقایہ مؤلفہ مولوی وحید الزمان نفاذ قضاء قاضی ملاحظہ فرماکر حضور اُسکے جواب سے مطلع فرماوین تاکہ جو شبہ ہے وہ رفع ہو جاوے۔

الجواب - منفصلاً سمجھنا تو اس مسئلہ کا زبانی آسان ہے باقی مجملاً اتنا لکھے دیتا ہون کہ صحبت کا حلال عند اللہ ہونا موقوف ہے نکاح کے منعقد ہو جانے پر خواہ طریق انعقاد مین گناہ ہی ہو۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسیکو قتل کی دھمکی دیکر اُسکی بی بی کو طلاق دلوادے اور وہ جب طلاق دیدے تو بعد عدت کے عورت کو قتل کی دھمکی دیکر اُس سے ایجاب وقبول کے الفاظ کہلوادے تو طلاق بھی واقع ہو جائے گی اور نکاح بھی منعقد ہو جائیگا۔ البتہ اس طریق کے اختیار کرنے کا اسکو سخت گناہ ہوگا۔ بس اسیطرح اس طریق مذکور فی السوال مین یہ شخص سخت گناہگار ہوگا لیکن نکاح منعقد ہو جاویگا پس صحبت کے حلال ہونے پر کوئی شبہ نہین ہو سکتا کہ وہ فرع ہے صحت نکاح کی البتہ نکاح کے منعقد ہونے کا سوال ہو سکتا ہے جبکہ واقع مین نکاح نہین ہوا سو اس انعقاد کا سبب قضاء قاضی ہے دو شخصون کی شہادت پر جنکو قاضی سچا سمجھتا ہے بشرطیکہ عورت کسی کی منکوحہ ومعتدہ نہ ہو۔ باقی قضاء قاضی کا سبب ہو جانا یہ لکھنے سے سمجھ مین نہ آوے گا کبھی ملاقات کیوقت پوچھیئے گا انشاء اللہ تعالی اطمینان کردونگا۔ ۲۲ جمادی الاولی ۱۳۳۳ھ

ضمیمہ نمبر ۱ متعلق مسئلہ بالا جسکی سائل بالا سے ملاقات کیوقت زبانی تقریر کیگئی

اصل مین سب حقوق ملک حق تعالی کی ہین مگر احتیاج عبد کی مصلحت سے حق تعالی نے ان حقوق کے احداث و انہاء کا (کہ عبارت ہے عقد و فسخ سے) اختیار عبد کو بھی دیدیا اور جس طرح عبد کی مصلحت اُسکو مقتضی ہے کہ اُسکو اُسکے نفس مین یہ اختیارات دئے جاوین اسی طرح بعض احوال مین اُس کی مصلحت اسکو بھی

مقتضی ہے کہ اُسکے نفس مین اُسکے حکّام کو بھی یہ اختیارات دئے جاوین اور وہ بعض احوال اختلاف و نزاع فیما بین کا حال ہے کیونکہ ایسے وقت مین بجز عطاء اختیار للحکام کے ان حقوق کے طے ہونیکی کوئی صورت نہین اور گو اس مین یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ صورت اختیار بھی اُسکے لئے کافی ہے حقیقت اختیار کی حاجت نہین لیکن ایسا ہونے سے نزاع و فساد کبھی منقطع نہین ہو سکتا۔ مثلاً اس مدعیٰ علیہا کا واقع مین اگر نکاح صحیح نہ ہوا تو ہمیشہ وہ اپنے کو بچائیگی یا مرد مدعی عورت کے حقوق ادا نہ کرے گا اور ہمیشہ باہم تعرض و تزاحم رہے گا پس صورتِ اختیار کیسے کافی ہوگی پس ضرور حقیقتِ اختیار ثابت ہونا چاہئے اور چونکہ ملک کا اثبات اور رفع خود اپنے نفس مین تصرف کرنیکے وقت بھی اسی عقد و فسخ پر مبنی ہے اسلئے حکام کے اختیارات کا محل بھی یہی ہوگا املاک مرسلہ نہ ہونگے کہ وہ بلا واسطہ عقد و فسخ کے خود صاحب حق کے تصرف سے بھی مثبت و رافع حقوق کے نہین ہوتے گو بعض جگہ اباحت ہو جاتی ہے کالاموال اور بعض جگہ اباحت بھی نہین ہوتی کالفروج۔ اسلئے ان عقود و فسوخ کو محل نفاذ قضاء ظاہراً و باطناً کہا گیا اب یہ بات محتاج دلیل نقلی رہ گئی کہ حق تعالیٰ نے ایسے اختیارات حکام کو عطا فرمائے ہین یا نہین سو اُسکے لئے حدیث شاہدٰک زوجاک کہ مرفوع حکمی ہے کما فی رد المحتار کتاب القضاء قال محمد فی الاصل بلغنا عن علی رضی ان رجلا قام عندہ بینۃ علی امرأۃ انہ تزوجہا فانکرت فقضی لہ بالمرأۃ فقالت انہ لم یتزوجنی فاما اذا قضیت علی فجدد نکاحی فقال لا اجدد نکاحک الشاہدان زوجاک قال بھذا ناخذ اھ قلت وبلاغات محمد مسندۃ اور حدیث تفریق فی اللعان کہ مرفوع حقیقی ہے کافی دلیل ہے اور نظائر اُسکے بعض متفق علیہ ہین کالولایۃ فی النکاح والتفریق فی العنۃ اور بعض مختلف فیہ ہین اُسمین بعضے صرف امام صاحب کے نزدیک ہین کمحل البحث اور بعض دوسرے ائمہ کے نزدیک ہین امام صاحب کے نزدیک نہین جیسے تفریق فی الاعسار تو امام صاحب پر اس مین شبہ توسع کا بھی نہین ہو سکتا کیونکہ بعض جگہ ان کے یہان تضییق بھی ہے اور حقیقت امر کی ان سب نظائر مین متحد ہے خصوصیت شہادت کو محل شبہ قرار دینا ناشی قلت تدبر سے ہے۔ ۶ر جمادی الاخری ۱۳۳۳ھ

ضمیمہ نمبر ۲ متعلقہ مسئلہ بالا۔

اسکے بعد کچھہ اور مضامین خیال مین آئے بگروہ ہدایہ وغیرہا مین نظر سے گذرے وہان ہی سے نقل کئے دیتا ہون

في الهداية قبيل باب الاولياء والاكفاء. ولابي حنيفة رح ان الشهود صدقة عنده وهو الحجة
لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لان الوقوف عليهما متيسر واذا ابتنى
القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة بخلاف الاملاك المرسلة
لان في الاسباب تزاحما فلا امكان اه في الحاشية لعبد الغفور قوله امكن تنفيذه اما بان يجعل
هذا القول من القاضي انشاء النكاح او يثبت بالاقتضاء اذا كان محمولا على الخبر اه
قلت وبهذا ظهر الجواب عما عسى ان يرد ان الفقهاء قالوا ان القضاء مظهر لا مثبت - و
الاظهار يتوقف على التحقق في الواقع ولم يكن فبطل الاظهار فبطل القضاء وجه الجواب ان
كونه اظهارا حيث لا يمس الحاجة الى كونه اثباتا ومن ثمت فيجعل انشاء ولو سلم كونه اظهارا
فللقاضي حكم بكونه واقعه على سبيل الا... ء لبعض ودلالة الدليل ثم يجعل هذا القضاء اظهارا له
فلذا بنى المحشي الحكم على كلا الاحتمالين فافهم وايضا في الحاشية له قوله لان في الاسباب تزاحما
اي انما لا يوجب الملك الباطني ههنا لان وجود الملك الذي هو مسبب بدون السبب محال
والسبب متعدد كالهبة والارث والشراء ولها احكام مختلفة ولا يجوز ان يثبت سبب
بالاقتضاء حكم القاضي لمعارضة بعض الاسباب بعضا فيلزم الترجيح من غير مرجح
ولما لم يمكن تقدير السبب لم يمكن تقدير المسبب بحسب الواقع اه وفي رسالة بعض
الناس (في قصة حكم علي رض) لا يقال انما لم يجبهما الى ذلك لان الزوج لم يرض بذلك لانا
نقول ليس كذلك بل الزوج راض لانه يدعي النكاح والمرأة رضيت ايضا حيث
قالت فزوجني منه وكان يتيسر عليه ذلك فقد كان الزوج راغبا فيها ثم لم يشتغل به
وبين ان مقصودها انما يحصل بقضائه فقال شاهداك زوجاك اي الزمها في القضاء
بالنكاح بينكما فثبت النكاح بقضائي اه وفيها فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنا
بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها ورغبة الزوج فيها وقد كان في ذلك
تحصينها من الزناء وصيانة مائه اه وفيها واذا كان يثبت له ولاية انشاء التفريق
بين العنين وبين امرأته ليعفها به عن الزناء ويثبت له ولاية تزويج الصغير
والصغيرة لمعنى النظر لهما فلان يثبت له ولاية انشاء العقد بينهما ليعفها به

عن الزناء ويصون قضاءه به عن التمكين من الزناء اولى - وكذلك يثبت له ولاية انشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع يقينه بكذب احدهما كما قال عليه السلام الله يعلم ان احدكما لكاذب فكذلك يثبت له ولاية الانشاء مع كذب الشهود لتوجه الامر بالقضاء عليه شرعا اه وفيها ويتبين بهذا ان ما استدلوا به من الاية والحديث (كالذى اورده البخارى فى كتاب الحيل معترضا من قوله عليه السلام فمن قضيت له من حق اخيه شيئا فلا يأخذ فانما اقطع له قطعة من النار) فى الاملاك المرسلة وبه نقول اه قلت وهو احد الوجهين فى الحديث والاخر ان نفى الحل لا يستلزم نفى الملك ونفى الحل لا لمعنى حرمة الانتفاع بل بمعنى كونه سببا للمعصية وعقوبة النار بالكذب والخداع والاضرار وقلت ان علل حدوث العقد والفسخ ليست عللا لبقائهما كما لا يخفى فلا يرتفع العقد والفسخ لبعد ظهور كذب الشهود وزورهما فى الهداية واذا رجع الشهود عن شهادتهم قبل الحكم بها سقطت فان حكم بشهادتهم ثم رجعوا لم يفسخ الحكم اه

ایک سو ایکوان غریبہ در قیاس استثنائی باسہل عنوان

قولہ قیاس استثنائی وہ قیاس ہے الخ اس میں مبتدیوں کے لئے ضرورت ہے کہ دوسرے عنوان سے اس کی حقیقت سمجھائی جاوے پھر متن کے عنوان کو اُس پر منطبق کر دیا جاوے - سو سنو - قیاس استثنائی وہ ہے جو ایسے دو قضیوں سے مرکب ہو جن میں پہلا قضیہ شرطیہ ہو خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ - پھر منفصلہ میں خواہ حقیقیہ ہو یا مانعۃ الجمع ہو یا مانعۃ الخلو اور دوسرا قضیہ حملیہ ہو اور لکن سے شروع ہو اور اُس کا مضمون یہ ہو کہ اُس میں مقدم کا یا تالی کا اثبات ہو یا مقدم یا تالی کی نفی ہو پس یہ استثنائی کی حقیقت ہے آگے نتیجہ میں تفصیل ہے - اگر پہلا قضیہ متصلہ ہو تو اس دوسرے قضیہ میں یا تو مقدم کا اثبات ہوتا ہے اور یا تالی کی نفی اگر اس دوسرے قضیہ میں مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہے اور اگر اس

ـه قال العبد الضعيف وهذا عين ما ذكره فى المبسوط عن ابى حنيفة ولفظه وابو حنيفة يقول المراد الاملاك المرسلة والمراد بيان الوعيد لمن يدعى الباطل ويقيم عليه شهود الزور فالوعيد يلحقه بذلك عندنا وان كان الملك يثبت له بقضاء القاضى بسببه اه (ص ۱۶۷ ج ۵) فللشيخ سلف فيما قال ولله الحمد ۱۲ ظ

دوسرے قضیہ مین تالی کی نفی ہو تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے جیسے یوں کہین کہ جب سورج نکلے گا دن موجود ہو گا یہ پہلا قضیہ ہو اور شرطیہ متصلہ ہے پھر کہین کہ لیکن سورج نکلا ہوا ہے یہ دوسرا قضیہ ہو اور حملیہ ہو اور لیکن سے شروع ہوا ہے اور مضمون اس کا یہ ہو کہ اس مین مقدم کا اثبات ہو تو نتیجہ تالی کا اثبات نکلے گا یعنی نتیجہ یہ ہو گا کہ دن موجود ہے اس کا نام آگے کی آسانی کے لئے مثال اول رکھتا ہون اس کو یاد رکھنا اور اگر پہلا قضیہ وہی اوپر والا شرطیہ متصلہ ہے یعنی جب سورج نکلے گا دن موجود ہو گا اور دوسرا قضیہ یہ کہین کہ لیکن دن موجود نہین اس کا مضمون یہ ہے کہ اس مین تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی نکلے گا یعنی نتیجہ یہ ہو گا کہ سورج نکلا ہوا نہین ہے اس کا نام مثال ثانی رکھتا ہون اس عنوان سے استثنائی کی حقیقت خوب سمجھ گئے ہو گے۔ کتاب کے متن مین یہی دو مثالین مذکور ہین۔ اب کتاب کی تعریف کو منطبق کرتا ہون یہ تو تمکو معلوم ہو گیا کہ مثال اول مین نتیجہ یہ ہے کہ دن موجود ہے اب دیکھو کہ یہی نتیجہ اس مثال کے قیاس مین مذکور ہے کیونکہ یہ قضیہ اول کی تالی ہو جو قضیہ مین مذکور ہوا کرتی ہے اسی طرح سمجھو کہ مثال ثانی مین نتیجہ یہ ہے کہ سورج نکلا ہوا نہین ہے اب دیکھو کہ اس نتیجہ کی نقیض اس مثال کے قیاس مین مذکور ہو کیونکہ قضیہ اول کا مقدم یہ ہے کہ سورج نکلے گا اور یہ نتیجہ اُسکی نقیض ہے (گو روابط بدلے ہوئے ہون) پس مثال اول مین یہ بات صادق آئی کہ اُس قیاس مین خود نتیجہ مذکور ہے اور مثال ثانی مین یہ بات صادق آئی کہ اُس قیاس مین نتیجہ کی نقیض مذکور ہے پس کتاب مین اور دوسری کتابون مین بھی اس طرح تعریف کردی گئی کہ قیاس استثنائی وہ ہے جس مین نتیجہ یا نقیض نتیجہ مذکور ہو۔ پہلے مبتدی اس مین چکرا تا ہے کوئی تو نہ سمجھنے سے اور کوئی اس وجہ سے کہ اس تعریف کا سمجھنا موقوف ہے اسپر کہ اول نتیجہ اس قیاس کا معلوم ہو اور نتیجہ جاننا اسپر موقوف ہو کہ اول اس قیاس استثنائی کی حقیقت معلوم ہو تاکہ قیاس استثنائی کے نتیجہ نکالنے کے جو قاعدے ہین اُن قاعدوں کے موافق نتیجہ نکال سکے میری توضیح کے بعد اول آسانی سے حقیقت استثنائی کی سمجھ مین آگئی اور کتابون مین جو تعریف مذکور ہے وہ بھی آسانی سے اُسپر منطبق ہو گئی۔ اور جو قیاس ایسا نہو اقترانی ہے جیسے ہر انسان جاندار ہے اور ہر جاندار جسم ہے اور نتیجہ یہ کہ ہر انسان جسم ہے دیکھو اس قیاس مین نہ بعینہ نتیجہ مذکور ہے یعنی ہر انسان جسم ہے اور نہ اسکی نقیض مذکور ہے یعنی بعض انسان جسم نہین۔ سمجھانے کے لئے تو اتنا ہی کافی تھا مگر آگے چلکر کارآمد ہونے کے لئے جس قیاس استثنائی کا پہلا قضیہ منفصلہ ہو اُس کے نتائج کی تفصیل

بھی تبلائے دیتا ہون وہ اس طرح ہے کہ دیکھنا چاہئیے کہ وہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ ہے یا مانعۃ الجمع یا مانعۃ الخلو اگر منفصلہ حقیقیہ ہے تو دوسرے قضیہ مین اگر مقدم اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات کیا گیا ہے تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے اور اگر دوسرے قضیہ مین مقدم کی نفی کیگئی ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہی اور اگر تالی کی نفی کی گئی ہے تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہے یہ چار صورتین ہوئین پہلی صورت کی مثال عدد یا زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد نہین (اس کا نام سلسلہ سابقہ سے مثال سوم رکہتا ہون) دوسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد فرد ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج نہین (اس کا نام مثال چہارم رکہتا ہون) تیسری صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن یہ عدد زوج نہین نتیجہ یہ ہوگا کہ فرد ہے (اس کا نام مثال پنجم رکہتا ہون) چوتھی صورت کی مثال عدد زوج ہے یا فرد لیکن فرد نہین نتیجہ یہ ہوگا کہ زوج ہوگا (اس کا نام مثال ششم رکہتا ہون) یہ منفصلہ حقیقیہ کا بیان ہوگیا اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الجمع ہے تو دوسرے قضیہ مین اگر مقدم کا اثبات ہے تو نتیجہ تالی کی نفی ہے اور اگر تالی کا اثبات ہی تو نتیجہ مقدم کی نفی ہے یہ دو صورتین ہوئین۔ پہلی صورت کی مثال شے حجر ہے یا شجر لیکن یہ شے حجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ شجر نہین (اس کا نام مثال ہفتم رکہتا ہون) دوسری صورت کی مثال شے یا حجر ہے یا شجر لیکن یہ شے شجر ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ حجر نہین (اس کا نام مثال ہشتم رکہتا ہون) اور اس مین بہی دو صورتین نتیجہ دیتی ہین اور مقدم کی نفی اور تالی کی نفی نتیجہ نہین دیتی کیونکہ حجر نہ ہونے سے شجر ہونا یا شجر نہ ہونا اور شجر نہ ہونے سے حجر ہونا یا نہونا لازم نہین اور اگر پہلا قضیہ مانعۃ الخلو ہے تو اُسکے نتائج بالکل مانعۃ الجمع کے عکس ہین یعنی دوسرے قضیہ مین اگر مقدم کی نفی ہے تو نتیجہ تالی کا اثبات ہی اور اگر تالی کی نفی ہی تو نتیجہ مقدم کا اثبات ہی یہ دو صورتین ہین پہلی صورت کی مثال شے یا لاحجر ہے یا لاشجر ہے لیکن یہ شی لاحجر نہین ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لاشجر ہے (اس کا نام مثال نہم رکہتا ہون) دوسری صورت کی مثال شے یا لاحجر ہے یا لاشجر لیکن یہ شے لاشجر نہین ہے نتیجہ یہ ہوگا کہ لاحجر ہے (اس کا نام مثال دہم رکہتا ہون) اور اس مین مثل مانعۃ الجمع کے بہی دو صورتین نتیجہ دیتی ہین اور مقدم کا اثبات اور تالی کا اثبات نتیجہ نہین دیتا کیونکہ لاحجر ہونے سے لاشجر ہونا یا نہ ہونا یا لاشجر ہونے سے لاحجر کا ہونا یا نہ ہونا لازم نہین یہ سب منفصلہ کا بیان ہوا۔ اور یہ سب دسون مثالین قیاس استثنائی کی ہوئین ان مین سے اول کی دو مثالون مین تو نتیجہ یا نقیض نتیجہ کا قیاس مین مذکور ہونا پہلے بیان ہوچکا تھا اب اخیر کی آٹھ مثالون کو بھی دیکھ لو کہ ان مین بھی یہی بات ہی

چنانچہ مثال سوم وچہارم وہفتم وہشتم مین نقیض نتیجہ قیاس مین مذکور ہے ومثال پنجم وششم و نہم ودہم مین نتیجہ مذکور ہے۔ ایک ایک کو ملا کر دیکھ لو۔ وھهنا قد استراح القلم + وتم ما کان المقصود من الرقم × وصلی اللہ تعالیٰ علے سید العالم الرسول الاکرم + ابد الاٰبدین ودھر الداھرین فقط

مسائل فہرست دوم الکلم الدالة علی الحکم الضالة

پہلی حکمت تحقیق غسل و مسح ریش

سوال۔ شرح وقایہ مین ہے فعند ابی حنیفة امّا اللحیة ربعھا فرض اس کا کیا مطلب ہے آیا داڑھی کا مسح بھی فرض ہی یا کہ فقط سر کا مسح فرض ہی داڑھی کا مسح سنت ہی۔

الجواب۔ اسمین تفصیل یہ ہی کہ اگر داڑھی ایسی ہو جس کے اندر جلد وجہ کی نظر آتی ہو وہان تو اُس جلد کا بھی دہونا فرض ہی اور اگر جلد مستور ہو تو جس قدر حد وجہ اور دائرہ وجہ سے نیچے لٹکی ہو اُس کا مسح سنت ہے اور جو دائرہ وحد وجہ کے اندر ہو کہ اگر اُس بال کو پکڑ کر کھینچا جاوی تو وجہ سے باہر نہ ہے تو اُس مین کئی روایتین ہین ایک روایت وہ بھی ہی جو شرح وقایہ مین ہی لیکن صحیح روایت یہ ہی کہ سب کا دھونا فرض ہی۔ ھکذا فی الدر المختار ورد المحتار۔ فقط۔ ۱۷ محرم ۱۳۲۴ھ

دوسری حکمت وتر بجماعت خواندن متخلف فرض را

سوال۔ چہ حکم ست اندرین صورت کہ دو سہ مردم بعد ادائے نماز فرض کہ امام بجماعة تراویح مشغول است دران مسجد حاضر شدند ان اشخاص نماز فرض بجماعة ادا نمایند یا علیحدہ علیحدہ خواندہ شامل جماعة تراویح شوند و بازش نماز وتر را با امام بخوانند یا تنہا چونکہ امام را بجماعة فرض نیافتہ است۔

الجواب۔ در صغیری بعبارت صریحہ مذکور است واذا لم یصل الفرض مع الامام قیل لا یتبعه فی التراویح ولا فی الوتر ولکن اذا لم یصل معه التراویح لا یتبعه فی الوتر والصحیح انه یجوز ان یتبعه فی ذلک کلہ۔

تیسری حکمت شرط وطن بودن بہ تاہل

سوال۔ مین اپنی حالت پہلے عرض کر چکا ہون کہ قیام فتحپور کی بظاہر اُمید نہین نہ میرا کوئی مکان

نہ وہان میرا کوئی اسباب دار مسکونہ کا ایک ثمن نانی صاحبہ کا ہے جو بطور وصیت مجکو ملسکتا ہے وہ بالکل ناکافی اور چونکہ وہان کوئی عزیز و قریب نہین سب غیر ہی غیر ہین اسلئے مکان خرید کرنا بنوانا ایسا ہی ہی جیسے کہین پردیس مین بنوانا اسلئے کیا عجب ہو کہ اسی پر رائے قرار پائے کہ قنوج مین مکان تعمیر کیا جائے گو ابھی تک وہان کے قیام کی بھی کوئی مستقل رائے قائم نہین ہوئی اب دریافت طلب یہ ہی کہ فتحپور میرا وطن رہا یا نہین اور مین وہان جاکر قصر کیا کرون یا اتمام صرف اتنا تعلق میرا باقی ہے کہ نانی صاحبہ وہان رہتی ہین وبس۔ نیز نانی صاحبہ کے وہان نہ ہونیگی صورۃ مین اگر کسی وجہ سے جانا ہو تو کیا حکم ہے ایسی حالت مین قنوج کا کیا حکم ہے قصر کیا کرون یا اتمام۔ نکاح کرنے سے فقہاء اتمام کا حکم دیتے ہین بشرطیکہ وہین قیام کا ارادہ ہو جائے حتی کہ اگر دو تین جگہ نکاح کرلے اور عورت کو وہان سے لانے کا ارادہ نہ ہو تو تینون جگھ اتمام کا حکم ہے اور میری حالت یہ ہی جو مذکور ہوئی لہذا تردد ہی رہا کرتا ہے کہ مجہپر قصر ہے یا اتمام۔

الجواب۔ فتحپور یقیناً ایک زمانہ تک آپ کا وطن اصلی رہ چکا ہی اب جب تک دوسرے مقام کو وطن اصلی بنانے کا عزم نہ کیا جاویگا وہ بدستور وطن اصلی رہے گا اور چونکہ ابھی اسپر آپ کی رائے قرار نہین پائی لہذا فتحپور مین اتمام واجب ہے۔ فی الدر المختار الوطن الاصلی یبطل بمثلہ وفیہ الاصل ان الشئ یبطل بمثلہ وبما فوقہ لا بما دونہ اھ اور اب تک مجکو اس مسئلہ مین شرح صدر نہین ہوا کہ صرف تزوج سے وہ جگھ اُسکے لئے وطن اصلی ہو جاتا ہے مین سمجھتا ہون کہ تزوج سے جبکہ اہل کو وہانسے لیجانے کا ارادہ نہ ہو غالباً اس شخص کا بھی ارادہ اُسکو وطن اصلی بنانے کا اور خود ہمیشہ کیلئے بود و باش کرنے کا ہو جاتا ہے اس بنا پر اُسکو وطن بنانے کا سبب قرار دیدیا ہے ورنہ مدار خود اسکی نیت اتخاذ وطن اصلی پر ہے اگر میرا یہ سمجھنا صحیح ہے تب تو قنوج ہنوز آپ کا وطن اصلی نہین بنا اور اگر مطلق تاہل سے وطن اصلی ہو جاتا ہی تو وطن اصلی مین تعدد ممکن ہے جیسا فقہاء نے تصریح کی ہے اسکے وطن اصلی ہونے سے فتحپور کا وطن اصلی نہ ہونا لازم نہین آتا۔ قاضی خان کی ایک جزئی میری مؤید ہے المسافر اذا جاوز عمران مصرہ الی قولہ ان کان ذلک وطنا اصلیا بان کان مولدہ وسکن فیہ او لم یکن مولدہ ولکنہ تاھل بہ وجعلہ دارا الخ اس مین تاہل کے بعد جعلہ دارا بڑھایا ہے جیسا کان مولدہ کے بعد

وسکن فیہ پڑہایا ہے - پس جس طرح صرف کان مولدلہ بدون سکن فیہ کے وطن اصلی نہین بنتا - اسی طرح تاہل بہ سے بدون جعلہ دارا کے وطن اصلی نہ ہوگا فافہم - ۱۰ ربیع الاول ۱۳۳۲ھ

چوتھی حکمۃ تخصیص وجوب اعادہ بترک واجب داخل صلوۃ

سوال - ہماری کتب فقہ مین ہے کہ اگر فاسق یا بدعتی کے پیچھے نماز پڑہی تو نماز کا اعادہ ضروری ہی لیکن جب حضرت عثمان رضہ کے زمانہ مین بلوہ ہوا اور حضرات صحابہ رضہ نے بلوائیون کے پیچھے نماز پڑھنے کو حضرت عثمان رضہ سے پوچھا تو آپنے اجازت دی اور یہ نہین فرمایا کہ پڑہ کے پھر اعادہ کرلیا کرو حالانکہ بلوائیون سے زیادہ اور کون فاسق اور بدعتی ہوگا خصوص ایسے بلوائی جنہون نے خلیفہ برحق امیر المؤمنین داماد رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم داخل عشرہ مبشرہ پر بلوہ کیا -

الجواب - یہ روایت مجھکو نہین ملی اگر حوالہ لکھا جاوی تو تحقیق کی جاوے البتہ درمختار مین یہ قاعدہ لکھاہے واجبات صلوۃ مین کل صلوۃ ادیت مع کراھۃ التحریم تجب اعادتھا اور رد المحتار مین اسکے عموم پر ایک قوی اعتراض کرکے تصحیح کے لئے یہ توجیہ کی ہے الا ان یدعی تخصیصہا بان مرادھم بالواجب والسنۃ التی تعاد بترکہ ما کان من ماھیۃ الصلوۃ واجزائھا فیس صلوۃ خلف الفاسق ونحوہ مین اول تو کوئی امر اجزائے صلوۃ مین سے مختل نہین ہوا اسلئے قاعدہ وجوب اعادہ کا جاری نہ ہوگا دوسرے انفرادسے اُن کے ساتھ پڑہنا اولی ہی اور اعادہ مین جو غالبًا علی الانفراد ہوگا اولی سے غیر اولی کی طرف آنا ہی - فی الدر المختار صلی خلف فاسق او مبتدع نال فضل الجماعۃ فی رد المحتار افاد ان الصلوۃ خلفھما اولی من الانفراد - فقط ۲۷ محرم ۱۳۳۲ھ

پانچوین حکمت تحقیق رفع الیتین در سجدہ کی قاعدا

سوال - زید جو مولوی وعالم مشہور ہے جب نوافل وغیرہ بیٹھکر پڑہتا ہی تو سجدہ کرتے ہوئے سُرین زمین سے نہین اُٹھاتا ہے اپنے معتقد واتباع کو حکم دیتا ہے کہ نفل بیٹھکر پڑہو تو سجدہ مین سُرین زمین سے نہ اُٹھاؤ ورنہ نماز فاسد ہوگی اور صحیح مسلم شریف کی

حدیث واقعہ باب جواز النافلۃ قاعدا وقائما سے استدلال کرتا ہے ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم اذا صلی قائما رکع وسجد وھو قائم واذا صلی قاعدا رکع وسجد وھو قاعد اور عبارت ذیل فقہ کی پیش کرتا ہے من صلی قاعدا فسجد لا یرفع الیتیہ و ان رفع الیتیہ فسدت صلوتہ لان الیتیہ فی صلوۃ القاعد بمنزلۃ القدمین واذا رفع قدمیہ فی صلوۃ القائم فسدت الصلوۃ فکذا الیتیہ کذا فی المحیط چلپی والاصل ان المریض اوغیرہ اذا صلی قاعدا لا یرفع الیتیہ کما لا یرفع رجلیہ فی السجدۃ واذا رفع رجلا واحدا والیۃ واحدۃ لا تفسد کذا فی چلپی ابن الملک والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد وھو الذی اختارہ الفقیہ ابو اللیث وشمس الائمۃ السرخسی وقال ابو یوسف رحمہ اللہ تعالی اذا ھات[1] وقت الرکوع والسجود یقعد کما یقعد فی التشہد کذا فی العینی شرح الھدایۃ جلد ۱ انتہی - اب سوال یہ ہے کہ حدیث صحیح مسلم کے یہی معنے ہین جیسے زید نے سمجھے ہین کہ قائم اور قاعد کو ہیئت سجدہ مین رفع الیتین وعدم رفع الیتین سی فرق کرنا چاہئے اور عبارات فقہ کی تصحیح کرین کہ یونہین واقع ہین یا نہین اور مفتی بہا ہین یا نہیں جیسا کہ تعامل علماء اساتذہ اور شیوخ سے رفع الیتین فی السجدہ مشاہد ہی بینوا باسناد الکتب المعتبرۃ عند الحنفیہ - توجروا یوم الحساب -

الجواب - زید کے قول پر کوئی دلیل صحیح قائم نہین حدیث مسلم مین اگر سجد وھو قاعد کے یہ معنے ہین کہ سجدہ کے وقت بھی ہیئت قعود کی رہتی تھی سو اول تو یہ خود مقصود زید کے خلاف ہی کیونکہ زمین پر سر رکھنے سے ہیئت قعود کی باقی نہین رہتی اور اگر بعض ہیئت مراد ہی تو وہ رفع الیتین کی حالت مین بھی حاصل ہے دوسرے لازم آتا ہی کہ اسی طریق پر اُس حدیث کی اس جزو سجد وھو قائم کے بھی یہ معنے ہون کہ سجدہ کے وقت قیام بھی رہتا تھا حالانکہ یہ بالاتفاق باطل ہے - پس معلوم ہوا کہ حدیث کے یہ معنے نہین بلکہ مراد یہ ہے کہ اکثر ایسا نکرتے تھے کہ رکوع وسجدہ کے قبل کہڑے ہو جاتے ہون اور پھر قیام سے رکوع مین اور اُس کے بعد سجدہ مین جاتے ہون جیسا کہ گاہ گاہ ایسا بھی کرتے تھے جیسا کہ حدیث مذکور کے بعد ہی دوسری حدیث مسلم مین ہی قلت لعائشۃ کیف کان یصنع فی الرکعتین وھو جالس قالت کان یقرأ فیھا

[1] یہ لفظ سمجھ مین نہین آیا

فاذا اراد ان یرکع قام فرکع رہگئین عبارات کتب فقہیہ سو اُن مین سی عبارت اولی یعنی من صلی قاعدا اور عبارت ثانیہ یعنی والاوصل الخ اول تو محتاج تصحیح نقل ہین مستدل کو ان عبارتون کا پورا پتہ بتلانا چاہیئے کہ کہان سے نقل کی ہین تاکہ ماخذ سے مطابق کیا جاوے دوسری عبارت اولی مین جو دلیل بیان کی ہے لان الیتیہ فی صلوۃ القاعد الخ وہ دعوی مذکورہ پر منطبق نہین ہوتی کیونکہ یہ اگر حالت سجدہ کا بیان ہوتا تو دلیل مین بجائے واذا رفع قدمیہ فی صلوۃ القائم کے رفع قدمیہ فی السجود ہوتا ورنہ قید فی صلوۃ القائم سے لازم آتا ہے کہ صلوۃ قاعد مین رفع قدمین فی السجود مفسد صلوۃ نہ ہو اور صلوۃ قائم مین ہو حالانکہ اطلاق دلائل مبطل تفاوت ہی اس سے غالب ظن یہ ہوتا ہے کہ اس عبارت مین تصحیف ناقل یا کاتب کی غلطی ہی اور مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ حالت قیام حکمی مین رفع الیتین نکرے ورنہ وہ ایسا ہوگا جیسے قیام حقیقی مین کوئی شخص رفع قدمین کرے کہ مفسد صلوۃ ہی اس تقریر پر یہ اس مبحث ہی سی خارج ہی اور عبارت ثانیہ مین لایرفع الیتیہ کے ساتھ قید فی السجدہ کی بھی مذکور نہین پس اس سے بھی وہی مراد ہوگی کہ لا یرفع الیتیہ فی القیام الحکمی اور آگے جو تشبیہ بکیسا نہ فی السجدۃ مذکور ہے سو وہ محتمل ہی کہ صرف لا یرفع رجلیہ کے ساتھ متعلق ہو اور تشبیہ محض فساد مین ہو اگر یہ احتمال متعین بھی نہ ہوتا ہم مستدل کو تو مضر ہی لانہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ۔ تیسرے متون و شروح و فتاوائے مشہورہ مین جو مطلقا سجدۂ رجال کی ہیئت لکھی ہے وہ اسکے خلاف ہی اور بقاعدہ رسم المفتی وہ مقدم ہین پس اگر عبارات مذکورہ کی صحت نقل اور دلالت دونون مسلم بھی ہون تب بھی بوجہ تعارض روایات مشہورہ کے غیر مقبول اور غیر معمول بہا ہونگی اور اخیر عبارت یعنی والمختار الخ بھی بوجہ موجود نہ ہونے عینی کے منطبق نہین ہوسکتی غالبا اسکے نقل مین بھی کچھ غلطی رہی ہوگی جیسا کہ بات کا مہمل ہونا اسپر دال ہی لیکن اس سی قطع نظر کرکے کہا جاتا ہی کہ اسکو مبحث سی کچھ مس نہیں اس مین صرف کیفیت قعود کا بیان ہی اور احتراز ہی تربع وغیرہ سے بہرحال زید کا نہ دعوی درست نہ استدلال صحیح ۔ واللہ اعلم ۔ یکم جمادی الاولی سنہ ۱۳۲۲ھ

چھٹی حکمۃ افساد تنحنح بلا عذر وعدم افساد لعذر یا لمصلحت

سوال ۔ نماز مین مطلقاً تنحنح جائز بلا کراہت ہے یا نہین اور تحسین صوت کیلئے امام اور مقتدی

تنحنح کریں تو کیا حکم ہے۔

الجواب - فی الدر المختار والتنحنح بحرفین بلا عذر اما به بان نشأ من طبعه فلا او بلا غرض صحیح فلو لتحسین صوته او لیهتدی امامه او للاعلام انه فی الصلوٰة فلا فساد علی الصحیح (جلد اول صـ ۶۴۶ باب المفسدات) اس روایت سے معلوم ہوا کہ اگر تنحنح بلا اختیار ہو تو بھی جائز ہے اور اگر تحسین صوت کے لئے ہو تو بھی درست ہے اور امام اور غیر امام اس مین برابر ہین واللہ اعلم - ۲۰ رمضان ۱۳۲۲ھ

ساتوین حکمۃ رفع التعارض درمیان قول عاصم و امام صاحب در جہر تسمیہ بر ہر سورت

سؤال[۵] - ایک امر قابل دریافت ہے وہ یہ کہ باب البسملۃ مین امام عاصم رح کے نزدیک بین السورتین بسملہ ضروری ہی اور امام ابو حنیفہ رح کے مذہب مین تراویح کے اندر ہر سورۃ پر بسم اللہ نہین پڑہی جاتی تو اب اس صورت مین بروایۃ حفص عن العاصم الکوفی رح ختم کلام مجید پورے طور پر کیونکر ہوگا اسلئے کہ بسم اللہ ایک غیر معین سورۃ کے اول مین پڑہی جاتی ہے اور باقی ایک سو تیرہ سورۃ کے اول مین نہین پڑہی جاتی ختم کلام مجید مین امام عاصم کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے اور اگر امام ابو حنیفہ رح کے رائے پر عمل کیا جاوے تو ختم کلام مجید ناقص ختم ہوتا ہے خارج از نماز امام عاصم رح کے قول پر عمل کرنے مین کوئی دشواری نہین - اندر نماز کے بسم اللہ پڑہنا احناف کے نزدیک پکار کر ہر سورت کے شروع مین جائز ہے یا نہین اگر احناف کے نزدیک جائز ہے تو اسپر عمل کرنا فی زماننا کوئی حرج تو نہین -

الجواب - بسم اللہ کے باب مین ایک مسئلہ قراءۃ کے متعلق ہے اور ایک مسئلہ فقہ کے متعلق عاصم رح کا قول اول مسئلہ کی تحقیق ہے اور امام ابو حنیفہ رح کا قول دوسرے مسئلہ کی تحقیق -
حاصل مسئلہ اولی کا یہ ہی کہ گو بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو نہو - مگر باوجود عدم جزئیت روایۃ اُس کا پڑہنا ہر سورت پر منقول ہے پس اگر کوئی شخص ہر سورت پر نہ پڑہے تو اُسکی قراءت اُس روایت کی موافق نہوئی گو کوئی جزو متروک نہوا ہو جب کہ کم از کم ایک سورۃ پر پڑہ لے - اور دوسرے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ گو روایۃ ہر سورت پر بسم اللہ منقول ہو لیکن ہر سورت کا جزو نہین ہی بلکہ جزو مطلق

[۵] یہ مسئلہ باب التجوید والقراءت کے زیادہ مناسب ہے ۱۲ منہ

قرآن کا ہے اگر ایک جگہ بھی پڑھ لے تو قرآن پورا ختم ہو جاویگا گو اُس روایت کے موافق اس کی قراءت نہو پس امام عاصم رح اور امام ابو حنیفہ کے قول مین کوئی تخالف نہین کیونکہ دونون کی نفی اور اثبات کی حیثیتین جُدا جُدا ہین۔ اور حیثیات کے بدلنے سے تعارض جاتا رہتا ہے۔ یہ جب ہی کہ ہر سورة پر بسم اللہ نہ پڑھے اور اگر پڑھ لے تو شبہ کی گنجایش ہی نہین اور امام صاحب کے بھی خلاف نہین کیونکہ امام صاحب تسمیہ کو ہر سورت پر ضروری نہین کہتے یہ نہین کہ جائز نہین کہتے۔ در مختار یا رد محتار مین ہر سورت پر تسمیہ کو حَسَن کہا ہے۔ رہا ہر جگہ پکار کر پڑھنا یہ بلا شبہ احناف کے خلاف ہی اور امام عاصم رح بھی جہر کو ضروری نہین کہتے صرف تسمیہ کو ضروری کہتے ہین۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم ۱۷ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ

آٹھوین حکمت تفصیل کراہت جماعۃ ثانیہ

سوال۔ قول محقق اور معتبر باعتبار موافقۃ فقہ وحدیث در بارہ جماعۃ ثانیہ آپ کے نزدیک کیا ہے مگر بحوالہ احادیث اور اقوال فقہاء ونیز بحوالہ کتب تحریر ہو اور نیز قطع نظر حالت موجودہ لوگون کے بلکہ نفس مسئلہ محقق ہو اور اگر حالت موجودہ لوگون کے اعتبار سے جماعۃ ثانیہ کی کراہۃ یا عدم کراہۃ ہو تو اُس کیلئے علیحدہ ارقام ہو۔ ہندوستان کے محقق علماء مثل حضرت مولانا مولوی شیخ محمد صاحب تھانوی وحضرت مولانا مولوی احمد علی صاحب سہارنپوری وحضرت مولانا مولوی سعادت علی صاحب سہارنپوری وجناب مولانا مولوی عبد الحی صاحب لکھنوی وجناب مولوی مشتاق احمد صاحب سہارنپوری وجناب مولوی سید جمال الدین صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین بلا کراہت جائز فرماتے تھے مگر غالب گمان یہ ہے کہ جو لوگ جماعت اولیٰ کے پابند ہون اُنکے لئے بلا کراہت فرماتے تھے۔

الجواب فی جامع الآثار لبعض العباد الحقیر ھکذا کراھۃ تکرار الجماعۃ فی المسجد عن ابی بکرۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اقبل من نواحی المدینۃ یرید الصلوۃ فوجد الناس قد صلوا فمال الی منزلہ فجمع اھلہ فصلی بھم رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط وقال الھیثمی رجالہ ثقات قلت ولو لم یکرہ لما ترک المسجد وعن ابراھیم النخعی قال قال عمر رض لا یصلی بعد صلوۃ مثلھا رواہ ابن ابی شیبۃ قلت واقرب تفاسیرہ حملہ علی تکرار الجماعۃ فی المسجد وعن خرشۃ الحران عمر رض کان یکرہ ان یصلی بعد صلوۃ الجمعۃ مثلھا

رواه الطحاوي ورواه اسناده صحيح قلت حمل على كراهة تكرار الجمعة خاصة وفي حاشية تاريخ الآثار وما ورد من قوله عليه السلام من فيتصدق لا يدل على جواز التكرار المتكلم فيه وهو اقتداء المفترض بالمفترض اذ الثابت به اقتداء المتنفل بالمفترض ولا يحكم بكراهته بل ورد في جوازه حديث آخر من قوله عليه السلام اذا صليتما في رحالكما ثم اتيتما صلوة قوم فصليا معهم واجعلوا صلوتكما معهم سبحة كما هو ظاهر وما رواه البخاري تعليقا عن انس محمول على مسجد الطريق او نحوه لما نقل فيه انه رض اذن واقام وهو مكروه عند العامة اه اما الروايات الفقهية في هذا الباب ففي الدر المختار ويكره تكرار الجماعة باذان واقامة في مسجد محلة لا في مسجد طريق او مسجد لا امام له ولا موذن في رد المحتار قوله ويكره اي تحريما لقول الكافي لا يجوز والمجمع لا يباح وشرح الجامع الصغير انه بدعة كما في رسالة السندي قوله باذان واقامة عبارته في الخزائن اجمع مما هنا ونصها يكره تكرار الجماعة في مسجد محلة باذان واقامة الا اذا صلى بهما فيه اولاً غير اهله او اهله لكن بمخافتة الاذان ولو كرر اهله بدونهما او كان مسجد طريق جاز اجماعا كما في مسجد ليس له امام ولا موذن ويصلي الناس فيه فوجا فوجا فان الافضل ان يصلي كل فريق باذان واقامة على حدة كما في امالي قاضيخان اه ونحوه في الدرر والمراد بمسجد المحلة ما له امام وجماعة معلومون كما في الدرر وغيرهما الى ان قال ولان في الاطلاق هكذا تقليل الجماعة معنى فانهم لا يجتمعون اذا علموا انها لا تفوتهم ثم قال بعد سطر ومقتضى هذا الاستدلال كراهة التكرار في مسجد المحلة ولو بدون اذان ويؤيده ما في الظهيرية لو دخل جماعة المسجد بعد ما صلى فيه اهله يصلون وحدانا وهو ظاهر الرواية اه وهكذا يخالف لحكاية الاجماع المارة وفيه ما نصه وفي آخر شرح المنية وعن ابي حنيفة رح لو كانت الجماعة اكثر من ثلثة يكره التكرار والا فلا وعن ابي يوسف رح اذا لم تكن على الهيئة الاولى لا تكره والا تكره وهو الصحيح وبالعدول عن المحراب تختلف الهيئة كذا في البزازية وفي التاترخانية عن الولوالجية

وبہ ناخذ ج ۱ صـ۱۳۱ وفیہ قولہ الا فی مسجد علی طریق ہو ما لیس لہ امام ومؤذن راتب فلا یکرہ التکرار فیہ باذان واقامۃ بل ہو الافضل خانیہ ج ۱ صـ۱۱۱ -

روایات فقہیہ مذکورہ سے چند صورتین اور اُنکے احکام معلوم ہوئے -

صورۃ اولیٰ[۱] مسجد محلہ مین غیر اہل نے نماز پڑھلی ہو - صورۃ ثانیہ[۲] مسجد محلہ مین اہل نے بلا اعلان اذان یا بلا اذان بدرجہ اولیٰ نماز پڑہی ہو - صورۃ ثالثہ[۳] وہ مسجد طریق پر ہو - صورۃ رابعہ[۴] اُس مسجد مین امام ومؤذن معین نہون صورۃ خامسہ مسجد محلہ ہو یعنی اُسکے نمازی اور امام معین ہون اور اُنہون نے اُس مین اعلان اذان کی صورت نماز پڑھی ہو - پس صور اربعہ اولیٰ مین تو بالاتفاق جماعۃ ثانیہ جائز بلکہ افضل ہے جیساکہ افضلیت کی تصریح موجود ہے اور صورت خامسہ مین اگر جماعۃ ثانیہ بہیئت اولی ہو تب بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے جیساکہ ردمحتار مین تحریمی ہونیکی تصریح ہے اور اگر ہیئت اولیٰ پر نہو پس یہ محل کلام ہے - امام ابو یوسف رح کے نزدیک مکروہ نہین اور امام صاحب کے نزدیک مکروہ ہے جیسا ظہیریہ مین اس کا ظاہر روایت ہونا مصرح ہے البتہ ایک روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ اگر تین سے زیادہ آدمی ہون مکروہ ہے ورنہ مکروہ نہین - یہ تو خلاصہ ہوا روایات کے مدلول ظاہری کا اب آگے دو مسلک ہین یا تو امام صاحب رح اور امام ابو یوسف کے اقوال کو متعارض کہا جاوے یا دونون مین تطبیق دیجاوے اگر متعارض کہا جاوے تو حسب رسم المفتی واختلف فیما اختلفوا فیہ والاصح کما فی السراجیۃ وغیرہا انہ یفتی بقول الامام علی الاطلاق ثم بقول الثانی الی قولہ وصحح فی الحاوی القدسی قوۃ المدرک الخ ہکذا فی الدر المختار امام صاحب کے قول پر عمل ہو گا اگر سراجیہ کے قاعدہ کو ترجیح دیجاوے تب تو ظاہر ہے - اور اگر حاوی قدسی کے قاعدہ کو ترجیح دیجاوے تب بھی امام صاحب کی دلیل نقلی حدیث ہے جو اول نقل ہوئی ہے اور دلیل قیاسی ردالمحتار سے ولان فی الاطلاق الخ معلوم ہو چکی ہے جسکی قوت ظاہر ہے اور جو حدیثین امام صاحب کی دلیل سے ظاہرًا متعارض ہین اُن سب کا جواب کافی شافی تابع الآثار سے گذر چکا ہے اور اگر بعض کی حکایت اجماع علی الجواز سے شبہ ہو کہ امام صاحب نے حکم بالکراہۃ سے رجوع کر لیا ہو گا تو شامی نے بعد نقل روایۃ ظہیریہ کے عدم ثبوت اجماع کی تصریح کر دی ہے پس یہ استدلال قطع ہو گیا اور اگر امام صاحب رح اور ابو یوسف رح کے اقوال مین تطبیق دیجاوے تو وجہ تطبیق

یہ ہو سکتی ہے کہ امام صاحب تو کراہۃ تنزیہیہ کے مثبت ہین اور امام ابو یوسف کراہۃ تحریمیہ کے نافی ہین قرینہ اس کا یہ ہے کہ در مختار مین جو مسجد محلہ مین اذان کے ساتھ جماعۃ ثانیہ کو مکروہ کہا ہے اُس مین شامی نے تصریح کر دی کہ کراہۃ تحریمیہ مراد ہے پس اُسکے مقابلہ مین جو دوسری صورتون مین عدم کراہۃ کا حکم ہو گا اُسی کراہۃ مذکورہ کی نفی ہو گی پس کراہۃ تنزیہیہ کی نفی محتاج دلیل مستقل ہے جیسا کہ صور اربعہ اولیٰ مین افضلیت کی تصریح بالاستقلال کراہۃ تنزیہیہ کی نفی پر دال ہے پس صور اربعہ اولیٰ مین نفی کراہت سے کراہت تحریمیہ منتفی ہو گئی اور حکم افضلیت سے کراہۃ تنزیہیہ منتفی ہو گئی اور مندوبیت ثابت ہو گئی بخلاف صورۃ متکلم فیہا کے کہ اُس مین انتفاء کراہۃ تحریمیہ کی دلیل تو قائم ہے لیکن انتفاء کراہۃ تنزیہیہ کی کوئی دلیل نہین اور ظاہر روایۃ مین کراہت کا اثبات ہے پس کراہۃ تحریم منتفی ہوئی اور کراہۃ تنزیہ ثابت رہی پس امام صاحب کے اثبات اور امام ابو یوسف کی نفی مین کوئی تعارض نہ رہا اور اگر یہ شبہ ہو کہ جائز اور مباح وغیرہ عبارات سے کراہۃ تنزیہیہ منتفی معلوم ہوتی ہے تو اُس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جائز کبھی مکروہ کو بھی شامل ہوتا ہے کذا فی رد المحتار صـ۱۲۵ ج۱ اور جیسا در مختار مین اذان صبی جائز بلا کراہت کہا ہے اور شامی نے کہا ہے کہ مراد نفی کراہت تحریمیہ کی ہے اور تنزیہی ثابت ہے صـ۲۶۴ ج۱ و نیز حکایت اجماع جس مین تقدیر تعارض پر کلام ہوا ہے۔ اس تقریر تطبیق پر بحالہا رہ سکتی ہے کہ نفی کراہت تحریمیہ پر اجماع ہے۔ اور اگر ثبوت کراہۃ تنزیہیہ سے قطع نظر بھی کی جاوے اور اباحۃ بالمعنی المتبادر مان لی جاوے تب بھی چونکہ ندب و استحباب دلیل سے ثابت نہ ابو یوسف رح سے منقول اسلئے نفی کراہۃ سے ثبوت ثواب کا لازم نہ آویگا جیسا رد المحتار مین جماعۃ فی التطوع مین صرف مسنون نہونے سے ثواب کی نفی کی ہے گو بعض صورتون مین مباح بھی ہے صـ۶۷ ج۱ پس غایۃ ما فی الباب ایک فعل مباح ہوا جسمین نہ ثواب نہ عقاب اور امام صاحب کراہۃ کے قائل تب بھی اسلم اور احوط اس کا ترک ہی ہوا کیونکہ فعل مین تو احتمال کراہت کا ہے اور ترک مین کوئی ضرر محتمل نہین حتی کہ حرمان ثواب بھی نہین پس ترک ہی راجح ہوا یہ سب تحقیق ہے باعتبار حکم فی نفسہ کے اور اگر مفاسد اسکے امام ابو یوسف رح کے روبرو پیش کئے جاتے تو یقیناً کراہۃ شدیدہ کا حکم فرماتے لیکن چونکہ مسئلہ مختلف فیہا ہے اور علماء کے فتوے بھی مختلف ہیں اسلئے کسیکو کسی پر نکیر شدید و طعن زیبا نہین۔ واللہ اعلم ۱۰ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳۲۴ھ

نویں حکمت حرمت سجدۂ تحیہ

سجدة التحية كان مشروعا في شرع من قبلنا ونسخ في شرعنا والناسخ ما رواه الترمذي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كنت آمر احدا ان يسجد لاحد لامرت المرءة ان تسجد لزوجها وفي العزيزي قال الشيخ حديث صحيح اه وقال الترمذي وفي الباب عن معاذ بن جبل وسراقة بن مالك وصهيب وعقبة بن مالك بن جعشم وعائشة وابن عباس وعبد الله بن ابي اوفى وطلق بن علي وام سلمة وانس وابن عمر اه وفي نيل الاوطار وقد روى حديث ابي هريرة المذكور البزار باسناد فيه سليمان بن داؤد اليمامي وهو ضعيف واخرج قصة معاذ المذكورة في الباب (التي عزاها الماتن الى احمد وابن ماجه عن عبد الله بن ابي اوفى) البزار باسناد رجاله رجال الصحيح واخرجها ايضا البزار والطبراني باسناد آخر وفيه النهاس بن قهم وهو ضعيف واخرجها ايضا البزار والطبراني باسناد آخر رجاله ثقات وقضية السجود ثابتة عن حديث ابن عباس عند البزار ومن حديث سراقة عند الطبراني ومن حديث عائشة عند احمد وابن ماجه ومن حديث عصمة عند الطبراني وعن غير هؤلاء وحديث عائشة الذي ذكره المصنف ساقه ابن ماجه باسناد وفيه علي بن زيد بن جدعان وفيه مقال (ضعفه كثيرون ووثقه بعضهم واخرج له مسلم مقرونا بغيره كما في التهذيب) وبقية اسناده من رجال الصحيح (واورد هذا الحديث ابن الجارود في المنتقى فهو صحيح عنده فانه لا يأتي الا بالصحيح كما صرح به السيوطي في ديباجة جمع الجوامع) وحديث عبد الله بن ابي اوفى ساقه ابن ماجه باسناد صالح اه مختصراً وفي الترغيب للمنذري بعد رواية انس بن مالك مع قصة الجمل رواه احمد باسناد جيد رواته ثقات مشهورون والبزار بنحوه ورواه النسائي مختصرا وابن حبان في صحيحه من حديث ابي هريرة بنحوه باختصار وفيه بعد رواية قيس بن سعد رواه ابوداؤد وفي اسناده شريك وقد اخرج له مسلم ووثق (قلت لما سكت عنه ابوداؤد فهو حجة عنده) وفيه

لعبد حديث ابن ابي اوفى رواه ابن ماجه وابن حبان في صحيحه اهـ وساق في كنز العمال
بهذا الحديث متونا عديدة وطرقا كثيرة نسرد منها سوى التي ذكرناها آنفا
حاكم عن بريدة وقيس بن سعد (ولم يتعقب عليهما السيوطي بل صححهما في الصغير
صريحًا فهما حديثان صحيحان) والترمذي عن انس والطبراني في الكبير عن ابن عباس
والبيهقي عن ابي هريرة وعبد ابن حميد عن جابر والطبراني في الكبير وسعيد بن
منصور عن زيد بن ارقم اهـ وفي الخصائص الكبرى روايات كثيرة منها رواية ثعلبة
ابن ابي مالك عند ابي نعيم ورواية يعلى بن مرة عند الطبراني وابي نعيم ووجدت في
قرطاس عتيق بخطي ولم يحضر في الآن من اين كنت اخذته ان الحديث رواه ابوداؤد
والطبراني والحاكم والبيهقي عن قيس بن سعد والترمذي عن ابي هريرة والدارمي
والحاكم عن بريدة واحمد عن معاذ والطبراني عن سراقة بن مالك وصهيب وعقبة
ابن مالك وغيلان بن مسلم ورواه ابن ابي شيبة عن عائشة والبيهقي ايضا عن
ابي هريرة كذا في جمع الجوامع للسيوطي انتهى ما في القرطاس. فهذه اسانيد عديدة بعضها
صحيح وبعضها حسن وبعضها ضعيف يقوى بآخر ومنتهى هذه الاسانيد الى عشرين صحابيا
لو اقتصرنا على الطرق المارة والحديث اذا روى من عشرة فهو متواتر على القول المختار
(كما في تدريب الراوي) فهذا الحديث متواتر بالاولى وان اختلف احد في تواتره
للاختلاف في العدد الذي يحصل به التواتر فلا يمكنه ان ينكر من كونه مشهورا ويكفي
المشهور لنسخ المتواتر على ما تقرر في الاصول واطلنا الكلام فيه للضرورة الداعية
في هذا الزمان والا يكفينا اجماع الامة ولم تر احدا من السلف ولا من الخلف
اختلف في حرمة سجدة التحية مع تصفح كثير من كتب التفسير والحديث والفقه وما
نقل عن بعض الصوفية في كتب تواريخهم لم يثبت عنهم وان ثبت فلا عبرة بقولهم
لانهم ليسوا ممن يعتد بقولهم في الاجماع وان سلم كونهم ممن يعتد بقوله في الاجماع
فلا يعتد به ايضاً في هذا المقام لان الاجماع السابق لا يرتفع بالاختلاف اللاحق نعم
لا يلام عليهم لعدم اشتغالهم بالتحقيقات العلمية ومع ذلك لا يحتج بقولهم وصنيعهم

لاسیما اذا ثبت النکیر عن بعض اکابرھم ویحتاج الی ھذا الکلام اذا سلم ان سجود الملائکۃ لآدم وسجود اخوۃ یوسف وابیہ لہ کان سجودا حقیقیا وکان تحیۃ لھما والحال انہ مختلف فیہ فقال بعضھم لم یکن سجودا حقیقیا بل ھو کنایۃ عن التعظیم وقال بعضھم کان آدم وابو یوسف بمنزلۃ الکعبۃ لنا فاللام بمعنی الی وقال بعضھم اللام للسبب ای کانت السجدۃ للہ تعالیٰ شکرا علی ما انعم اللہ علیھم لاجل یوسف وآدم علی نبینا وعلیھما السلام واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال وحرلا یحتاج الی اثبات النسخ ویثبت الحرمۃ بخبر الواحد ایضا ونقول ایضا ان الآیۃ وان کانت قطعی الثبوت ولکنھا ظنی الدلالۃ فلا بعد فی نسخھا حدیث ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ کما لا یخفی واللہ اعلم بالصواب

سوال - کیا فرماتے ہین علماء دین اس مسئلہ مین کہ سجدہ تحیۃ جو صوفیاء کرام رض مین علی منہج التعظیم لا علی سبیل العبادۃ مروج اور جسکی اباحت کے قائل ہین جائز ہے یا نہین قرآن شریف سے اسکی حرمت ثابت ہے یا نہین - امم سابقہ مین یہ سجدہ مباح تھا چنانچہ سورہ یوسف مین موجود ہی بعدہ کوئی آیت اسکے نسخ مین وارد نہین ہوئی خبر واحد سے قرآن شریف کی آیۃ کا نسخ جائز نہین پھر شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی کا یہ فرمانا کہ ہماری شریعت مین حرام ہے صحیح ہے یا نہین - شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ احادیث کثیرہ اس کی حرمت مین موجود ہین وہ احادیث کونسی ہین اور انکے خبر واحد ہونے پر جو شبہ بظاہر وارد ہوتا ہے اُس کا کیا جواب ہے بعض عالم فرماتے ہین کہ اس کی حرمت پر اجماع ہو چکا اگر اجماع ہو چکا تو اصحاب طریقت نے اسکو کیون مباح سمجھا چنانچہ سلطان الاولیاء والمشائخ فرماتے ہین کہ مین اباحت اصلیہ کی وجہ سے اسکو منع نہین کرتا ان سب کا جواب مع حوالہ کتب معتبرہ متقدمین ونیز اجماع کس کا معتبر ہی قلمبند فرمایا جاوے - بینوا - توجروا -

الجواب وہ حدیث مشکوۃ باب عشرۃ النساء مین ترمذی سے بروایت ابوہریرہ رض اور ابوداؤد سی بروایت قیس بن سعد رض اور احمد سے بروایت معاذ بن جبل رض مذکور ہے جس سے نہی عن سجدۃ التحیۃ ثابت ہے اور سجدہ عبادت کا احتمال ہی نہین ہو سکتا کیونکہ وہ غیر اللہ کے لئے شرک محض ہونیکی وجہ سے بالذات قبیح ہی اس مین احتمال جواز یا احتمال استیذان صحابہ رض ممکن نہین پس

یقیناً سجدہ تحیتہ ہی اُن احادیث کا مدلول ہی پس نہی کا مدلول حدیث ہونا یقیناً ثابت ہوگیا رہا شبہ حدیث کے خبر واحد ہونے کا اور قرآن کے قطعی ہونیکا سو ایک جواب تو وہی ہے جو مستفتی نے نقل کیا ہے یعنی اجماع کے انضمام سے حکم حدیث قطعی ہوگیا۔ رہا اسپر شبہ اہل طریقت کے خلاف کا سو اول تو یہ امر بدلائل ثابت ہوچکا ہے کہ اجماع مین ہر اختلاف مضر نہین بلکہ جو کسی مجتہد کا اختلاف ہو اور وہ بھی مستند الی الدلیل الشرعی ہو سو اس مسئلہ مین اختلاف کرنیوالے نہ مجتہد ہین نہ کسی دلیل معتد بہ کی طرف استناد ہی۔ دوسرے اس اختلاف سے پہلے اجماع منعقد ہوچکا ہے چنانچہ سلف مین کسی سے خلاف منقول نہین اور یہ ثابت ہوچکا ہے کہ اختلاف مؤخر اجماع مقدم مین قادح نہین بہرحال یہ اختلاف اجماع مذکور مین مخل نہین ہوسکتا گو اختلاف کرنیوالے پر بھی بوجہ لغزش کے ملامت نہ کرینگے اور معذور سمجھین گے۔ دوسرا جواب یہ ہی کہ حدیث اس باب مین اگرچہ ثبوتاً ظنی ہے مگر دلالۃً قطعی ہے اور اسباب مین قرآن اگرچہ ثبوتاً قطعی ہے مگر دلالۃً ظنی ہے کیونکہ بعض اہل تفسیر نے اُن آیات مین سجدہ کی تفسیر انحناء سے کی ہے پس سجدہ حقیقیہ قطعاً مراد و مدلول نہ ہوا اور یہ ثابت ہوچکا ہے کہ دلیل کی یہ دونون قسمین یعنی قطعی الثبوت ظنی الدلالۃ اور ظنی الثبوت قطعی الدلالۃ اثبات حکم مین ظنی ہوتی ہین پس ایک ظنی دوسرے ظنی کا ناسخ ہوسکتا ہے۔ تیسرا جواب یہ ہی کہ کتب اصول حدیث مین یہ قاعدہ مذکور ہے کہ اگر طرق و رواۃ حدیث مین اتنا تعدد ہو کہ عقل تواطؤ علی الکذب کو تجویز نہ کرسکے تو وہ حدیث متواتر ہوجاتی ہے کیونکہ تواتر مین کوئی عدد خاص معتبر نہین بلکہ اُسکی حد یہی ہے جو مذکور ہوئی پس اس بناء پر حدیث مذکور مین تواتر کے قائل ہونیکی گنجایش ہے پس یہ بھی قطعی ہوگئی اور ایک قطعی دوسرے قطعی کا ناسخ ہوسکتا ہے۔ اور قرآن مجید کی آیت وان المساجد للہ اپنے عموم سے نیز مؤید اسکی ہے ورنہ احادیث بھی کافی ہین جیسا گذرا اور سب سے اخیر بات مقلد کی شفاء کیلئے یہ ہے کہ مقلد کے ذمہ اثبات بالدلیل نہین اُسکے لئے متبوعین فی المذہب کا قول بس ہے پس جب اسکی حرمت کتب فقہ مین منصوص ہے اب اسمین کیا کلام ہوسکتا ہے ورنہ یہ صریح ترک تقلید ہے واللہ اعلم۔

۹ شوال المکرم ۱۳۲۱ھ

از انیس الارواح

یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رح مرتبہ حضرت خواجہ معین الدین رح

(واقعہ ۶۱) حضرت خواجہ معین الدین رح فرماتے ہین کہ خواجہ عثمان رح ہارونی کی خدمت مین حاضری ہوئی اور اس فقیر نے پابوسی کیلئے زمین پر سر رکھا اھ۔

اشکال۔ زمین پر سر رکھنا ظاہراً سجدہ ہے اور مخلوق کے آگے سجدہ کرنا گو تحیت ہی کا ہو حرام ہی

حل اشکال ممکن ہے کہ مجاز ہو نیاز مندی سے جیسا حضرت سعدی رح کے اس شعر مین ہو ؎

خدایت ۵۱ ثنا گفت و تبجیل کرد   زمین بوس قدر تو جبریل کرد

یقینی بات ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے کبھی آپکے روبرو زمین بوسی نہین کی اور اس کا قرینہ خود انیس الارواح کی چوتھی مجلس مین خواجہ عثمان رح کا ارشاد ہے کہ حضرت عمر رض نے اٹھکر زمین بوسی کی الخ اور ظاہر ہے کہ اُس وقت ہرگز اس کا معمول نہ تھا پس یہان مجاز ہونا یقینی ہے۔ اسیطرح حضرت خواجہ صاحب کے قصہ مین بھی سمجھہ لیا جاوے۔ دوسرے اگر سجدہ کو حقیقی ہی معنے پر محمول ہو تب بھی اس کی کوئی دلیل نہین کہ وہ بزرگ مسجود ہون ممکن ہے مسجود حق تعالیٰ ہون اور وہ بزرگ جہت سجدہ ہون جیسے سجدہ الی الکعبہ مین مسجود حضرت حق ہین اور کعبہ جہت سجدہ جیسا بعض مفسرین نے سجدہ ملائکہ لآدم مین یہی کہا ہے کہ آدم علیہ السلام مسجود نہ تھے صرف جہت سجدہ تھے اور انہون نے لام کو بمعنے الی لیا ہے اور حضرت حسان رض کے قول سے استشہاد کیا ہے ألیس ۵۲ اول من صلی لقبلتکم اور اسی پر محمول ہے بعض عشاق کا قول ؎

قسم بقبلۂ ۵۳ روئے تو یارسول اللہ   رواست سجدہ بسوئے تو یارسول اللہ

آپکے روئے مبارک کو قبلہ کہنا اور بسوئے تو کہنا اس مین نص ہے نفظ ترا نہین کہا۔ ایسا ہی جواب دیا ہے تصور شیخ کے معاملہ مین حضرت شیخ مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ نے جسکو انوار العارفین مین مکتوبات جلد ثانی مکتوب سی ام سے نقل کیا ہے ضروری عبارت اُسکی یہ ہے کہ ورزش ۵۴ نسبت رابطہ را نوشتہ بودند کہ بحدے استیلاء یافتہ است

۵۱ خداتعالیٰ نے آپکی ثنا زبانی اور عزت افزائی کی اور جبریل علیہ السلام نے زمین بوسی تعظیم کی مترجم ۵۲ کیا وہ ایسے نہین کہ انہون نے سب سے پہلے تمہارے قبلہ کی طرف نماز پڑہی ۱۲ ۵۳ یارسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم آپکے روئے مبارک کے قبلہ کی قسم ہے کہ سجدہ کرنا آپکی طرف جائز ہے ۱۲ ۵۴ نسبت رابطہ کی ورزش کے متعلق لکھا تھا کہ اس قدر اس کا غلبہ ہو گیا ہے کہ

کہ در صلوات آن را مسجود خود می داند و می بیند و اگر فرضاً نفی کند منتفی نمیگردد الی قولہ رابطہ
را چرا نفی کنند کہ او مسجود الیہ است نہ مسجود لہ چرا محاریب و مساجد را نفی نکنند اھ باقی
یہ سوال کہ سجدہ مین استقبال قبلہ تو ہونا ضروری ہے اور اس مین اس شرط کا التزام
نہین ہو سکتا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اجتہادی ہے اس مین اختلاف کی گنجائش
ہی چنانچہ نیل الاوطار باب التکبیر للسجود مین ہے کہ حضرت ابن عمر رضؓ کے نزدیک سجدہ تلاوت
مین وضو شرط نہین اور ابو عبد الرحمن کے نزدیک استقبال قبلہ بھی شرط نہین اھ
اور ایک شبہ اس مین ایہام کا ہو سکتا ہے کہ دوسرے دیکھنے والے غلطی مین پڑ سکتے
ہین اور نیت کا علم انکو نہین۔ اس کا جواب یہ ہے کہ غلبہ تواضع سے اپنے مقتدا ہونیکی
طرف التفات نہین ہوا اور اس جواب مین اور اسی طرح اسکی اُس فرع مین جو حضرت مجدد
صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمائی ہے گو یہ خدشہ ہے کہ کسی سمت کا جہت سجدہ
بنانا خود امر تعبدی ہے قیاسی نہین اسلئے غیر کعبہ کو اس باب مین کعبہ پر قیاس
نہین کر سکتے اور نہ اس کی نظیر سلف مین کسی سے منقول ہے تو گویا غیر سمت کعبہ کو جہت سجدہ
بنانیکی ممانعت پر امت کا اجماع ہے اور محاریب کی نفی اس سے لازم نہین آتی کیونکہ وہ
ساجد کی نیت مین جہت سجدہ نہین بلکہ جہت سجدہ کے طریق مین واقع ہو گئے ہین اور یہ وقوع
فی الطریق محاریب کے جہت سجدہ ہونیکو مستلزم نہین مگر اولاً اجماع مین کلام ہے ابو عبد الرحمن کا
قول مذکور قادح اجماع ہے ثانیاً بعد تسلیم اجماع یہ خدشہ خود دقیق ہے اسلئے اگر کسیکی نظر
اس تک نہ پہونچے اُسکو خطاء اجتہادی مین داخل کر کے موجب معصیت نہ کہا جاویگا مگر یہ جواب
باوجود اس خدشہ کے جو ایک درجہ مین اُن حضرات سے دفع بھی کر دیا گیا ہے اُس جواب سے
اچھا ہے جو بعض نے اختیار کیا ہے یعنی سجدہ تحیت کی حرمت مین کلام کیا ہے وہ کلام یہ ہے
کہ شرائع من قبلنا مین سجدہ تحیت کا جائز ہونا قرآن مجید سے ثابت ہے چنانچہ آدم
علیہ السلام کو ملائکہ نے سجدہ تحیۃ کیا یوسف علیہ السلام کو اُنکے ابوین اور اخوان نے کیا
اور ہماری شریعت مین اُس کا نسخ ثابت نہین کیونکہ جو حدیث نہی کی اس باب مین آئی ہے
وہ خبر واحد ہے اور خبر واحد معارض خبر قطعی کی نہین ہو سکتی اسلئے حسب قاعدہ حجیت شرائع من قبلنا

وہ ہمارے لئے بھی جائز ہوگا سو یہ جواب چند وجوہ سے مخدوش ہے اول سجدہ ملائکہ یا اہل بیت یوسف علیہ السلام جو قرآن مین مذکور ہے یہی ثابت نہین کہ وہ سجدہ تھا یا انحنا دوسرے اگر سجدہ ہی تھا تو آدم علیہ السلام یا یوسف علیہ السلام مسجود تھے یا جہت سجدہ تیسرے یہ بھی مسلم نہین کہ وہ حدیث خبر واحد ہے اُسکی اسانید مین اتنا تعدد ہے کہ اُسپر تواتر کا حکم کیا جاسکتا ہے فان[ف] الحدیث رواہ ابوداؤد والطبرانی والحاکم والبیہقی عن قیس بن سعد والترمذی عن ابی ھریرۃ والدارمی والحاکم عن بریدۃ واحمد عن معاذ والطبرانی عن سراقۃ بن مالک وصہیب وعقبۃ بن مالک و غیلان بن مسلم ورواہ ابن ابی شیبۃ عن عائشۃ والبیہقی ایضا عن ابی ھریرۃ کذا فی جمع الجوامع للسیوطی (ھکذا وجدتہ فی قرطاس عتیق بخطی لم یحضرنی الآن من این کتبت اخذتہ فلیراجع) چوتھے اگر وہ سجدہ تحیت ہی تھا اور مسجود جہت سجدہ نہ تھی اور وہ خبر خبر واحد ہی ہے تب بھی جب اُس کی حرمت پر اجماع ہو گیا تو حکم قطعی ہو گیا اور گو اجماع خود ناسخ نہین ہوتا مگر دلیل قطعی ہوتی ہے کسی ناسخ کے وجود کی گو وہ ناسخ ہمکو معلوم نہ ہو یا معلوم ہو اور ظنی ہو اہل علم کو یہ سب مقدمات معلوم ہین اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ سجدہ تحیت تو حسب فتوے فقہا حرام ہی ہے لیکن یہ حضرات بھی مجتہد تھے گو مجتہد مطلق نہ ہون مگر ایک دو مسئلہ مین اجتہاد کے امتناع کی بھی کوئی دلیل نہین پس ممکن ہے کہ اُنکے نزدیک سجدہ منصوصہ سجدہ متعارفہ ہو۔ اور وہ حدیث خبر واحد ہو یا معلل علت کے ساتھ ہو کہ جب اندیشہ افضا الی الشرک کا ہو اور یہان علت منتفی ہو کیونکہ ناظرین اہل فہم تھے اسلئے نکیر نہ کیا ہو اور یہ جواب تجویز سجدہ تحیت کا اسلئے بھی پسندیدہ نہین کہ خود انیس الارواح چوتھی مجلس میں حضرت خواجہ صاحب سے حدیث منقول ہے کہ اگر سوائے خدا کے دوسرے کو

[ف] اسلئے کہ اس حدیث کو قیس بن سعد سے روایت کیا ابوداؤد اور طبرانی وحاکم وبیہقی نے اور ابوہریرہ رض سے روایت کیا ترمذی نے اور حاکم ودارمی نے بریدہ رض سے اور احمد نے معاذ رض سے اور طبرانی نے سراقہ ابن مالک وصہیب وعقبہ بن مالک وغیلان بن مسلم نے اور عائشہ رض سے روایت کیا ابن ابی شیبہ نے اور نیز بیہقی نے ابوہریرہ رض سے روایت کیا کذا فی جمع الجوامع للسیوطی ۱۲ مترجم

سجدہ کرنا جائز ہوتا تو مین حکم کرتا عورتوں کو کہ اپنے خاوندون کو سجدہ کرین اور ظاہر ہے کہ یہ سجدہ تحیت ہی ہوتا تو حضرت خواجہ صاحب بھی اُسکے ناجائز ہونیکے قائل ہین۔

ف بعد تحریر ان سطور کے اس باب مین بعض ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین رحمہ اللہ تعالےٰ کے نظر سے گذرے مزید بصیرت کیلئے وہ بھی نقل کرتا ہون۔

(۱) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۷ رجب ۷۱۹ھ اسکے بعد اس بات کا ذکر چھڑ گیا کہ مریدین حضرت خواجہ کی خدمت مین آتے ہین اور سر زمین پر ٹیکتے ہین۔ حضرت خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر نے فرمایا مین تو یہ چاہتا تھا کہ لوگوں کو منع کردون چونکہ میرے شیخ کے سامنے لوگون نے اس طرح کیا ہے اسلئے مین نے منع نہین کیا۔

(۲) از فوائد الفواد جلد چہارم مجلس ۲۸ جمادی الاولی ۷۱۶ھ آپنے فرمایا کہ میرے پاس خلق آتی ہے اور زمین بوسی کرتی ہے چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ قطب الدین قدس اللہ روحہما العزیز منع نہین کرتے تھے مین بھی منع نہین کرتا۔

(الی قولہ خطابا لبعض المشاغبین) سنو جس فرض کی فرضیت اُٹھادی جاتی ہے تو اس کا درجہ استحبابی باقی رہا کرتا ہے جیسا ایام بیض اور عاشوراد کے روزے (الی قولہ) سجدہ پہلی امتون پر مستحب تھا جبکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا زمانہ آیا تو وہ استحباب جاتا رہا اباحت باقی رہی اب اگر مستحب نہین ہے تو مباح ہے اور امر مباح پر نفی و منع کہین آیا نہین۔

(۳) از درر نظامی باب ۱۵ جمع کردہ مولانا علی بن جاندار احد الخلفاء

اُس مین مضمون بالا پر اتنی زیادت ہے فرمایا میرے سامنے لوگ سر زمین پر رکھتے ہین مین اسکو اچھا نہین سمجھتا مگر چونکہ میرے مشائخ کے سامنے ایسا ہی کرتے چلے آتے ہین لہذا منع بھی نہین کرسکتا کیونکہ منع کرنے سے یا تجہیل مشائخ لازم آتی ہے یا ان کی تفسیق لازم آتی ہے اھ گو اس استدلال مین یہ کلام ہے کہ یہ اُسوقت ہوسکتا ہے جب نہی وارد نہ ہو اور یہان نہی موجود ہے جو شاید مشائخ کے نزدیک معلل ہو علت کیساتھ جیسا عنقریب گذرا ہے نیز یہ بھی کلام ہو کہ اگر منع کیساتھ اُنکے فعل کو مأول کہا جاوے تو تجہیل

وتفسیق بھی لازم نہین آتی مگر تاہم ان ملفوظات سے یہ اُمور مستفاد ہوتے ہین -
اول - حضرت اس سجدہ کو سجدہ تحیت فرماتے ہین اور گو میرے جواب سے اسکو اس لئے
تنافی نہین کہ شاید یہ تقریر علی سبیل التنزل ہو کہ اگر سجدۂ تحیت بھی مان لیا جاوے تو پھر یہ
جواب ہے لیکن اس کا تنزل پر محمول کرنا ظاہر کے خلاف ہے -
(دوم) حضرت اسکو اچھا نہین سمجھتے تھے اور منع فرمانا بھی چاہتے تھے مگر منع کرنے کو اُن
مشائخ کے ساتھ صورۃً مزاحمت سمجھکر خلاف ادب سمجھتے تھے -
سوم غلبہ ادب کے سبب اس استدلال کے جواب کی طرف اُن حضرات کا ذہن عالی
ملتفت نہین ہوا اب اس پر یہ تفریع لازم ہو گی کہ اگر کسی کی یہ حالت نہ ہو یعنی ایسا مغلوب الحال
بھی نہ ہو اور اس استدلال کا جواب بھی اُسکو معلوم ہو گیا ہو جیسا مین نے درمیان درمیان ظاہر
کر دیا ہے تو وہ شخص معذور نہ ہو گا خصوص جبکہ عامل اسکا ترفع وجاہ ہو تب تو دین کا سالم رہنا
نہایت مشکل ہے واللہ یعلم ما تبدون وما تکتمون ۵

دسوین حکمۃ عمل مصلی بر قول غیر مصلی وتحقیق حدیث ذوالیدین ۵

سوال ۔ صلوۃ مغرب مین امام نے سہواً دو رکعت پر سلام پھیرا اور سلام ہی پھیرنے مین اسکو
شبہ ہوا کہ شاید دو رکعت پڑھین مگر عدم تیقن اور اس شبہ کی مرجوحیت کے باعث توجہ نہ کی
سلام پھیرنیکے بعد مقتدی نے کہا دو رکعت ہوئین مقتدی کے اس قول سے اس کا شبہ راجح ہوا
اور امام فوراً کھڑا ہو گیا سب مقتدی بھی کھڑے ہو گئے اور تیسری رکعت پر سلام پھیر کر سجدہ سہو کر لیا
نماز ہوئی یا نہین اگر ہوئی تو اُس مقتدی متکلم کی بھی ہوئی یا نہین - اسی مین یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے
کہ تکلم عند الاحناف مطلق مفسد صلوۃ ہے خواہ لاصلاح الصلوۃ ہو یا نہیں - ذوالیدین
کی حدیث کس حدیث سے منسوخ ہے -
الجواب - اس قسم کی جزئیات مین فروع مختلف لکھی ہین کما یظہر من مطالعۃ الدر المختار
ورد المحتار صفحہ ۵۹۶ و ۶۵۰ و ۶۷۳ لیکن اس باب مین طحطاوی نے خوب فیصلہ کیا ہے
جس سے سب فروع بھی متفق ہو جاتی ہین شامی نے صفحہ ۵۹۶ مین اس طرح نقل کیا ہے

۵ یہ مضمون [illegible] اس مضمون کا [illegible] ۱۲

وقال لو قیل بالتفصیل بین کونه امتثل امر الشارع فلا تفسد وبین کونه امتثل امر الداخل مراعاة لخاطره من غیر نظر لامر الشارع فتفسد لکان حسنا اھ پس جب امام کا شبہ راجح ہوگیا تو امر شارع کے سبب سے وہ کھڑا ہوا ہے پس اسلئے اُسکی اور مقتدیون کی سب کی نماز ہوگئی بجز کلام کرنیوالے مقتدی کے کہ اُس کی نماز بوجہ کلام کے فاسد ہوگئی جیسا حنفیہ کا مذہب مشہور اور متون مین مذکور ہے اور حدیث کے متعلق بحث اس مسئلہ مین یہ ہے کہ مسلم مین یہ تین حدیثین نہی من الکلام مین وارد ہین ایک معاویہ بن حکم اسلمی کی جسمین یہ ارشاد ہوا ہے ان ھذہ الصلوۃ لا تصلح فیہا شئ من کلام الناس قلت عموم شئ لکونہ نکرۃ دو توعہ تحت النفی یشمل کل کلام بای وجہ کان عامداً او ناسیاً او لاصلاح الصلوۃ دوسری حدیث عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی نجاشی رض کے پاس سے آنیکے وقت فقلت یارسول اللہ کنا نسلم علیک فی الصلوۃ قال ان فی الصلوۃ شغلا تیسری زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کی کنا نتکلم فی الصلوۃ الی قولہ فامرنا بالسکوت ونہینا عن الکلام قلت اطلاق الکلام فی الحدیث الاخیر وکذا کونہ منافیا لشغل الصلوۃ فی الذی قبلہ یعم کل کلام اور یہ تینون حدیثین بوجہ اشتمال علی النہی کے حدیث ذوالیدین سے ظاہراً معارض ہین اب مسلک مشہور علمائے حنفیہ کا یہ ہے کہ قصہ ذی الیدین کو نہی عن الکلام سے مقدم کہتے ہین اسلئے قصۂ ذی الیدین کو منسوخ اور نہی اسپر شبہ مشہور ہے کہ رجوع عن الحبشہ ابتداء مین ہوا ہے اور قصہ ذی الیدین مین حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ موجود تھے اور اُن کا اسلام بعد خیبر کے ہوا ہے پس حدیث نہی کی مقدم ہے اور حدیث کلام کی موخر ہین پس نسخ صحیح نہین۔ اور حنفیہ نے جواب دیا ہے کہ ابو ہریرہ کا قصہ مین موجود ہونا مسلم نہین۔ اور سند منع یہ ہے کہ ذوالیدین بدر مین شہید ہوئے ہین اور بدر خیبر سے بہت پہلے ہے تو ابو ہریرہ رض اُس قصہ مین کس طرح موجود ہو سکتے ہین اس سے معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رض کسی اور سے روایت کرتے ہین پس ممکن ہے کہ یہ قصہ حدیث نہی عن الکلام سے مقدم ہو اور منسوخ ہو باقی ابو ہریرہ رض کا یہ قول کہ بینما انا اصلی یا صلی بنا یا صلی لنا محمول ہے معنے صلی بالمسلمین اور روایۃ بالمعنی پر پھر اسپر یہ شبہ ہوا ہے کہ مقتول بالبدر ذو الشمالین ہین نہ کہ ذو الیدین پھر اس کا جواب دیا ہے کہ دونون نام ایک ہی کے ہین پھر اس پر شبہ ہوا کہ امکان

تقدم سے وقوع تقدم لازم نہین آتا جواب یہ ہی کہ صحیح اور محرم مین جب تعارض ہوتا ہے بدلیل مذکور فی الاصول صحیح کو مقدم رکھکر منسوخ کہا جاتا ہے۔ یہ مختصر کلام ہے جو جانبین سے پیش کیا جاتا ہے اور اس احقر کا مسلک ان سب دعوون سے قطع نظر کرکے یہ ہے کہ آپ کا کلام فرمانا خصوصیات مین ہی ہوسکتا ہے اور صحابہ رض کا کلام رسول کیساتھ تھا اور کلام مع الرسول مفسد صلوٰۃ نہین جیسا بعض علماء نے اُس حدیث مین لکھا ہے کہ آپنے ابی بن کعب کو پکارا تھا پھر بعد نماز کے آپنے یہ آیت یاد دلائی استجیبوا للہ وللرسول اذا دعاکم الآیۃ یا کلام بالایماء ہو جیسا ابوداؤد مین ہے اومئوا ای نعم عدم فساد بالکلام مع الرسول اور ایماء کو نووی نے شرح مسلم صفحہ ۲۱۴ مین نقل کیا ہے واللہ اعلم۔

گیارہوین حکمۃ ثبوت تشہدین در سجدہ سہو از حدیث

سوال۔ ایک صاحب اکثر سہو کا سجدہ بلا تشہد کرتے ہین اور تشہد کا ثبوت حدیث صحیح نص صریح سے مانگتے ہین

الجواب۔ فی الحدیث المتفق علیہ عن ابن مسعود رض قال علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلوٰتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم یسجد سجدتین متفق علیہ وایضاً فی المتفق علیہ مرفوعاً حتی اذا قضی الصلوٰۃ وانتظر الناس تسلیمہ کبر وھو جالس فسجد سجدتین وفی حدیث الترمذی عن عمران بن حصین ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بھم فسھی فسجد سجدتین ثم تشہد ثم سلم کذا فی المشکوٰۃ۔ حدیث اول مین فلیتم علیہ سے تشہد قبل سجدہ سہو ثابت ہی کیونکہ بدون تشہد کے صلوٰۃ ناقص ہے اسیطرح حدیث ثانی سے کیونکہ بدون تشہد کے انتظار سلام کا نہین ہوسکتا اور حدیث ثالث سے تشہد بعد سجدہ سہو ثابت ہے پس مجموعہ سے مجموعہ ثابت ہوگیا فقط واللہ اعلم یکم ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

عہ پھر رحمۃ مہداۃ مین ابوداؤد و نسائی کی روایت سے ایک حدیث نظر سے گذری جسمین مجموعہ تشہدین مصرح ہے وعن عبد اللہ بن مسعود عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا کنت فی صلوٰۃ فشککت فی ثلاث او اربع واکثر ظنک علی اربع تشہدت ثم سجدت سجدتین و انت جالس قبل ان تسلم ثم تشہدت ایضاً ثم تسلم صفحہ ۵۳ منہ

بارہوین حکمت تفسیر سورۂ صغیرہ کہ فصل بدان مکروہ است

سوال - نماز مین دو سورتین اس طور پڑھنا کہ درمیان مین ایک سورت چھوٹ جائے - مسئلہ اول مین سورۂ فتح یعنی اذا جاء دوسری مین سورۂ اخلاص پڑھنا کیسا ہے

الجواب - اگر درمیان مین بڑی سورت چھوٹ جاوے جسمین دو رکعت ہوسکین جائز ہے چھوٹی ناجائز - واللہ اعلم - ۶ رمضان ۱۳۱۹ھ

تیرہوین حکمت در اثناء خطبہ ترجمہ وغیرہ کردن

سوال - کیا فرماتے ہین علماء دین اس مسئلہ مین کہ خطبہ جمعہ مین قرآن شریف اور احادیث کی عبارت پڑھ کے اُس کا ترجمہ زبان ہندی مین سمجھانا جائز ہے یا نہین -

الجواب جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے ابتک امت مین بھی تعامل و توارث رہا کہ خطبہ مین اور کوئی غیر چیز لاحق نہین کرتے اسلئے فقط خطبہ عربی پر اکتفاء کرنا چاہیئے ترجمہ وغیرہ کرنا بہتر نہین ہان اگر کوئی نصیحت مناسب وقت کسی واقعہ درپیش شدہ مین کردی جائز ہے یکرہ للخطیب ان یتکلم فی حال الخطبۃ الا ان یکون امرا بمعروف کذا فی فتح القدیر عالمگیری ص۱۴۵ ج۱ ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولھما وعلیہ الاعتماد والخطبۃ د التشہد علی ھذا الاختلاف ۱۲ ھدایہ اقول فلما ثبت الرجوع عنہ فی القراءۃ بالفارسیۃ ثبت فی الخطبۃ بھا فقط واللہ اعلم

چودھوین حکمت اقتداء غیر الثغ بالثغ وغیرمشاق

تحقیق فقہی مہم - فی الدر ولا غیر الالثغ بہ ای بالالثغ علی الاصح کما فی البحر - وحرر الحلبی وابن الشحنۃ انہ بعد بذل جھدہ دائما حتما کالامی فلا یؤم الا مثلہ

۵ یہ مین نے یاد سے لکھا تھا مگر پھر کوئی روایت اسکی مساعد نہین ملی تتبع سے معلوم ہوا کہ مطلب اس کا یہ ہوا کہ ایک بیچ مین چھوڑنا جائز ہے یہ ہے کہ وہ سورت پہلے سے بڑی ہو کہ اُسکے پڑھنے سے دوسری رکعت اس رکعت سے طویل ہوجاوے جیسا اذا جاء کے بعد سورۂ تبت پڑھنے مین یہی امر لازم آتا ہے کذا فی ردالمحتار فصل القراءۃ

الی ان قال هذا هو الصحیح المختار فی حکم الالثغ وکذا من لا یقدر علی التلفظ بحرف من الحروف اھ (صفحہ ۶۰۹ وصفحہ ۶۱۰ ج ا مع الشامی) وفی رد المحتار تحت قوله علی الاصح ای خلافاً لما فی الخلاصة عن الفضلی من انها جائزة لان ما یقوله صار لغة ومثله فی التاتارخانیة وفی الظهیریة امامة الالثغ لغیره تجوز وقیل لا ونحوه فی الخانیة عن الفضلی وظاهره اعتمادهم الصحة وکذا اعتمدها صاحب الحلیة قال لما اطلقه غیر واحد من المشایخ من انه ینبغی له ان لا یؤم غیره ولما فی خزانة الاکمل وتکره امامة الفافاء ولکن المحوط عدم الصحة اھ (صفحہ ۶۱۰ ج ۱) ان عبارات سے امور ذیل استفاد ہوئے۔

(۱) الثغ کی امامت کے جواز مین اختلاف ہو بعض نے اس کی امامت کو سب کے حق مین جائز کہا ہے (۲) الثغ صرف وہی نہین جس مین صحیح پڑہنے کی قابلیت ہی نہ ہو کیونکہ حلبی وابن شحنہ نے اُس پر بذل جہد واجب کیا ہے اور وجوب جہد فرع ہی قدرت کی۔ پس الثغ سے مراد وہ الثغ ہے جو اس وقت حالت موجودہ مین صحیح پڑہنے پر قادر نہین (۳) جو شخص الثغ نہ ہو لیکن اسوقت کسی حرف کے صحیح تلفظ پر قادر نہ ہو وہ بھی بحکم الثغ ہے پس ہرچند کہ صحیح مختار قول یہ ہے کہ الثغ کی امامت غیر الثغ کیلئے درست نہین اور اس کا مقتضا یہ ہے کہ صحیح خواں کی اقتداء ایسے شخص کے پیچھے جائز نہ ہو جو حروف کو صحیح ادا نہین کرتا مگر اس وقت ضرورت کی وجہ سے امام فضلی کے قول پر فتوی دینے کو جی چاہتا ہے خصوصاً حرف ضاد کے مسئلہ مین کیونکہ عام طور پر قراء تک اسکو غلط پڑھتے ہین لہذا قاری کی اقتدا غیر قاری کے پیچھے صحیح ہے البتہ ایسے شخص کے پیچھے صحیح نہین جو بحالت موجودہ تصحیح حروف پر قادر ہے مگر غفلت یا بے توجہی یا رعایت عوام کی وجہ سے کسی حرف کو مثلاً ضاد کو اصلی مخرج سے نہین نکالتا کیونکہ وہ بحکم الثغ نہین بلکہ عمداً غلط پڑہنے والا ہو۔ واللہ اعلم

۱۹ رج ا سنہ ۴۳ھ

پندرہوین حکمت ۱۵ اشتراط تملیک در ثمن جرم ضحیہ

سوال۔ چرم قربانی مدارس مین دینا یا اُس کی قیمت جائز ہے یا نہین اور درصورت جواز متولی کو مدرسہ کی ضرورت کیواسطے چرم کو بیچکر کتابین فرش وغیرہ بنانا یا خریدنا بلا تملیک

جائز ہے یا نہین ۔

الجواب مدارس مین مصارف مختلف ہین ۔ مصرف جائز مین صرف کرنیکے لئے مدارس مین دینا درست ہی اور متولی وکیل ہے مالک کا جو تصرف مالک کو درست ہے متولی کو بھی درست ہے جس کی تفصیل یہ ہی کہ یا تو کھال کسی حاجتمند طالب علم کو مثلاً دیدے یا خود کھال کی کوئی چیز بنوالی جاوے جیسے کتابون کی جلدین یا ڈول وغیرہ بنوالے یا خود کھال کی عوض اگر مل سکے ایسی چیز بدل لے جو باقی رہکر کام آسکے جیسے فرش وکتاب ولباس وامثال ذالک اور یہ سب صورتین قبل بیع ہین اور اگر کھال کو بعوض روپیہ کے بیچ ڈالا تو اسوقت بجز اسکے کہ کسی حاجتمند کو تملیکاً دیدے اور کسی محل مین صرف کرنا اُس کا جائز نہین سو ان دامون سے کتابین یا فرش وغیرہ خریدنا درست نہ ہوگا اور اگر ایسا کیا تو ان چیزون کا تصدق واجب ہوگا اور اگر تصدق کیوقت کسی وجہ سے انکی قیمت کم ہو جاوے تو اُس کمی کا اپنے پاس سے ضمان دینا ہوگا اور وہ ضمان بھی تصدق کیا جاوے گا فی الدر المختار ويتصدق بجلدها او يعمل منه نحو غربال وجراب وقربة وسفرة ودلو او يبدله بما ينتفع به باقيا كما مر لا بمستهلك كخل ولحم ونحوه كدراهم فان بيع اللحم او الجلد به اي بمستهلك او بدراهم تصدق بثمنه اھ وفي رد المحتار لما مر اي في اضحية الصغير وقال في اضحية الصغير وما بقي يبدل بما ينتفع الصغير بعينه كثوب نف في رد المحتار ظاهره انه لا يجوز بيعه بدراهم ثم يشتري بها ما ذكره ويفيده ما نذكره عن البدائع اھ وفي رد المحتار قبيل باب الرجوع في الهبة والصدقة كالهبة وقال في الدر المختار في بدء كتاب الهبة هي تمليك العين مجانا اھ قلت فافاد اشتراط التمليك في الصدقة فحيث ما وقع التصدق يجب فيه التمليك فقط والله تعالى اعلم ۵ جمادی الاولی سنہ ۲۳ھ

۱۶ سولہوین حکمت علت زکوۃ برائے ابن السبیل لہ مال لامعہ

سوال ۔ اگر سفر مین کوئی مالدار طالب علم یا کوئی شخص صاحب نصاب ہو خواہ بقدر نصاب اُسکے ساتھ ہو یا نہ ہو اُسکو زکوۃ لینا جائز ہے یا نہین ۔

الجواب ۔ ابن السبیل مالک نصاب خواہ طالب علم ہو یا غیر طالب علم جب اُسکے پاس خرچ نہ رہے

زکوٰۃ لینا بقدر حاجت جائز ہے - اگر فقیر ہو تو حاجت سے زیادہ بھی جائز ہے وابن السبیل وھو کل من له مال لا معه درمختار وفی الشامی عن الفتح ولا یحل له ان یاخذ اکثر من حاجته اور بعض فقہاء نے جو طالب علم کیلئے مطلقاً اخذ زکوٰۃ جائز کہا ہے کما فی الدر المختار ان طالب العلم یجوز له اخذ الزکوٰۃ ولو غنیا الخ وہ غیر معتمد ہے کما فی الطحطاوی وھذا الفرع مخالف لاطلاق فھم الحرمة فی الغنی ولم یعتمدہ اھ پس قول مرجوح پر افتاء باطل ہے کما بین فی رسم المفتی واللہ اعلم - ۲۹ محرم ۱۳۰۲ھ

ستر ہوین حکمت ادائے زکوٰۃ بذریعہ منی آڈر

سوال - منی آڈر کے ذریعے سے کسی فقیر کو زکوٰۃ بھیجنے سے زکوٰۃ ادا ہوتی ہے یا نہین - وجہ شک یہ ہے کہ فقہاء نے تو یہ تصریح کی ہے کہ کافر کو وکیل بنانا ادائے زکوٰۃ مین جائز ہے مگر یہان اہل ڈاکخانہ صرف وکیل ہی نہین بلکہ یہ عقد داخل قرض ہو کر یہ صورت قرار پائی کہ کافر دیون سے یون کہا کہ ہمارا یہ قرض زید کو دیدینا اور دل مین یون نیت کی کہ ہم زکوٰۃ مین دلاتے ہین لہٰذا مسئلہ دو وجہ سے مشکوک ہوا ایک تو یہ کہ حوالہ سے زکوٰۃ ادا ہوتی ہے یا نہین - دوم کافر کے اس طرح دینے سے زکوٰۃ جائز ہو گی یا نہ - آجکل مدارس مین اس کا بہت دستور ہے

الجواب - فی الدر المختار - مسائل متفرقة من کتاب الھبة تملیک الدین ممن لیس علیه الدین باطل الا فی ثلث حوالة او وصیة واذا سلطه ای سلط المملک غیر المدیون علی قبضه ای الدین فیصح حینئذ ومنه مالو وھبت من ابنھا ما علی ابیه فالمعتمد الصحة للتسلیط - اس جزئیہ ومنه مالو وھبت الخ سے معلوم ہوا کہ صورۃ تسلیط میں بالفعل تملیک ہوتی ہے ورنہ صحۃ کو تسلیط سے معلل نہ کیا جاتا کیونکہ قبض حسی کے وقت تو صحۃ ہبہ مین کوئی تردد ہی نہین پھر اس مین ترجیح صحت کے کوئی معنے نہین اس سے ثابت ہوا کہ خود تسلیط تملیک ہے گو قبل القبض اس تسلیط سے عزل جائز ہو لعدم تمام العقد کما لو قال وھبت ولم یقل الآخر قبلت یصح رجوعه ومع ذلک ھو تملیک ویصح نیة الزکوٰۃ عنده ان لم ینو وقت قبول الموھوب له پس جب تسلیط تملیک ہے اور تملیک کے وقت نیت ادائے زکوٰۃ کافی ہے اور منی آڈر بھیجنے

مین یقیناً تسلیط ہے لہذا روانگی منی آرڈر کے وقت نیت کافی ہے اب دونون وجہ تسک کی جاتی رہین کیونکہ یہان حوالہ سے زکوۃ ادا نہین ہوئی اور نہ کافر کے دینے سے بلکہ مزکی کی تسلیط سے کما ذکر مفصلاً فقط واللہ اعلم۔ ۸ ار ربیع الاول سلسلہ ۱۳۳۱ھ

اٹھارہوین حکمۃ تحقیق حکم خبر تار

سوال۔ خبر تار واحد افطار شوال یعنی عید الفطر کے لئے موجب للعمل ہے یا نہین بسند صحیح ارشاد فرمائیے۔

الجواب۔ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ مین مشابہ خط کے ہی اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط مین خود علامت ممیزہ موجود ہے اور تار مین مفقود ہے بہ نسبت خط کے توپ و طبل وغیرہ کے زیادہ مشابہ ہے اور خط امور ملزمہ مین باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجۃ نہین اور امور غیر ملزمہ مین اگر قرائن صدق وصحت کی مجتمع ہون جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہو جاوے حجۃ ہے ورنہ نہین ہے اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے اُمور مین یہی ہے کہ ظن صحت مین معتبر ہے ورنہ نہین پس خبر ہلال افطار مین کہ ہمارے دیار مین بوجہ والی مسلم نہ ہونیکے محض اخبار پر بلا اشتراط شہادۃ اُس کا مدار ہونے مین مثل اخبار ہلال صوم کے اُمور غیر ملزمہ سے ہے۔ اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اُسکو مطلقاً عمل جائز نہین اور جسکے اعتبار سے مانع نہو مثل نطق کے صحو مین اخبار کثیرہ متواترہ اور غیم مین اخبار عدلین پر عمل جائز ہے اور خبر واحد پر کسی طرح عمل جائز نہین۔ والدلائل علی الدعاوی المذکورۃ ہذہ۔ فی الدر المختار بخلاف کتاب الامان فی دار الحرب حیث لا یحتاج الی بینۃ لانہ لیس بملزم وفی رد المحتار قولہ لانہ لیس بملزم لان لہ ان لا یعطیہم الامان بخلاف کتاب القاضی فانہ یجب علی القاضی المکتوب الیہ ان ینظر فیہ ویعمل۔ ولابد للملزم من الحجۃ وہی البینۃ فتح صفحہ ۵۳۶ ج ۴ مطبوعہ مصر وفی رد المحتار وذکر فی الکفایۃ آخر الکتاب عن الشافعی ان الصحیح مثل الاخرس فاذا کان مستبینا مرسوما وثبت ذلک باقرارہ او ببینۃ فہو کالخطاب صفحہ ۵۳۸ ج ۴ وفی رد المحتار و

حاشیہ: سینتیسوین حکمت کا مضمون بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

فن منا وال القضاء استظهار كون علة العمل بما له رسوم في دواوين القضاة الماضين
هي الضرورة وههنا كذلك فانه يتعذر اقامة البينة على ما يكتبه السلطان من البراءات
لاصحاب الوظائف ونحوهم وبعد اسطر عديدة وان ابن الشحنة وابن وهبان جزما
بالعمل بدفتر الصراف ونحوه لعلة امن التزوير كما جزم به البزازى والسرخسى وقاضيخان
قال ان هذه العلة في الدفاتر السلطانية اولى كما يعرفه من شاهد احوال اهاليها
حين نقلها ج ٣ وفي رد المحتار قال البيرى المراد من قوله لا يعتمد اى لا يقضى القاضى
بذلك عند المنازعة لان الخط مما يزور ويفتعل كما في مختصر الظهيرية وبعد اسطر
قال الشيخ ابو العباس يجوز الرجوع في الحكم الى دواوين من كان قبله من الامناء اى
لان سجل القاضى لا يزور عادة حيث كان محفوظا عند الامناء بخلاف ما كان
بيد الخصم اه وبعد اسطر وصرح ايضا في الاسعاف وغيره بان العمل بما في دواوين القضاة
استحسان والظاهر ان وجه الاستحسان ضرورة احياء الاوقاف ونحوها عند
تقادم الزمان بخلاف السجل الجديد لامكان الوقوف على حقيقة ما فيه باقرار الخصم
او البينة فلذا لا يعتمد عليه اه ج ٣ وفي الهداية كتاب الشهادة ثم التزكية في السر
ان يبعث المستورة الى المعدل فيها النسب والحلى والمصلى ويردها المعدل وكل ذلك
في السر كيلا يظهر فيخدع او يقصد وفيها بعد اسطر واذا كان رسول القاضى الذى
يسئل عن الشهود واحدا جاز الى قوله ولهما انه ليس في معنى الشهادة الخ قوله
المستورة اسم للرقعة التى يكتبها القاضى ويبعثها سرا بيد امينه الى المزكى سميت
بذلك لانها تستر عن نظر العوام كفاية وفي رد المحتار يتسحر بقول عدل وكذا بضرب
الطبول وبعد اسطر لا يجوز اذا لم يصدقه ولا بقول المستور مطلقا وبالاولى سماع الطبل
او المدفع الحادث في زماننا لاحتمال كونه لغيره ولان الغالب كون الضارب غير عدل
فلا بد حينئذ من التحرى فيجوز لان ظاهر مذهب اصحابنا جواز الافطار بالتحرى
وبعد اسطر وقد يقال ان المدفع في زماننا يفيد غلبة الظن وان كان ضاربه فاسقا
لان العادة ان الموقت يذهب الى دار الحكم اخر النهار فيعين له وقت ضربه

ويعينه ايضا للوزير وغيره واذا ضربه يكون ذلك بمراقبة الوزير واعوانه للوقت المعين فيغلب على الظن بهذه القرائن عدم الخطأ وعدم قصد الافساد ص۱۶۹ وص۱۷۰ ج۲ وفى رد المحتار وكون المدعى والكاتب ذميين يقوى شبهة التزوير وبعد اسطر وقلما يشتبه الخط من كل وجه الخ ص۱۹۵ ج۴ وفى الدر المختار ولو كانوا ببلدة لا حاكم فيها صاموا بقول ثقة وافطروا باخبار عدلين مع العلة للضرورة وبعد اسطر وقيل بلا علة جمع عظيم الخ والله اعلم - ۲ر شوال ۱۳۲۱ھ

انیسوین حکمۃ برگ تنبول یافتن صائم در دہن وقت صبح

سوال - بہت سے لوگ شب رمضان مین شب کو بہ نیت صوم پان کہا کر لیٹ گئے - اتفاق سے سب کو نیند آگئی سب کے سب بدون کلی غرارہ کئے ہوئے پان منہ مین لئے ہوئے سوگئے صبح کو جاگے تو کسیکے منہ مین کل پان اور کسی کے چنے سے زیادہ اور کسی کے منھ مین بقدر چنے کے اور کسی کے منھ مین بقدر ماش کے اور کسی کے مُنھ مین صرف ایک دو پتی باقی ہے اور کسی کے منھ مین کچھ بھی نہین لیکن شب کو کلی غرارہ نہین کیا تھا تو اس صورت مین کس کس کا روزہ صحیح ہوگا اور کس کس پر قضا واجب ہے اور جسکا روزہ صحیح نہین ہوگا اُسنے اگر افطار کر ڈالا تو اُسپر کفارہ واجب ہوگا اور جسکا روزہ صحیح ہوگا اگر اُسنے لاعلمی سے افطار کر ڈالا تو اُسپر کفارہ ہے یا قضا -

الجواب - اگر سوتے وقت پان منھ مین لیکر سوئے اور صبح تک منھ مین رہا روزہ جاتا رہے گا جس صورت مین پان منھ مین نہ پایا تو ظاہر ہے کہ نگل گیا اور یہی کہا جاوے گا کہ بعد صبح کے نگلا ہی لان الحادث يضاف الى اقرب الاوقات على ما فى قواعد الفقه اور اگر پان سالم بھی پایا تب بھی غالب[ف] ہے کہ اُس کا عرق ضرور حلق مین گیا ہوگا دلیل اُس کی یہ ہے کہ حکماء واطباء اصل السوس وغیرہ منھ مین ڈالکر سونے کو بتلاتے ہین اگر عرق نہین پہونچتا تو اُس سے کیا نفع جب وصول ثابت ہوگیا تو حالت نوم مین افطار کرنے سے قضا لازم آتی ہے اور شرب نائما در مختار فی موجبات القضاء اور اگر سونے سے پہلے پان تھوک دیا اور غرغرہ نہین کیا تو اگر منھ

[ف] صرف اس جزو مین قدرے شبہ ہے دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جاوے ۱۲ منہ

مین لقدر نخود یا زیادہ تھا اور سونے مین نگل گیا موجب قضا ہوا اور جو اس سے قلیل ہو مفسد نہین ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا لم یفطر وان کان کثیرا یفطر والفاصل مقدار الحمص وما دونہا قلیل ہدایہ اور افطار صحیح الصوم و فاسد الصوم کا گذر چکا فتذکر البتہ با وجود صحت صوم کے افطار کر ڈالا تو کفارہ و قضا ہر دو لازم ہین لان ظنہ لیس بمستند الی دلیل شرعی۔ واللہ اعلم۔ ۱۳ ستمبر ۱۳۲۲ھ

۲۰ بیسوین حکمت اخذ زکوۃ کسی را کہ منافع اراضیش زائد از حاجت نباشد

سوال۔ ایک زمیندار کے پاس چار سو پانچ سو روپیہ کے منافع کی جائداد ہے مگر اہل و عیال کی خرچ ایسے ہین کہ سال مین کچھ بھی بچت نہین ہوتی تو آیا اسپر حج واجب ہے

الجواب۔ فی رد المحتار صفحہ ۱۰۴ جلد ثانی وفی التتارخانیۃ عن الصغری لہ دار یسکنہا ولکن تزید علی حاجتہ بان لا یسکن الکل یحل لہ اخذ الصدقۃ فی الصحیح وفیہا سئل محمد عمن لہ ارض یزرعہا او حانوت یستغلہا او دار غلتہا ثلثۃ آلاف ولا تکفی لنفقتہ ونفقۃ عیالہ یحل لہ اخذ الزکوۃ وان کانت قیمتہا تبلغ الوفا وعلیہ الفتوی وعندہما لا یحل اھ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس شخص پر حج واجب نہین اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہوا کہ اُسکو زکوۃ لینا جائز ہے۔ واللہ تعالی اعلم وعلمہ اتم۔ ۱۴ ربیع الثانی ۱۳۲۲ھ

۲۱ اکیسوین حکمت عدت نو مسلمہ بعد از اسلام

سوال۔ سوال ہندہ برہمنی مسلمان ہوگئی ...... خان اُس سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو کیا عدت ہندہ و عورت کو پوری کرنا ضروری نہین۔

الجواب۔ اگر اُس کو حیض آتا ہی تو تین حیض اور اگر کسی وجہ سے حیض نہین آیا تو تین ماہ گذرنے کے بعد شوہر اول کا نکاح اُس سے ٹوٹے گا اب اس نکاح ٹوٹنے کے بعد پھر بھی عدت ہوگی فی الدر المختار ولو اسلم احدہما ثمہ لم تبن حتی تحیض ثلاثا او تمضی ثلثۃ اشہر قبل اسلام الآخر فی رد المحتار وہل تجب العدۃ بعد مضی ہذہ المدۃ الخ واللہ تعالی اعلم۔ ۲۳ ربیع الاول ۱۳۲۲ھ

بائیسوین حکمت حکم مسمریزم

سوال۔ مسمیریزم ایک علم ہے جسمین صرف نظر کی اور طبیعت کی یکسوئی کی مہارت چند روز حاصل کیجاتی ہے پھر اُس سے مراحل تصوف مثلاً وحدۃ الوجود۔ کشف القبور۔ سلب الامراض وغیرہ بلاکسی ذکر کے طے کرتے ہین اور اُس سے علاوہ ان کے اور اور باتین بھی حاصل ہوتی ہین۔ مثلاً کسیکو بزورِ نظر بے ہوش کرنا اور اُس سے پوشیدہ اسرار پوچھنا غیر مواضع کا جو نظر سے غائب ہین حال بتانا وغیرہ جیسا کہ حکماء اشراقیین کیا کرتے تھے اس کا حاصل کرنا درست ہے۔ کوئی خلاف شرع امر تو نہین ہے

الجواب۔ تصوف نہ یکسوئی کا نام ہے نہ مکاشفات کا نہ تصرفات کا نہ واردات کا بلکہ اُس کی حقیقت ہے اصلاح ظاہر و باطن پس مقاصد اُسکے اعمال قالبیہ و قلبیہ ہین اور غایت اُسکی قرب و رضاء حق ہے اور یکسوئی اُس کا مقدمہ ہے جبکہ مقصود مذکور اُسپر مرتب ہو اور واردات مثل وحدۃ الوجود وغیرہ اُسکے عوارض و آثار غیر لازمہ سے ہین اور مکاشفات کونیہ مثل کشف القبور وغیرہ اور تصرفات مثل سلب الامراض وغیرہ کو اُس سے کوئی مس نہین ریاضت پر اس کا ترتب ہو سکتا ہے چنانچہ کفار بھی اس مین شریک ہین اور مسمریزم مین کُل تین چیزین ہین بعض مخفیات کی خبر دینا کچھ تصرفات کرنا اور اُسکی مہارت کیلئے یکسوئی کی مشق کرنا سو اول تو اسمین مخفیات کی خبر دینا اکثر تابع خیال عامل کے ہوتا ہے چنانچہ اگر ایک واقعہ غائبہ کو دو عاملون کے سامنے جدا جدا مختلف طور پر بیان کر کے ہر ایک کو یقین دلایا جاوے اور پھر کوئی شخص جُدا جُدا مجلسون مین اُس واقعہ کی نسبت عاملون سے دریافت کرے تو وہ دونون اپنے قواعد و طرق کو استعمال کرنے کے بعد الگ الگ جواب دینگے جب چاہے اس کا امتحان کر لیا جائے اور اگر فرض کر لیا جائے کہ احیاناً انکشاف واقعی بھی ہو جاتا ہے تو کشف کا تصوف سے تعلق نہ ہونا اوپر معلوم ہو چکا ہے اسی طرح تصرفات کا اُس سے تعلق نہونا۔ اب رہی یکسوئی سو وہ مقدمۂ تصوف جب ہی ہے جب تصوف اُس پر مرتب ہوا اور جب مسمریزم مین یہ نہین تو وہ مقدمہ تصوف بھی نہ ہوا پس محقق ہو گیا کہ تصوف سے اُسکو اصلا تعلق نہین اب رہا اس سے قطع نظر کر کے اُس کا جواز یا ناجواز تو چونکہ مشاہدہ سے اسپر مفاسد کثیرہ کا ترتب معلوم ہوا ہے جیسے انبیاء ؑ و اولیاء رض کے کمالات کو اُسی قبیل سے سمجھنا چنانچہ ایسا ہی، تو ہم اس سوال

کا انتشا بھی ہوا ہے یا اُن کے ساتھ دعوے وزعم مساواۃ ومماثلت کا کرنا اور عامل میں عُجب پیدا ہو جانا بعض امور خبکا تجسس حرام ہے اُن پر مطلع ہونیکے کوشش کرنا ان انکشافات پر جو کہ شرعی حجت نہیں ہیں بلا دلیل شرعی بینہ واقرار ومشاہدہ کے یقین کر لینا اس بناء پر کسی پر چوری وغیرہ کے سوءظن کو پختہ کر لینا بعض اغراض غیر مباحہ میں تصرف سے کام لینا یا خود اگر مفاسد سے بچ سکے مگر دوسرے عوام کیلئے اس عامل کا موجب افتتان واضلال ہو جانا وغیر ذلک من المفاسد العدیدۃ الشدیدۃ اسلئے یہ فن گو بالذات ولعینہ مقتضی قبح کو نہ ہو مگر بوجہ عوارض ومفاسد مذکورہ کے کہ عادۃً اسکے لوازم میں سے ہیں قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل ہو کر منہی عنہ اور حرام ہے چنانچہ ماہر اصول وفقہ پر یہ قاعدہ مخفی نہیں فقط - ۷ ربیع الاول ۱۳۲۵ھ

تیئیسوین ۲۳ حکمت خریدن جائداد بنام شخصے دیگر

سوال کیا فرماتے ہین علمائے دین رحمہم اللہ تعالیٰ اجمعین اس مسئلہ مین کہ مثلاً زید نے اگر اپنے بیٹے عمرو کے نام کسی مصلحت سے بعوض اپنے مال کے کوئی معاش خرید کی جیسا کہ فی زماننا اکثر رائج اور عرف مین بنام اسم فرضی مشہور ہے تو آیا وہ معاش زید کی ملک ہو گی یا عمرو کی اور بھی زید کو اُس مین اختیار نقل وتصرف مثل بیع وہبہ وغیرہ کا ہے یا نہین بینوا توجروا -

الجواب رکن بیع کا ایجاب وقبول ہے جنکے درمیان ایجاب وقبول ہوا مبیع اُسی کی ملک ہو گی پس زید نے اگرچہ مصلحۃً اپنے بیٹے کے نام سے معاش خرید کی زید ہی کی ملک ہو گی نظیر اسکی بیع تلجیہ ہے کہ دو شخص کسی وجہ سے بیع ظاہر کرین اور مقصود بیع نہ ہو سو وہ بیع مفید ملک نہین ہوتی جب باوجود ایجاب وقبول کے بوجہ عدم قصد ثبوت حکم کے ملک نہین ہوتی تو جسکے ساتھ ایجاب وقبول تک نہین ہوا اور نہ اُسکے ہاتھ بائع کا بیچنے کا قصد ہے نہ اُسکے لئے مشتری کا خریدنے کا قصد ہے اُس کی ملک کیونکر ہو سکتی ہے فی الدرالمختار وبیع التلجیۃ وھو ان یظھرا عقدا وھما لا یریدانہ یلجأ الیہ لخوف عدو وھو لیس ببیع فی الحقیقۃ بل کالھزل آہ پس مشتری ہی کی ملک ہو گی اور اس کو تصرفات مالکانہ جائز ہون گے تاوقتیکہ کوئی سبب صحیح موجب انتقال ملک جس سے عمرو کی ملک ہو جائے نہ پایا جاوے ہان بعض اشیاء مین بوجہ عرف کے نفس اشتراء سے مشتری لہ کی ملک ہو جاتی ہے جیسے چھوٹے بچے کیلئے کپڑے بنائے جاوین نفس اتخاذ سے اُسکی ملک ہو جاتے ہین فی الدرالمختار

عن الخلاصة وفيها اتخذ لولده او لتلميذه ثيابا ثم اراد دفعها لغيره ليس له ذلك ما لم يبين وقت الاتخاذ انها عارية انتہی - نہ اس وجہ سے کہ اشتراء لہ موجب ملک ہے بلکہ اس وجہ سے کہ قرائن دال ہین ہبہ پر اور ہبہ للصغیر مین باپ کا ایجاب اگرچہ دلالۃً ہو کافی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر اعادہ کی تصریح کردے تو صغیر کی ملک نہین ہوتی کما مر اور یہی وجہ ہے کہ کبیر کیلئے اگر کپڑے بنائے تو قبل تسلیم اُسکی ملک نہون گے - فی رد المحتار تحت قوله لولده ای الصغیر واما الکبیر فلا بد من التسلیم کما فی جامع الفتاوی انتہی - اور زمین وغیرہ خریدنے مین جب قرائن عدم ہبہ پر دال ہین تو ہبہ بھی صحیح نہ ہوا پس نہ بیعًا نہ ہبۃً کسی طرح بیٹے کی ملک نہین خواہ صغیر ہو یا کبیر واللہ اعلم -

وانما اطلنا الکلام فی هذا المقام لانه من مطارح الاعلام فکم من اقدام فیه زلت وکم من افهام فیه ضلت والله ولی العصمة -

۲۴ چوبیسوین حکمت تحقیق وصیت نامہ مشتہرہ از مجاور مدینہ

سوال - کیا فرماتے ہین علماء دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ مین کہ ایک وصیت نامہ چھپا ہوا جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے شائع ہوا ہے جو شیخ عبداللہ خادم و مجاور روضۂ مطہرہ کو ارشاد ہوا ہے اسکی کیا اصل ہے - مستفتی نے تمام وصیت نامہ کی نقل لکھی تھی بوجہ اختصار اور بناءً علی الشہرۃ چھوڑ دیا گیا -

الجواب - ایسا وصیت نامہ بہت دفعہ شائع ہو چکا ہے ہمیشہ اسی نام اور لقب سے شائع ہوتا ہے اول تو یہ تعجب ہے کہ ایک شخص اتنی بڑی عمر پاوے - دوسرے یہ تعجب ہے کہ ایک شخص کے سوا اور کسی خادم کو یا اور ملکون کے بزرگون اور ولیون کو یہ دولت زیارت اور ہمکلامی کی نصیب نہو - تیسرے اگر ایسا قصہ ہوتا تو خود مدینہ مین اس کی زیادہ شہرت ہونا چاہئے تھی حالانکہ وہان کے آنے جانیوالوں یا خطوط سے ان امور کا نام و نشان بھی نہین معلوم ہوتا پھر محض اس طرح بلا سند کوئی مضمون قابل اعتبار قاعدہ سے نہین ہوسکتا ورنہ جو جسکے جی مین آوے مشہور کردیا کرے - شرع مین حکم ہے کہ جو بات ہو خوب تحقیق کے بعد اسکو معتبر سمجھو - علاوہ اسکے اس مین بعض مضامین ایسے ہین جو شرع اور عقل کے خلاف ہین مثلاً سترہ لاکھ کلمہ گو مرین اور اُن مین سترہ آدمی صرف مسلمان ہون اول تو خدا تعالیٰ

کی رحمت غالب ہے اُنکے غضب پر - دوسرے ہم خود دیکھتے ہین کہ زیادہ مسلمان توبہ کرکے اور کلمہ پڑھتے ہوئے مرتے ہین جو علامت خاتمہ بالخیر کی ہے پھر اس مضمون کی گنجایش کہان ہے اسی طرح اس مین لکھا ہے کہ تارک الصلوۃ کے جنازہ کی نماز نہ پڑہین - یہ حکم صاف حدیث کے خلاف ہے صلوا علی کل بر و فاجر - یہ بھی قرینہ ہے اس وصیت نامہ کے غلط ہونیکا اسی طرح جن چیزون کا بدعت ہونا دلیل شرعی سے ثابت ہوچکا ہے جیسے تخصیص شربت کی شہدا کربلا کے واسطے اور کھیر حضرت خاتون رض کیواسطے اور پلاؤ حضرت غوث اعظم رض کیواسطے اسی طرح آجکل کا سا مولود شریف ان سب چیزون کی اس مین ترغیب ہے یہ سب باتین اس مین عقل اور شرع کی خلاف ہین اسلئے یہ وصیت نامہ محض کسی کا تراشیدہ ہے - محدثین نے اس سے ہلکے قرینوں پر حدیث کو موضوع کہدیا ہے اور موضوع کی اشاعت و روایت نصًا اور اجماعًا حرام بلکہ بعض محدثین کے نزدیک کفر ہے ہرگز اسکے تمام مضمون کو صحیح نہ سمجھین البتہ جو باتین قرآن و حدیث اور دین کی کتابون مین لکھی ہین اُسکے موافق نیک راہ پر چلین اور بُری راہ سے بچین اور جھوٹی بات کا نسبت کرنا حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بڑا بھاری گناہ ہے اسلئے ایسے مضمون کا رواج دینے والا گنہگار ہوگا - ۱۶ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

پچیسوین حکمت تعدد آدم

سوال - در کتاب ہدایۃ الاسرار منقول است کہ یکے از علمائے نصاری بجناب ولایت مآب حضرت علی علیہ السلام عرض نمود کہ پیش از آدم صفی اللہ چہ بود حضرت فرمود کہ آدم باز تکرار کرد و باز ہمان جواب داد و بار سوم سوال کرد ہمان جواب یافت و صاحب تاریخ خواجگی می نویسد کہ شخصے از امام برحق امام جعفر صادق علیہ السلام احوال پیدائش آدم پرسید حضرت فرمود کہ از آدم صفی اللہ کہ جد من و تست می پرسی یا از آدم دیگر آن شخص متعجب شد و عرض کرد کہ یا حضرت سوائے آدم صفی اللہ دیگر ہم بوجود آمدہ آنجناب فرمود کہ آدم صفی اللہ آدم صدو یکم است و قبل از وے یکصد آدم گذشتہ اند کہ اولاد و احفاد ہر یکے از انہا بدنیا ماندند و ہم در تاریخ طبری مسطور است کہ روزے موسیٰ علیہ السلام از مدت خلقت آسمان و زمین بحضرت رب العالمین استدراک نمود حکم شد کہ در فلان وادی چاہے ست خود را بر سر آن چاہ

برسان و سنگ ریزہ دران بیند از تا حقیقت حال بر تو ہویدا شود موسی علیہ السلام بر سر آن
چاہ رفت و سنگ ریزہ دران انداخت از اندرون چاہ آوازے بر آمد کہ کیست بر لب چاہ فرمود
کہ منم موسی بن فلان و فلان تا آنکہ سلسلہ نسب خود تا آدم صفی اللہ علیہ السلام بشمرد دیگر بار آواز
آمد کہ در ہر زمانے شخصے بہ ہمین نام و نسب بر سر این چاہ آمدہ و سنگے درین چاہ انداختہ تا آنکہ نصف
چاہ پر شد واللہ اعلم حاصل آنکہ این ہمہ معنے مذکور سوائے کتب مسطورہ از دیگر کتبہائے معتبر سیر یا
آثار وغیرہ بہ ثبوت می رسد یا چہ و خلاصہ احوال آن پر چہ منوال۔

الجواب این چنین مضمون از اکثر بزرگان منقول شدہ است مگر تحقیق آنست کہ حضرت شیخ
مجدد الف ثانی رح در مکتوب پنجاہ و ہشتم از جلد ثانی نوشتہ اند و ہو ہذا۔ نوشتہ بودند کہ شیخ
محی الدین العربی قدس سرہ در فتوحات مکیہ حدیثے نقل می کنند کہ آن سرور فرمودہ علیہ و علی آلہ
الصلوۃ والسلام ان اللہ تعالیٰ خلق مائۃ الف آدم و حکایتے می آرد در بعضے مشاہدات عالم در وقت
طواف کعبہ معظمہ چنین ظاہر شد کہ ہمراہ جمعی طواف می کنند کہ من ایشان را نمی شناسم و در اثنائے
طواف ایشان دو بیت عربی خواندند کہ یکے ازان دو بیت انیست ؎

لقد طفنا کما طفتم سنینا ... بھذا البیت طرا اجمعینا

چون این بیت شنیدم در خاطر گذشت کہ اینہا ابدان عالم مثال اند و مقارن این خطور یکے ازینہا
بجانب من نگاہ کرد و فرمود کہ من از جملہ اجداد توام من پرسیدم کہ چند سال ست از فوت تو فرمود
کہ از فوت من زیادہ از چہل ہزار سال ست من از روئے تعجب گفتم کہ از ابتدائے خلقت آدم ابی البشر
علی نبینا و علیہ الصلوۃ والسلام تا این دم ہفت ہزار سال تمام نشدہ است فرمود تو از کدام آدم میگوئی
این آدم ست کہ در اول دورہ ہفت ہزار سال خلق شدہ است شیخ فرمود درین وقت آن حدیث نبوی
علیہ و علی آلہ الصلوۃ والسلام کہ سابق تحریر یافتہ است بخاطر گذشت کہ موید این قول است مخدوما مکرما درین
مسئلہ بعنایت اللہ سبحانہ آنچہ برین فقیر ظاہر گشتہ است کہ این ہمہ آدم کہ پیش از وجود حضرت آدم
علی نبینا و علیہ الصلوۃ والسلام گذشتہ اند وجود شان در عالم مثال بودہ است نہ در عالم شہادۃ
ہمین حضرت آدم ست کہ در عالم شہادت موجود گشتہ است و در زمین خلافت یافتہ و مسجود ملائکہ
شدہ صلوات اللہ تعالیٰ و تسلیماتہ سبحانہ علی نبینا و علیہم اجمعین۔ غایت ما فی الباب آدم چون بر صفت

جامعیت مخلوق گشتہ است و در حقیقت خود لطائف و اوصاف بسیار دارد و پیش از وجود او بقرون منطاولہ در ہر وقتے از اوقات صفتے از صفات یا لطیفۂ از لطائف او بایجاد خداوندی جل سلطانہ در عالم مثال موجود گشتہ است و بصورت آدم ظاہر شدہ مسمی باسم او گشتہ و کار و بار آدم منتظر از وی بوقوع آمدہ حتی کہ توالد و تناسل کہ مناسب عالم مثال ست نیز بظہور پیوستہ و کمالات صوری و معنوی مناسب آن عالم نیز یافتہ و شایان عذاب و ثواب گشتہ بلکہ در حق او قائم شدہ بہشتے بہ بہشت و دوزخی بدوزخ رفتہ بعد از ان در وقتے از اوقات بمشیت اللہ سبحانہ صفتے یا لطیفۂ دیگر از صفات و لطائف او علی نبینا و علیہ الصلوۃ والسلام در ہمان عالم بمنصہ ظہور آمدہ و کار و بارے کہ از ظہور اول بوجود آمدہ بود از ظہور ثانی نیز بوجود آمدہ چون آن دورہ نیز تمام شدہ ظہور ثالث از ان صفات و لطائف او علی نبینا و علیہ الصلوۃ والسلام بحصول پیوستہ و چون آن ظہور نیز دورہ خود را تمام کردہ ظہور رابع بہ ثبوت پیوستہ الی ما شاء اللہ تعالیٰ و چون دوائر ظہورات مثالیہ او کہ تعلقات بہ صفات و لطائف او داشت تمام گشتہ آخر الامر آن نسخۂ جامعہ در عالم شہادت بایجاد خداوندی جل سلطانہ بوجود آمدہ و بفضل خداوندی جل سلطانہ معزز و مکرم گشتہ اگر صد ہزار آدم باشند ہم اجزاء ہمین آدم اند و دست و پاے او یند و مبادی و مقدمات وجود او یند انتہی مختصراً۔ و تمام او در مکتوب ست من شاء فلیرجع الیہ واللہ اعلم۔ ۲۳ جمادی الثانیہ سنہ ۱۳۰۰ھ

چھبیسوین حکمت مسائل طاعون

سوال۔ رسالہ مرسلہ خدمت الماعون مین صفحہ ۳ سے صفحہ ۴ کے شروع تک جو فتوی مندرج ہے جسکی شرح رسالہ مرسلہ خدمت اعاذۃ الناس مین صفحہ ۴ سے صفحہ ۸ تک اور صفحہ ۲۸ سے ۳۴ تک بیان کی گئی ہے آیا اس زمانہ حیلہ جوئی مین زید کو اس قسم کا فتوی لکھنا صحیح ہی یا نہ بینوا توجروا

الجواب۔ مین نے دونون رسالے مع اُنکے لواحق کے سرسری نظر سے دیکھے مویدات زائدہ سی قطع نظر کرکے اصل مقصود مین نزاع لفظی معلوم ہوتا ہے اور اختلاف یا شرط سے تناقض حقیقی نہین چنانچہ اعاذہ کے صفحہ ۳۵ مین مصرح ہی اگر کوئی اس نیت سے بھاگے کہ طاعونی مقام مین ٹھیرنے اور طاعون مین مبتلا ہونے سے کہین یہ اعتقاد پیدا نہ ہو جاوے کہ طاعونی مقام مین رہنا طاعون ہونیکا سبب ہوا ہی تو ایسے بھاگنے کی ممانعت حدیث سے ہرگز مفہوم نہین ہوتی ۱۲ اور صفحہ ۷ مین ہی اگر طاعون

سے بچنے کی نیت ہو تو ممنوع ہوا اس سے صاف معلوم ہوا کہ جس فرار کا منشا یہ غرض اور اعتقاد ہو کہ خروج موجب نجات ہوگا صاحب اعاذہ کے نزدیک بھی ممنوع ہے اور مانعین اسیکو منع کررہے ہین اور جس خروج کا منشا یہ غرض اور اعتقاد نہو صاحب اعاذہ اُسکو جائز بتلا رہے ہین اور مانعین بھی اُسکو منع نہین کرتے پس جائز اور چیز ہوئی اور منہی عنہ دوسری چیز پس نفس مسئلہ مین اختلاف نہ رہا اور اسی تفصیل کی تائید عبارت درمختار واقعۂ آخر مسائل شتّٰی سے ہوتی ہے اب صرف محل نزاع یہ رہگیا کہ آیا فارین کی غرض فاسد ہے یا صحیح ہے سو یہ کوئی مسئلہ شرعیہ نہین ہے جس مین اسقدر کلام کیا جاوے محض ایک واقعہ جزئیہ ہے جسکی تحقیق تجربہ و مشاہدہ و تتبع احوال ناس سے باسانی کرکے نزاع مرتفع ہوسکتا ہے سو جہانتک استقراء صحیح سے کام لیا گیا یہی ثابت ہوا کہ اکثر مین جہل و معصیت کے غلبہ سے اور بعض مین الحاد و دہریت کے اثر سے فساد غرض متیقن ہے الا نادراً والنادر کالمعدوم بل عسی ان لایکون فی زماننا الا المفہوم لہذا مقتضاء انتظام احکام منع عام ہے جو مانعین کا حاصل کلام و ملخص مرام ہے واللہ اعلم - ۱۵ ذی الحجہ سنہ ۱۳۲۱ھ

سوال - ایک مقام مین طاعون واقع ہوا اور چوہے کثرت سے مکانون مین مرنے لگے اور کچھ لوگ بستی کے محض بغرض تبدیل آب و ہوا مکان چھوڑ کر محلہ کے بالکل متصل چند بیگہ کے فاصلہ پر میدان صاف و پُر فضا مین اقامت پذیر ہوگئے آیا خروج محض باین نیت جائز ہوگا یا نہین -

الجواب چونکہ فناء آبادی حکم مین آبادی کے ہے لہذا مجموعہ کو مکان واحد کہا جاویگا اسلئے صورت مسئولہ مین میدان مین رہنا جائز ہے والدلیل علیہ علی ما ادی الیہ نظری ان بعض الاحادیث ذکر فیہ لفظ ارض کما رواہ مسلم و فی بعضہا بلد کما حکاہ النووی ولما کان الحدیث یفسر بعضہ بعضا علم ان المراد بالارض ہی البلدۃ ویؤیدہ ما فی الدر المختار اذا خرج من بلدہ حیث قید الحکم بالبلدۃ ولما ثبت کون متعلق الحکم ہی البلدۃ وہی بجمیع اجزائہا محل واحد کما اعتبر فی احکام الجمعۃ والعید لم یکن الخروج الی الفناء خروجا من البلدۃ فتفکر نعم نقل فی بعض الرسائل عن الفتاوی الکبری لابن حجر المکی ان المراد بالارض محل الاقامۃ وقع بہ الطاعون سواء کان بلدا ام قریۃ ام محلۃ ام غیرہا لا جمیع الاقلیم الخ لکنہ من العلماء الشافعیۃ فلا یکون قولہ حجۃ علینا

لانا لم نلتزم اتباعہ واللہ اعلم ۲۰ ذی الحجہ ۱۳۲۱ھ

شبہ متعلق جواب مندرجہ بالا

طاعونی مقام سے فناء بلد مین خروج کے جواز کی دلیل حضرت نے جو لکھی ہے مطالعہ کی لیکن تھوڑی تشریح کیلئے اور مکلف خدمت ہوتا ہون ۱ عبارت درمختار کے جواب مین جو مرقوم ہے بہت تھوڑی ہے یعنی اسقدر اذا خرج من البلدۃ الخ معلوم نہین یہ کہانکی عبارت ہے مین نے اپنے مظنونہ مقامات مین تلاش کیا نہ ملی تا مجھے معلوم ہوجاتا کہ یہ عبارت خروج من بلد الطاعون ہی کی بابت ہی ۲ دوسرے یہ کہ اصل محاورات عرب مین تو بلد قطعۃ من الارض عامرۃ کانت او غامرۃ کے معنے مین مستعمل ہوتا ہے قال اللہ تعالیٰ منقناہ لبلد میت - قال الشاعر ؎

وبلدۃ لیس بہا انیس الا الیعافیر و الا العیس

اسلئے مجھے خیال ہوتا ہے کہ کلام نبوی مین محض قدیم استعمال کے بموجب ارادہ معنی بہتر ہوگا فلا ضرورۃ اذاً فی ادخال لفناء الغیر المعمور فی حکم العمران ۳ تیسرے یہ کہ فناء کی بابت خروج للسفر و قصر صلوۃ کی بحث مین شامی مین ہی اما الفناء وھو المکان المعد لمصالح البلد کرکض الدواب ودفن الموتی والقاء التراب فان اتصل بالمصر اعتبر مجاورتہ وان انفصل بغلوۃ او مزرعۃ فلا کما یاتی بخلاف الجمعۃ فتصح اقامتہا فی الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر پس خروج از بلد للسفر اور جمعہ کیلئے فناء کے اعتبار مین فرق ہوا اس مسئلہ مسئول عنہا مین کیا معتبر ہوگا ارض متصل ہی یا منفصل بمزارع بھی داخل ہے وعلی کل حال کیف تقدیر الفناء وتحدیدہ ۴ نیز اس مین ہے بخلاف البساتین ولو متصلۃ بالبناء لانہا لیست من البلدۃ فما حالہا فی ھذہ المسئلۃ -

الجواب - سوال اول درمختار مین کتاب الفرائض سے چند سطر پہلے یہ عبارت ہی -

جواب سوال دوم - اگر بلدہ مین تعمیم لیلی جاوے تب بھی مضر نہین کیونکہ اس تقدیر پر بھی ہر جزو ارض پر تو اطلاق کیا نہ جاویگا تاکہ بیوت و محلات کو شمول ثابت ہو بلکہ ایک قطعہ محدودہ کے ساتھ خاص ہوگا چنانچہ قاموس مین قطعہ کے بعد متحیزہ کی قید مصرح ہی اور تعین حدود کا مبنی

عرف پر ہے سو ظاہر ہے کہ عرفاً معنے خاص کے اعتبار سے حقیقۃً مجموعہ اجزاء معمورہ پر اور حکماً اجزاء تابعہ غیر معمورہ پر بھی اور معنی عام کے اعتبار سے حقیقۃً ولغۃً اجزاء معمورہ وغیر معمورہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے پس خروج عن العمارات کا خروج عن البلد ہونا پھر بھی ثابت نہ ہوگا اور فناء غیر معمور تقدیر اول پر حکماً اور تقدیر ثانی پر لغۃً بلد میں داخل ہوگا سو بتقدیر ثانی تعمیم کسیقدر مدعا میں مقید ہو گئی۔ جواب سوال سوم۔ فناء کو حکم جمعہ میں متصل ومنفصل دونوں کیلئے عام اور وسیع ماننے کی اور سفر میں وسیع نہ ماننے کی جو علت بیان کی ہے لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر خود بتلارہی ہے کہ خروج متکلم فیہ کو حکم جمعہ میں کہنا چاہئے کیونکہ سکنے بھی مثل جمعہ کے یقیناً مصالح بلد سے ہے پس اندر باہر کا سکنی یکساں ہوا اور ارض متصل ومنفصل مزارع سب اس میں داخل ہو گئے اور عبارت بخلاف البساتین الخ سے بساتین کا فناء بلد سے خارج کرنا مقصود نہیں بلکہ ابنیۂ بلد سے خارج کرنا مقصود ہے چنانچہ سباق وسیاق سے یہ امر صاف ظاہر ہے اس سے سابق یہ عبارت ہے واشار الی انہ یشترط مفارقۃ ما کان من توابع مواضع الاقامۃ کربض المصر وھو ما حول المدینۃ من بیوت ومساکن فانہ فی حکم المصر وکذا القری المتصلۃ بالربض فی الصحیح بخلاف البساتین الخ اور اُسکے بعد یہ عبارت ہے واما الفناء الخ پس معلوم ہوا کہ اما الفناء سے پہلے غیر فناء کا ذکر ہے اور وجہ اُسکی یہ ہے کہ قصر سفر میں تو عمارات ولو احقہا معتبر ہیں پس بساتین چونکہ سکنی اور اُسکے مرافق کیلئے موضوع نہیں لہذا ابنیہ سے خارج ہیں اور جمعہ میں فناء معتبر ہے اور اُس میں زیادہ عموم ووسعت ہے جیسا خود سوال میں مصرح ہے پس بساتین کا قصر میں خارج عن البلد ہونا مستلزم نہیں کہ جمعہ وما یماثلہا کالخروج المتکلم فیہ میں بھی خارج ہو اور لفظ بلدہ کے محلات ومنازل کو عام ہونے اور بساتین اور مزارع ونحوہا کے داخل بلد ہونیکے لئے اتنا امر کافی ہے کہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں کسی کی ملاقات کیلئے یا بساتین ومزارع کیلئے جو کہ ضرورت شدیدہ نہ ہونیکی وجہ سے مجوز خروج عن محل الطاعون نہیں ہو سکتا جانا بالاتفاق جائز سمجھا جاتا ہے اس سے معلوم ہوا یہ خروج عن البلد الی بلد آخر نہیں ہے فتامل وانصف۔

واللہ اعلم۔ ۱۱ر صفر ۱۳۲۲ھ

سوال۔ طاعون شہر مین داخل ہونیکے بعد یہان سے کچھہ لوگون نے بستی چھوڑدی ان مین سے بعض دوسری بستیون مین چلے گئے اور بعض بستی کے نزدیک ہی چھپرون مین قصبہ مین جاگزین ہین فریق ثانی بھی مرضی کی عیادت ونماز جنازہ وتکفین کی محنت وغیرہ مین شریک نہین ہوتے جی مین آئی تو شہر سے باہر بدفن مین آکر مٹی دیدی ان مین سے بعض کہتے ہین کہ ہمنے گنگوہ سے اور تھانہ بھون سے فتوی منگایا ہے۔ تبدیل آب وہوا کیلئے بستی سے زمانہ طاعون مین نکلنا درست ہے۔ ایک شخص نے الہ آباد سے شاید حضور کے پاس یہین کیلئے اپنے عزیزون کے اشارہ سے استفتاء کیا تھا اور بستی کے باہر قریب میدان مین جانیکی اجازت کا سوال تھا۔ کہتے ہین کہ جواز کا فتوی مولانا نے دیا بہرکیف طالب علم کے استفتاء کا خیال حضور کو ہو یا نہو ان دونون فریقون کا جو حال حکم شرعی سے ہو اور جیسا کچھہ پہلے کبھی لکھا گیا تحریر فرمایئے کیونکہ ہماری یہان کے علماء کل اس جواز کے مخالف ہین مجھسے کم مایہ شخص کی فہم مین بھی ہر دو فریق گناہگار معلوم ہوتے ہین اور سخت مجرم۔ اہل محلہ کو مبتلائے متعدد اموات ہوتے اور ایک روز مین پانچ پانچ سات سات مردون کی تجہیز وتکفین کی محنت شاقہ اٹھاتے ہوئے دیکھتے ہین اور شرکت نہین کرتے نماز پنجگانہ باوجود سماعت اذان محلہ مین پڑھنے نہین آتے تبدیل آب وہوا کا بہانہ کرتے ہین اور طاعونی مریضون کے پاس اور طاعونی مکان بلکہ اپنی بستی مین جانے سے نہایت ڈرتے ہین کیا یہ عدوی وفرار من الطاعون مین داخل نہین۔

الجواب۔ چونکہ جواب تابع سوال ہوتا ہے اور اس سوال مین ان مفاسد سے تعرض نہ تھا جو اس سوال مین مذکور ہین لہذا جواب اس کا جواز سے دیا گیا چنانچہ نقل جواب[ع] یہ ہے۔ لیکن جب اسکے ساتھ یہ مفاسد بھی ہین جو اس سوال مین مذکور ہین جس مین عقیدہ کا فساد اور فرائض اور واجبات وسنن ہدی کا ترک لازم آتا ہے اس عارض کی وجہ سے یہ خروج جائز نہ ہوگا واللہ اعلم ۸ ارمحرم سنہ ۱۳۲۲ھ

سوال۔ کیا فرماتے ہین علماء دین ان مسائل مین ۱ طاعون سے بھاگنا جائز ہے یا نہین خواہ بیماری لگجانے کے اندیشہ سے ہو یا موت کے خوف سے اور بھاگنا ایک بستی سے دوسری بستی مین ہو یا بستی سے باغون کی جانب ہو ۲ اگر سارا مکان چوہون کے مرنیکے سبب سڑجاوے

[ع] چونکہ یہ جواب مسائل طاعون کے دوسرے سوال کے جواب مین مذکور ہے اسلئے یہان ترک کردیگیا۔

اور اُس مین سکونت دشوار ہو تو نقل مکان جائز ہے یا نہین ایک مکان سے دوسرے مکان مین ہو یا مکان سے باغون کی جانب ہو یا بستی سے دوسری بستی کی جانب ہو ۳ اگر ساری بستی کے لوگ بھاگ گئے ہون اور بستی کے خالی ہو جانیکے سبب وحشت ہو خواہ چورون کے خوف سے یا محض تنہائی کے سبب تو نقل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہے یا نہین ۴ اگر بستی کے خالی ہو جانیکے سبب حوائج ضروریہ نہ پورے ہوتے ہون اور تکلیف ہونے لگے تو اس حالت مین دوسری بستی مین یا جہان حوائج پورے ہوتے ہون چلا جانا جائز ہے یا نہین ۵ مرض طاعون سے یا موت سے کسی کو اگر وحشت ہو تو اُسکے لئے تبدل مکان بمواضع مذکورہ جائز ہے یا نہین ۶ اگر بستی بالکل خالی نہ ہو اور حوائج ضروریہ برابر پورے ہوتے ہون اور کوئی تکلیف پیش نہ آتی ہو تو اُس وقت بستی کا چھوڑنا کیسا ہے ۷ اگر کسی کے بستی چھوڑنے سے ضرر متعدی ہو اور عوام سند جواز پکڑین تو اُسکے لئے فرار جائز ہے یا نہین ۸ اگر بعض مکان سٹر گیا ہو اور بعض نہ سٹرا ہو اور اس وجہ سے سکونت دشوار نہو تو کیا حکم ہے ۹ اگر مکان بالکل سٹر گیا ہو اور اسوجہ سے مکان مین سکونت دشوار ہو تو تبدل مکان صرف بستی ہی کے اندر کسی مکان مین کر سکتا ہے یا بستی کے باہر باغون مین یا کسی دوسری بستی مین جا سکتا ہے ۱۰ قصہ حضرت سیدنا عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جواز مفرورین پر استدلال کرتے ہین جو بعض مورخین نے نقل کیا ہے چنانچہ الفاروق مین مولوی شبلی لکھتے ہین۔ مصر اور عراق مین سخت وبا پھیلی حضرت عمرؓ کو اول جب خبر پہونچی تو اُسکی تدبیر اور انتظام کیلئے خود روانہ ہوئے سرغ پر پہونچکر ابو عبیدہؓ وغیرہ سے جو اُنکے استقبال کو آئے تھے معلوم ہوا کہ بیماری کی شدت بڑھتی جاتی ہے مہاجرین اولین اور انصار کو بلایا اور رائے طلب کی مختلف لوگون نے مختلف رائین دین لیکن مہاجرین فتح نے یک زبان ہو کر کہا کہ آپ کا ٹھیرنا یہان مناسب نہین حضرت عمرؓ نے حضرت عباسؓ کو حکم دیا کہ پکار دین کہ کل کو کوچ ہے۔ حضرت ابو عبیدہؓ چونکہ تقدیر کے مسئلہ پر نہایت سختی کیساتھ اعتقاد رکھتے تھے اُنکو نہایت غصہ آیا اور طیش مین آکر کہا (افرارا من قدر اللہ) حضرت عمرؓ نے اُنکی سخت کلامی کو گوارا کیا اور کہا (نعم افر من قضاء اللہ الی قضاء اللہ) غرض خود مدینہ چلے آئے یہ مضمون الفاروق حصہ اول صفحہ ۱۶۲ و ۱۶۳ مین مذکور ہے۔ (فومن قضاء اللہ الی قضاء اللہ کا صحیح مطلب کیا ہے اور اسی کتاب کے

صفحہ ۱۶۴ مین ہے معاذ رض کے مرنے کے ساتھ اُنھون نے یعنی عمرو بن العاص رض نے عام مجمع مین خطبہ پڑھا اور کہا کہ وبا جب شروع ہوتی ہے تو آگ کی طرح پھیلتی چلی جاتی ہے اسلئے تمام فوج کو یہان سے اُٹھکر پہاڑون پر جا رہنا چاہئے اگرچہ اُنکی رائے بعض صحابہ رض کو جو معاذ رض کے ہم خیال تھے ناپسند آئی یہانتک کہ ایک بزرگ نے علانیہ کہا کہ تو جھوٹ کہتا ہے تاہم عمرو رض نے اپنی رائے پر عمل کیا فوج انکے حکم کے مطابق اِدھر اُدھر پہاڑون پر پھیل گئی اور وبا کا خطرہ جاتا رہا ۱۱؎ بخاری شریف اور مسند امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی احادیث سے استدلال عدم جواز پر مطلقاً کرتے ہین خواہ ایک بستی سے دوسری بستی مین ہو یا بستی سے باغوں کی جانب ہو بخاری کی حدیث یہ ہے عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا سمعتم بالطاعون بارض فلا تدخلوھا و اذا وقع بارض و انتم بھا فلا تخرجوا منھا اور مسند احمد مطبوعہ مصر جلد ۵ صفحہ ۲۰۱ مین طاعون کے متعلق جو حدیث ہے اُس کا اخیر ٹکڑا یہ ہے فاذا وقع بارض فلا تدخلوا علیہ و اذا وقع بارض فلا تخرجوا فرارا منہ اور نیز اسی مسند مین ہے الفار من الطاعون کالفار من الزحف ۱۲؎ فرار من الطاعون اگر گناہ ہے تو کبائر مین سے ہے یا صغائر مین سے اور فرار کو جو جائز سمجھے اور جواز کا حکم کرے وہ کیسا ہے -
۱۳؎ اگر بھاگنے کو سبب حفاظت از موت سمجھا جاوے تو کیسا ہے ۱۴؎ جس مقام پر طاعون ہو وہان جانا ممنوع ہے یا نہین اگر ممنوع ہے تو مطلقاً ممنوع ہے یا ضرورت کیوقت اجازت ہے -
۱۵؎ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون مسلمانون کیلئے رحمت ہے اور شہادت ہے مسند مذکور مین حضرت ابوسیب رضی اللہ عنہ کی روایت ہے - فالطاعون شھادۃ لامتی و رحمۃ لھم مروی ہے پس اس سے تعوذ اور دعا جائز ہے یا نہین -

الجواب ۱؎ طاعون سے بھاگنا جائز نہین لقولہ علیہ السلام و اذا وقع بارض و انتم بھا فلا تخرجوا فرارًا منہ متفق علیہ کذا فی المشکوۃ اور اطلاق حدیث ہر فرار کو شامل ہے جو طاعون سے خواہ بخوف موت ہو خواہ بخوف بیماری لگ جانے کے البتہ یہ امر کہ یہ حکم خود اُس بستی کے میدان و باغ وغیرہ کو بھی شامل ہے یا نہین تصریحاً کُتب مذہب مین نظر سے نہین گذرا لیکن ظاہرًا یہ خروج منہی عنہ مین داخل نہین کیونکہ فنا مصر احکام شرعیہ مین حکم مصر مین قرار دیا گیا ہے کما فی الجمعۃ والعیدین و یؤیدہ ما وقع فی الحدیث من قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ الحدیث

رواہ البخاری کذا فی المشکوٰۃ حیث علق الحکم بالبلد وبالخروج الی الفناء لم ینتف سکنٰہ فی البلد واما ما وقع من لفظ الارض فیفسر بالبلدۃ فان الحدیث یفسر بعضہ بعضا ویؤیدہ ایضا ماروی عن انس قال رجل انا کنا فی دار کثیر فیہا عددنا واموالنا فتحولنا الی دار قل فیہا عددنا واموالنا فقال ذروھا ذمیمۃ رواہ ابوداؤد وکذا فی المشکوٰۃ باب الفال والحدیث وان حملوہ علی الفال والشوم لکنہ یعارض بالاحادیث الاخر والذی یمیل الیہ القلب ان تلک الدار للضیق اولقربھا من النتن ونحوہ کانت فاسدۃ الھواء مورثۃ للامراض وبھذہ الامراض کثر الموت وبکثرۃ الموت وقلۃ عدد الکاسبین وکثرۃ الصرف الی الادویۃ والتدبیر قل الاموال والتائیس مبنی علی ھذا الوجہ واللہ اعلم وان قال قائل قد ورد الاذن فی مایلی ذلک الحدیث فی المشکوٰۃ بترک البلدۃ للوباء یقال قد ضعف ھذا الحدیث واول فی الشرح الفارسی للمشکوٰۃ فانظر فیہ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال

۲ جو خروج کسی اور عارض کی وجہ سے ہو وہ فرار من الطاعون نہیں ہے اگر وہ عارض قوی معتبر ہے تو خروج جائز ہے یدل علیہ ما فی الدر المختار قبیل کتاب الفرائض واذا خرج من بلدۃ بھا الطاعون فان علم ان کل شیئ بقدر اللہ تعالیٰ فلا باس ان یخرج ویدخل الخ اب یہ امر باقی رہا کہ کون عارض قوی ہے کون نہیں بس جو ہوں کا سٹر جانا اس طور کہ سکونت دشوار ہو جاوے عارض قوی معلوم ہوتا ہے اور دوسری بستی اور اس بستی کے اجزا کا حکم اوپر لکھا گیا

۳ صرف وحشت یا خوف قلیل عارض قوی نہیں ہے اور خوف شدید عارض قوی ہے ئویدہ ما فی قاضیخان المعتدۃ اذا کانت فی منزل لیس معھا احد وھی لا تخاف من اللصوص ولا من الجیران ولکنھا تفزع من امر المیت ان لم یکن الخوف شدید الیس لھا ان تنتقل من ذلک الموضع لان قلیل الخوف یکون بمنزلۃ الوحشۃ وان کان الخوف شدیدا کان لھا ان تنتقل لانھا لو لم تنتقل یخاف علیھا من ذھاب العقل ونحوہ صـــ ۲۷۲ ۴ یہ عارض قوی معلوم ہوتا ہے ۵ وحشت کا غیر معتبر ہونا جواب سوال سوم مین مذکور ہو چکا ۶ یہان عارض قوی نہیں ہے ۷ مباحات موہمہ لضرر العوام سے بچنے کا

وجوب اُسوقت ہے جبکہ کوئی ضرورت شرعی یا طبعی معتبر اس مقتدا کو لاحق نہ ہو ورنہ دوسرے کے عدم تضرر کے واسطے اس کا تضرر گوارا نہ ہوگا وہذا ظاہر جدا ۹؎ یہان عارض قوی نہین ہے ۱۰؎ عارض قوی ہے اور دوسری بستی مین اور اُس بستی کے جمیع اجزا مین فرق جواب سوال اول مین بیان ہو چکا ۱۱؎ حضرت عمر رضہ کے قصہ سے کچھ استدلال نہین ہو سکتا کیونکہ خروج عن محل الطاعون نہین ہوا بلکہ عدم الدخول فی محل الطاعون ہوا جسکے جواز بلکہ وجوب مین بھی کلام ہے چنانچہ حدیث شیخین مین ہے فاذا سمعتم بارض فلا تقدموا علیہ - کذا فی المشکوٰۃ والعنی الفرار الی القضاء انا لم نعتمد فی ذھابنا ھذا علی سبب غیر قدر اللہ تعالیٰ بل نتوکل علی اللہ تعالیٰ ونمتثل فی الذھاب لامرہ فلیس ھذا من الفرار من القضاء فی شئ البتہ حضرت عمرو رض ابن العاص کی اس مسئلہ مین یہ رائے معلوم ہوتی ہے کہ نہی عن الفرار من الطاعون معلل ہے علت فساد اعتقاد کے ساتھ کہ خروج کو طبعاً موثر فی النجاۃ سمجھے جیسا اہل سائنس کا خیال ہے اور جو صرف اسباب عادیہ مین سمجھے اُسکے لئے جائز ہے سو اول تو یہ اُن کا اجتہاد ہے جو دوسرے مجتہد پر جو کہ ظاہر حدیث مرفوع سے تمسک کرتا ہو حجت نہین دوسرے اب اکثر فارین مین بوجہ اختلاط معتقدین سائنس کے فساد اعتقاد یقینی ہے پس اس مین کسی کے نزدیک بھی گنجائش نہین کیونکہ اس مین مخالفت ہے شریعت کی جو نافی ہے تاثیر طبعی لازم کی ۱۱؎ انکے معانی کی تحقیق جواب سوال اول مین گذر چکی ہے ۱۲؎ شیخ عبد الحق محدث رح نے شرح مشکوٰۃ فارسی مین تحت حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف کے لکھا ہے ازین حدیث معلوم می شود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف اھ اور جائز سمجھنے والا اگر احادیث کو رد کرتا ہے کفر ہے اور اگر خلاف قواعد شرعیہ تاویل کرتا ہے مبتدع اور اگر باوجود رعایت قواعد کے کسی شبہ سے غلطی کرتا ہے امید ہے کہ معذور ہے ۱۳؎ شیخ عبد الحق رح نے تو عبارت مذکورہ کے بعد اسی اعتقاد کو کفر لکھا ہے لیکن تفصیل حق معلوم ہوتی ہے اگر موثر حقیقی سمجھے تو کفر ہے اور جو سبب عادی سمجھے تو بوجہ ورود نہی کے معصیت ہے ۱۴؎ اوپر جواب سوال دوم مین گذر چکا ہے کہ ضرورت و عارض قوی سے خروج اور اسی طرح دخول جائز ہے -

۱۵؎ باوجودیکہ مطلق امراض و بلیات کا موجب رحمت ہونا احادیث مین آیا ہے پھر بھی اُنکے

لئے دعا وتعوذ قولاً وفعلاً حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی اور راز اس مین یہ ہے کہ بحیثیت مصیبت فی الحال ہونیکے دعا و دوا کی اجازت ہی اور بحیثیت رحمت فی المآل ہونیکے صبر ورضا وتسلیم کا امر ہے فلا منافاۃ اور جسنے منع کیا ہے اُسکی غلطی ہے واللہ اعلم ۲۹ محرم ۱۳۲۲ھ

سوال۔ مرض طاعون سے جو تقریباً نو سال سے بلاد ہندوستان مین پھیلا ہوا ہے فرار کرنا کیسا ہے کیونکہ اس مسئلہ مین اختلاف عظیم واقع ہے بعض جواز وبعض عدم جواز فرار کے قائل ہین مدعیان جواز فرار مین چند دلائل پیش کرتے ہین اول یہ کہ جب طاعون عمواس واقع ہوا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابو عبیدہ کو طلب کیا جو امیر لشکر دمشق تھے جہان کہ طاعون کا زور تھا لیکن جب وہ نہ آئے تو آپنے اُنکو لکھ بھیجا کہ اس مقام کو چھوڑ کر جابیہ نامی مقام پر جو بلند ہے چلے جاؤ۔ چنانچہ ابو عبیدہؓ کی وفات کے بعد عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے امیر المؤمنین کے اس حکم کی تعمیل کی ھکذا فی روضۃ الاحباب پس درصورت عدم جواز فرار ان حضرات کے متعلق کیا خیال رکھنا چاہئے کہ اُن کا یہ فعل صواب پر ہے یا نہین دوسرے یہ کہ لوگ وقت نمود طاعون موضع طاعون کے مضافات وباغات وصحرا مین نکلکر مقیم ہوتے ہین اور وہ فناء شہر ہی تو گویا من وجہ شہر ہے پس جو حدیث کہ حرمت فرار مین عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور جس کا آخری جملہ یہ ہے (ولا تخرجوا منھا) فرارا یعنی موضع طاعون سے نہ بھاگو۔ کے یہ فعل مخالف نہین ہے کیونکہ ارض موضع طاعون ومقام قیام فارین واحد ہے پس اُس موضع سے فرار نہوا اور نیز اسوقت علل ممانعت فرار مین سے صرف ایک وجہ یعنی عدم صبر واستقامت موجود ہے والا سب مفقود جیسا کہ مولانا شاہ عبد العزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ رجزاً من السماء کی تفسیر مین فتح العزیز مین ارشاد فرماتے ہین کہ حرمت فرار بوجہ اسکے ہے کہ درصورت فرار علاج وتدابیر دشوار ہی اور اصحاء کے فرار پر مرضاء کے مزید تکلیف کا گمان ہے پس یہ صعوبتین فی زماننا دور ہین کیونکہ باغون اور صحرا مین علاج بھی ممکن ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے اور ان کی دلشکنی کا پورا لحاظ کیا جاتا ہے تیسرے یہ کہ جس گھر مین آگ لگی ہو یا کوئی دیوار گر رہی ہو وہان ٹھیرنا خلاف عقل ہے بلکہ ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ کے نہی کو امر کے ساتھ ادا کرنا ہے پس درصورت عدم جواز فرار دلائل مسطورہ بالا کا کیا جواب ہی عقلاً ونقلاً عدم جواز ثابت کرنا چاہئے۔

سوال دوم - درصورت عدم جواز فرار جو لوگ فرار کو جائز قرار دیتے ہین اور فرار کرتے ہین عند الشرع کیسے ہین

سوال سوم - جابیہ دمشق کا کوئی محلہ ہے یا دوسرا مقام اگر محلہ ہے تو کیا ایک محلہ سے دوسرے محلہ مین فرار کرنا جائز ہے اور درصورت دوسرا مقام ہونیکے تو فرار کا پورا ثبوت ہے اس کا کیا جواب ہے - مدعیان عدم جواز فرار اپنے دعوی پر اُن احادیث کو پیش کرتے ہین جو اسکی ممانعت مین صحاح مین پائی جاتی ہے جیسے الفار من الطاعون کالفار من الزحف وغیرہ بہرحال جواز وعدم جواز عند الشرع جو کچھ ثابت ہو بالتفصیل والدلیل عقلاً ونقلاً بیان کرنا چاہئے بینوا توجروا

الجواب - احادیث صحیحہ مین تنصیصاً فرار عن الطاعون کی ممانعت آئی ہے اور شبہات جو اسپر کئے گئے ہین اُن کا یہ جواب ہے علا قاعدہ کلیہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اگر کسی امتی کے قول وفعل کے معارض ہو تو آپکے ارشاد کو ترجیح ہوگی اور اُمتی کے قول وفعل مین اگر وہ مقبولین سے ہو تاویل کیجاویگی - پس حضرت عمرؓ کا یہ فعل اگر معارض مان لیا جاوے تو حدیث مرفوع صحیح پر مقدم نہین ہوسکتا دو وجہ سے اولاً سنداً اُسکی صحاح کے برابر نہین - دوسرے شارع غیر شارع برابر نہین - پس لابد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول وفعل مین کوئی تاویل ضروری ہوگی مثلاً اُسی لشکر کو دوسری جگہ بھیجنے کی ضرورت ہوگی اور یہ مسلم ہے کہ مقام طاعون سے اور کسی ضروری کام کیلئے سفر کرنا جائز ہے یا اگر علت یہ قرار دیجاوے کہ اصحاء کے چلے جانے سے مرضی کی خرابی ہے تو اس صورت مین سارا لشکر کا لشکر سفر کرے تو یہ علت نہ پائی جاویگی اسلئے اجازت دیدی ہوگی چنانچہ بعض محققین قائل ہین کہ اگر بستی کے کل آدمی دوسری جگہ چلے جاوین تو کچھ حرج نہین یا اُنکے نزدیک یہ بھی معلل ہوگی علت احتمال فساد اعتقاد فارین کے ساتھ اور یہ علت مفقود تھی اسلئے اجازت دیدی بہرحال یہ امر اُن کا اجتہادی سمجھا جاویگا جو دوسرے پر حجت نہین اور درصورت حجیت اس زمانہ کے طبائع کو مفید بھی نہین کیونکہ اب خاص طاعون کی وجہ سے بھاگتے ہین اور ساری بستی کے لوگ کہین نہین جاتے اور فساد اعتقاد بھی اگر کسی خاص مین نہ ہو تب بھی اُس کا فعل موجب فساد اعتقاد عامی کا ہے اسلئے اُسکے لئے بھی منہی عنہ للغیر ہے یہ سب جب ہے جبکہ تعارض ظاہری مان لیا جاوے اگر تعارض نہو تو ان تکلفات کی حاجت نہین چنانچہ قاموس مین جابیہ کو دمشق کا قریہ لکھا ہے -

اور دمشق کا بلد عظیم ہونا مشہور ہے اور بلد عظیم کا فناء بعض جگہ مین نے خود مشاہدہ کیا ہے کہ گرد و نواح کے قری تک ہوتا ہے چنانچہ کانپور کے فوجی لوگ موضع جاجمئو تک جو کہ مستقل آبادی اور کانپور سے کئی میل پر واقع ہے اکثر اوقات نشانہ کی مشق وغیرہ کرنیکے واسطے جاتے ہین۔ پس جابیہ اگر فناء دمشق مین داخل کرلیا جاوے تو کیا بعید ہے ۔ فناء شہر مین جانا جائز ہے جیسا ۔ مین بیان ہوا اور یہ جو لکھا ہے کہ اس وقت علل فرار مین سے ایک ہی علت ممانعت کی ہے اگر اسکو تسلیم کرلیا جاوے تب تو جواز کا احتمال ہی نہین پھر جواز مین سعی کرنا فضول ہے کیونکہ ممانعت کیلئے ایک ہی علت کافی ہے جیسا اہل علم پر ظاہر ہے ۔ یہ قیاس مع الفارق ہے گرتی ہوئی دیوار یا لگتی ہوئی آگ مین عادةً ہلاک تیقن ہے اور یہان تیقن نہین پس ایک کا قیاس دوسرے پر صحیح نہین ورنہ قتال کفار تہلکہ مین داخل ہو کر ممنوع ہوگا اور طاعون کو زحف کیساتھ تشبیہ خود حدیث مین وارد ہے اور ون وخز الجن بھی آیا ہے **جواب سوال دوم** ناجائز کو جائز قرار دینا ظاہر ہے کہ فساد اعتقاد ہے اور اس کا فعلاً اختیار کرنا فساد عمل ہے **جواب سوال سوم**۔ جواب سوال ۱ مین گذر چکا واللہ اعلم ۲۳ رجمادی الاولی سنہ ۱۳۲۲ھ

سوال۔ طاعون سے بھاگنے کی نسبت ہمارے علماء کرام یہ فرماتے ہین کہ طاعون سے بھاگنا حرام ہے خواہ اندیشۂ موت سے ہو یا اندیشۂ مرض سے طاعون سے بھاگنے والا لشکر اسلام سے بھاگنے والا ہے طاعون سے بھاگنا خدا اور رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی ہے اگر بھاگنے کو کوئی شخص گناہ نہ سمجھے اُسکے ایمان مین خرابی ہوگی اگر یہ اعتقاد کرے کہ بھاگے گا تو نہ مریگا ورنہ مرجائیگا تو کافر ہوگا اس بارہ مین چند شکوک مندرجہ ذیل ہین اُن کا جواب مرحمت فرمایئے۔

(۱) جبکہ یہ مسلم ہے کہ علاج کرنا مسنون ہے اور ہر شخص استعلاج کا مجاز ہے اور ہر صاحب علم جانتا ہے کہ فن طب دو مقصدون پر مبنی ہے ایک حفظ صحت دوسرے استرداد صحت پس جبکہ علاج مسنون اور عام ٹھیرا تو کیا سبب ہے کہ تدابیر حفظ صحت جو شامل تدبیر مکان اور تصفیہ آب وہوا اور نقل شہر وغیرہ کو ہین گناہ کبیرہ یا کفر متصور ہون۔ (۲) اختلاج قلب مین جو کہ سوء مزاج حار سے ہو مریض کا شہر بارد مین جانا مستسقی کو حجاز جانا صاحب امراض باردہ کو ملک حارہ مین اور بالعکس جانا اب تک گناہ کبیرہ اور کفر کیون نہ تجویز کیا گیا۔

(۳) اگر کہین جنگ معمولی تیر و تفنگ کی ہو اور بخوف جان کوئی شخص وہان نہ جائے یا وہان سے علیحدہ ہو جاوے یا سنکھیا بخوف مرنیکے نہ کہاوے یا سنکھیا کہانا مہلک اور نہ کہانا باعث امن تصور کرے تو اب تک ایسا شخص کافر کیون نہ قرار پایا اور طاعون سے مہلک مرض سے یہ خیال کیون کفر ہوا

(۴) اس حدیث شریف کا یعنی جہان وبا ہو نہ جاؤ اور جہان ہو وہان سے نہ بھاگو اگر یہ مطلب تصور کیا جائے یعنی جہان وبا ہو جاکر مبتلا ہوگے لہذا نہ جاؤ اور وبا سے بھاگ کر دوسرے شہر کو تہلکہ مین نہ ڈالو بلکہ اپنے ہی آبادی کے کنارے پر ویرانی مین رہو کیا عیب ہے گو باعتبار شرع شریف کے کوئی مرض متعدی یعنی ایک مریض دوسرے تندرست کو بیمار کرے نہین بلکہ آلودگی اجزائے سمیہ دوسرے مقام کی اچھی ہوا کو اپنی صفت ذمیمہ سے موصوف کریگی اسکے ماننے مین کیا قباحت ہے (۵) درحالیکہ طاعون و اسہال و دردزہ پانی مین ڈوب کر مرنا دیوار یا مکان مین دبکر اور مسلول ہوکر مرنا جل مرنا یہ سب شہادتین ہین پس تخصیص طاعون کی کیا ہے گرتے ہوئے مکان ٹوٹی ہوئی کشتی مین بھی رہنا چاہئے مضرات ربہ بشوق شہادت استعمال فرمانا چاہئے دیگر شہادتین نظر انداز نہ کرنا چاہیے ۔

(۶) یہ حدیث شریف کہ طاعون سے مرنا شہادت ہے اس کا یہ نتیجہ نکالنا کہ طاعون سے بھاگنا شہادت اور لشکر اسلام سے بھاگنا ہے کیا ضرور ہے بلکہ اکثر کفار کا یہ قول بالعموم سنا گیا ہے کہ وبا آسیب و بلا ہے اور اُس کا مُردہ بھی اُسی گروہ مین شامل ہو جاتا ہے اور مغفور نہین ہوتا ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کیواسطے اس خیال کی نفی فرماتے ہین اور ماجور فرماتے ہین نہ یہ کہ حصول طاعون کی ترغیب فرماتے ہین (۷) درحالیکہ طبیب حاذق حرام دوا کو یہ سمجھکر کہ بجز اس دوا کی کوئی مفید اور مزیل مرض نہین کھانا تجویز کرے تو شریعت اجازت دیتی ہے پس تمام حذاق بھاگنے کو مفید بتلاتے ہین تو یہ امر کفر و گناہ کبیرہ کیون قرار پاوے حالانکہ حرام چیز کھا لینا اور بھاگنا اس مین تفاوت ہر ہوشمند جانتا ہے (۸) ہمارے حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی ہے کہ میری امت کے لوگ طاعون مین مرین یہ حدیث شریف پوری پوری نقل فرمائی جاوے ۔ ......

(۹) درصورتیکہ طاعون سے بھاگنا منع ہے تو اُس آبادی کی ر بانی کی اجازت کیون دیجاتی ہے جب بھاگنا منع ہے تو پچاس قدم اور پچاس کوس سب برابر ہے اسکا ثبوت کتابی کیا ہے ۔

(۱۰) درصورتیکہ جو بغرض حفظ شہادت طاعون کے مغیبہ سمجھا گیا ہے مشروع فرمایا گیا بھاگنا

کیون گناہ کبیرہ وکفر قرار دیا گیا حالانکہ غرض متحد ہے چونکہ خلائق کی جانون سے متعلق ہی لہذا اُمید ہے کہ کریمانہ توجہ خاص مبذول فرمائی جاوے گو قیمتی وقت صرف ہو۔

الجواب (۱) نفس معالجہ کی اجازت سے یہ لازم نہین آتا کہ ہر علاج جائز ہو اور کسی خاص علاج کی ممانعت سے یہ لازم نہین آتا کہ مطلق علاج کی ممانعت ہو پس جس طرح شراب و دیگر اشیاء محرمہ تجربہ سے بعض امراض کا علاج ثابت ہوئی ہین اور پھر بھی ناجائز ہین اسی طرح اگر فرار باوجود علاج ہونیکے ناجائز ہو تو کیا استبعاد ہے (۲) چونکہ ان امراض مین نقل کی ممانعت نہین آئی اور طاعون مین ممانعت آئی ہے اسلئے دونون مین جواز وناجواز کا تفاوت ہوگیا اور اگر یہ شبہ صاحب شرع پر ہے تو اُس کا جواب اُس وقت ضروری ہے جب سائل غیر مسلم ہو جواب مذکور اس بناء پر دیا گیا ہے کہ شبہ علماء پر ہے تو اس بنا پر یہ جواب کافی ہے۔ (۳) اگر ان تدابیر کو مؤثر حقیقی سمجھے جس سے تخلّف محال ہے جیسے دہریون کا مذہب ہے تو یہ اعتقاد ہی کفر ہے اور فرار من الطاعون کو موجب سلامت سمجھنا بھی کفر اُسیوقت ہے جبکہ اُسکو مؤثر حقیقی سمجھے اور اگر اسباب عادیہ سے سمجھے تو نہ یہان کفر ہے نہ وہان کفر ہے البتہ طاعون مین ممانعت شرعی کی وجہ سے یہ فرار گناہ ہوگا اور دوسری تدابیر بوجہ ماذون فیہ ہونیکے جائز ہونگے (۴) اگر صرف یہ حدیث ہوتی تو فی نفسہ اسکی گنجایش تھی گو بوجہ اسکے کہ سلف کے خلاف خلف کا اجتہاد جائز نہین یہ معنی مقبول نہ ہوتے لیکن صحیح مسلم مین یہ لفظ ہین۔

عن اسامۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ھذا الطاعون رجز سلط علی من کان قبلکم او علی بنی اسرائیل فاذا کان بارض فلا تخرجوا منھا فرارا منہ الخ اس حدیث مین خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص سے معلوم ہوگیا کہ علت نہی کی فرار من الطاعون کا قصد ہے سو اگر دوسری بستی کے کنارہ پر کوئی شخص جا ٹہیرے تب بھی فرار من الطاعون تو صادق آگیا اب وہ علت نہین چل سکتی جو سوال مین لکھی ہے کہ دوسرے شہر کو تہلکہ مین نہ ڈالو (۵) اوّل تو اس شبہ مین قیاس مع الفارق سے کام لیا گیا ہے کیونکہ مقیس تو طاعون حادث کی جو مہلک ظنی ہے ایک تدبیر خاص نکرنا ہے اور امور مقیس علیہا مین سے بعض مین آفات حادثہ مہلکہ بالیقین کی تدبیر نہ کرنا ہے جیسے دار منہدم یا سفینہ منکسرہ مین رہنا اور بعض مین خود آفات کا احداث ہے جیسے مضرات زہر کا قصداً استعمال کرنا البتہ اس دوسری قسم کے مقیس علیہ کے مشابہ وہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی

شخص اشیاء واسباب مورثۂ طاعون کا قصداً استعمال کرے تو موجب .. اقرار یقینی ہوگا اسکی اجازت ندی جاویگی دوسرے طاعون مین فرار سے نہی آئی ہے اور مکان منہدم وغیرہ مین قرار سے نہی ہے پس دونون جگہ منہی عنہ کو منع کرینگے (۶) اس سے کسنے نتیجہ نکالا ہی اس مضمون کی تو صریح حدیث وارد ہے فی المشکوٰۃ قبیل باب تمنی الموت عن جابر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال الفار من الطاعون کالفار من الزحف والصابر فیہ لہ اجر شہید رواہ احمد آگے جو لکہا ہے وہ مبنی ہے اس حدیث کے معلوم نہونے پر اسلئے قابل التفات نہین (۷) اول تو اسی مین کلام ہے کہ شریعت نے ادویہ محرمہ کی اجازت دی ہے حدیث مین تو صاف نہی آئی ہے آگے امام ابو حنیفہ کا مذہب منع ہی کا ہے صرف بعد کے بعض علماء نے اجازت دیدی ہے تو اسکو شریعت کی اجازت کہنا خود واجب التسلیم نہین دوسرے اگر ان علماء کے قول کو حجت شرعیہ سمجھا جاوے تو فقہاء نے رسم المفتی و تفصیل طبقات فقہاء مین یہ بات طے کردی ہے کہ ہمارے زمانہ کے لوگوں کو اجتہاد کی اجازت نہین تو انکے استنباط پر اپنے استنباط کو قیاس کرنا غلط ہوگا- (۸) یہ حدیث میری نظر سے نہین گذری -(۹) بعض علماء کے نزدیک تو یہ بھی منع ہے انپر تو شبہ ہی نہین بعض نے البتہ اجازت دی ہے انکی دلیل جہانتک مجھکو معلوم ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ فناء مصر حکم مصر مین ہے بدلیل احکام جمعہ وغیرہا اور مصر بجمیع اجزائہ شے واحد ہے تو اس بناء پر تبدل مکان ہی نہین ہوا لہذا یہ فرار نہین ہے اس سے زیادہ کوئی تصریح مین نے نہین دیکہی (۱۰) اگر ایک مرض کے دو علاج ہون ایک ماذون فیہ دوسرا منہی عنہ تو اس مین کیا محال ہے اور یہ کیا ضرور ہی کہ اگر ایک ماذون فیہ ہو تو دوسرا بھی ماذون فیہ ہو اور اگر ایک منہی عنہ ہو تو دوسرا بھی منہی عنہ ہو مثال اسکی جواب سوال اول مین گذر چکی آخر مین احقر التماس ہے کہ مسائل شرعیہ دریافت کرنے مین معاندانہ عنوان سے احتراز واجب ہے ان سوالات مین اس کا لحاظ نہین کیا گیا- واللہ اعلم

۱۱ر جمادی الاخری سنہ ۱۳۲۲ھ

سوال- اردو کے ایک رسالہ مین چند احادیث منقول دیکہین انکی اسانید و متون کے متعلق جو شبہات واقع ہوے تسکین قلب کیلئے ان کا دریافت کرنا بہتر معلوم ہوا اول حدیث یہ ہے کہ مسند امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ مین حضرت ابو ہریرہ بن قیس رض سے جو کہ حضرت ابو موسی اشعری

کے بھائی ہین روایت کرتے ہین حضرت سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یا اللہ میری امت کا خاتمہ اپنے راستہ مین طعن وطاعون سے فرما - دوسری حدیث یہ ہے کہ منتخب کنز العمال مین ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ طاعون ہم لوگون کیلئے رحمت اور تمہارے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کی دعا ہے اور موت صلحاء کی ہے کہ تمسے پیشتر گذرے ہین اور یہ شہادت ہے تیسری حدیث یہ ہے اُسی مسند مین کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وبائے طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالیٰ نے اس سے اگلی امتون کو اور تحقیق موجود ہے یہ زمین مین کہ آجاتا ہے کبھی اور رفع ہوجاتا ہے کبھی پس جب کبھی یہ کسی مقام پر نازل ہو تو مت نکلو وہان سے اور جب نوکہ یہ کسی مقام پر ہے تو وہان مت جاؤ - چوتھی حدیث یہ ہے کہ بخاری شریف مین ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی کیفیت پوچھی فرمایا کہ یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جسپر چاہتا تھا اور اب جل جلالہ نے مومنین کیلئے اسکو رحمت بنایا ہے جو بندہ اس مین مبتلا ہو صبر کرے اور ثابت قدم رہے اپنی جگہ پر یعنی بھاگے نہین اور یقین رکھتا ہو اس بات کا کہ نہیں پہونچے گا اُسکو کچھ مگر جو کہ اللہ تعالیٰ نے لکھدیا ہے اُسکے لئے تو ملتا ہے اُسکو ثواب شہید کا - پانچوین حدیث یہ ہے اُسی مسند مین حضرت ابو موسی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری اُمت کا خاتمہ طعن اور طاعون مین ہوگا - عرض کیا گیا کہ طعن تو معلوم ہے مگر طاعون نہین معلوم کہ کیا شے ہے فرمایا کہ جنون مین سے جو تمہارے دشمن ہین اور تمسے عداوت رکھتے ہین اُن کا نیزہ ہے اور طعن وطاعون دونوں مین شہادت ملتی ہے

احادیث بالا کے متعلق سوالات

(۱) یہ احادیث باعتبار اسانید صحیح ہیں یا نہیں (۲) پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کیلئے طاعون کی دعا کی ہے آپ رحمۃ للعالمین اور مومنین پر رؤف رحیم تھے چند خاص کفار کے سوا آپ نے کسی کافر کیلئے بھی بددعا نہین کی بلکہ دعائے ہدایت ہی کی پھر آپ خود اللہ تعالیٰ سے دنیا وآخرت کی عافیت طلب

کیا کرتے تھے اور اُمت کو بھی دعائے طلب عافیت دنیا و آخرت تعلیم فرمایا کرتے تھے جیسا صحاح
کی بعض روایتون مین عافیت طلب کرنیکی دعائین موجود ہین اور آپ کی حالت یہ تھی کہ جب کبھی
باو تند دیکھتے تو چہرہ متغیر ہو جاتا اس حالت پر آپ طاعون کی بددعا کیون فرماتے (۳) دوسری
حدیث مین جو یہ ہے کہ موت صلحاء کی ہے کہ تمسے پیشتر گذرے ہین یہ الفاظ تیسری حدیث کے
ان الفاظ کے خلاف ہین کہ وبائے طاعون عذاب ہے کہ ہلاک کیا اللہ تعالے نے اُس سے اگلے
اُمتون کو۔ زمانہ رسالت و زمانہ صحابہ رضہ سے پہلے کون سے صلحاء گذرے ہین جنکی موت طاعون
سے ہوئی ہے البتہ حضرت موسی علیہ الصلوۃ والسلام کے زمانہ مین بعض ظالم و فاسق
بنی اسرائیل کی موت طاعون سے ہوئی ہے وہ انکے فسق کے سبب سے ہوئی ہے نہ اُنکی
صلاحیت کی وجہ سے جیسا انزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء بما کانوا یفسقون کی
تفسیر مین لکھا ہے (۴) میرا عقیدہ یہ ہے کہ طاعون کو جو بعض احادیث مین رحمت کہا گیا وہ
باعتبار اجر اخروی کے کہا گیا ہی نہ باعتبار صورت دنیوی اگر وہ باعتبار صورت دنیوی رحمت
ہوتا تو پھر ان الفاظ کے کچھہ معنے نہ ہوتے جو چوتھی حدیث مین مذکور ہے کہ جو بندہ اس مین مبتلا ہو
صبر کرے کیونکہ رحمت پر صبر نہین کیا جاتا بلکہ مصیبت پر صبر کیا جاتا ہی اسکے علاوہ طاعون
مین نقل مکان کی اجازت ہے رحمت کو چھوڑ کر نقل مکان کرنا عاقل کا کام نہ تھا جاہل کا کام
تھا پھر ممانعت ہے کہ جہان طاعون ہو وہان نہ جاؤ رحمت مین جانیکی ممانعت خلاف عقل و نقل
ہی غرض جس وجہ سے دیکھا جاتا ہے طاعون صورت دنیوی کے اعتبار سے رحمت نہین بلکہ
اجر اُخروی کے لحاظ سے انشاء اللہ تعالیٰ ہوگا۔ میرا یہ عقیدہ خلاف سنت تو نہین ہے
(۵) تیسری حدیث کے ان الفاظ سے اور تحقیق موجود ہے یہ زمین مین کہ آجاتا ہے کبھی اور
دفع ہو جاتا ہے کبھی معلوم ہوتا ہے کہ طاعون زمین سے آتا ہے مگر اسی حدیث کے ان الفاظ
سے اور جب کبھی کسی مقام پر یہ نازل ہو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زمین سے نہین بلکہ زمین پر نازل
ہوتا ہے اور قرآن مجید کے الفاظ انزلنا ورجزا من السماء سے تو بہت صاف طور پر
معلوم ہوتا ہے کہ زمین سے نہین آتا بلکہ آسمان سے نازل ہوتا ہے زمین مین موجود ہونے اور
آسمان سے نازل ہونے مین زمین آسمان کا فرق ہے (۶) کتب طب مین طاعون کی جو حقیقت

وماہیت لکھی ہے وہ اور ہی کچھ ہے اور یہاں پانچویں حدیث سے اور ہی کچھ ثابت ہوتا ہے حدیث کے سامنے قول اطباء مردود ہے مگر یہ معلوم ہو جانا ضرور ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے طاعون کو جنون کا نیزہ کہا گیا ہے اور نیزہ مارنیکا سبب دشمنی وعداوت کو بتایا گیا ہے تو جنون کو دشمنی وعداوت ہمیشہ ہی سے تھی اور انسان پر نیزہ مارنے کی قدرت بھی ہر وقت حاصل ہے کیونکہ وہ انسان کو دیکھتے ہین اور انسان اُنکے نیزوں کو نہین دیکھتا پھر خاص خاص وقتون مین اور خاص خاص مقامون مین طاعون کے ظاہر ہونیکی کیا وجہ ہے کہین نہ کہین بلکہ سب کہین ہر وقت طاعون موجود رہنا چاہئے لیکن ایسا نہین ہے - میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کی طرف سے ایک عذاب ہے بصورت طاعون بسبب فسق وفجور نازل کیا جاتا ہے اور وہ عام ہو جاتا ہے تو مومنین کو بھی لے لیتا ہے تاکہ اُنکے مراتب آخرت مین اور عالی کئے جاوین - جنون کی دشمنی وعداوت اور نیزہ مارنیکا حال اگر صحیح حدیث سے معلوم ہو جاوے تو اسی پر یقین اور عقیدہ رکھنا ضروری ہے خواہ وہ سمجھہ مین آئے یا نہ آئے اتنا لکھنے کے بعد علاج القحط کی بہت سی عبارتین اس رسالہ کی عبارتوں کے خلاف معلوم ہوئین دو باتون کو بطور نمونہ عرض کرتا ہون (۱) اس رسالہ کی پہلی اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون کیلئے آپنے دعا کی اور علاج القحط سے معلوم ہوتا ہے کہ طاعون سے آپنے پناہ مانگی جیسا علاج القحط کی اس عبارت سے واضح ہے ابن ماجہ مین حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ دس آدمی مہاجرین میں سے حضور نبوی صلے اللہ علیہ وسلم مین حاضر تھے جن مین سے ایک مین تھا آپنے فرمایا کہ اے مہاجرین پانچ باتین ہین اور مین تمہارے لئے اللہ کی پناہ مانگتا ہون کہ تم اُن مین پڑو (۱) نہین ظاہر ہوئیں بیحیائی کی باتین کسی قوم مین حتے کہ کھلم کھلا کرنے لگین مگر مبتلا ہوئے طاعون مین اور ایسی بیماریون مین کہ جو اُنکے باپ دادون مین کبھی نہوئی ہونگی - علاج القحط ص ۵ و ۶ س ۱۷

(۲) اس رسالہ کی چوتھی حدیث مین یہ لفظ ہین یہ طاعون عذاب تھا کہ نازل فرماتا تھا اللہ تعالیٰ جسپر چاہتا تھا اور اس حدیث کے علاوہ ایک جگہ یہ لفظ ہین اور امتون کیلئے یہ طاعون عذاب تھا اور اس امت کیلئے رحمت وشہادت ہے - تھا کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ مین ہر چارطرف طاعون پھیل رہا ہے وہ عذاب نہین علاج القحط کی یہ عبارت ہے وہ فرماتی ہین

(یعنی عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا) کہ مین نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے طاعون کی نسبت سوال کیا آپنے ارشاد فرمایا کہ وہ ایک عذاب ہے کہ جسپر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوتا ہے بھیجتا ہے ہے کے لفظ سے صاف ظاہر ہے کہ اب اس زمانہ مین جو طاعون پھیل رہا ہے وہی عذاب ہے رہا اس کا مومنین کیلئے رحمت ہونا وہ باعتبار اجر اُخروی پہلے زمانہ مین بھی تھا اور اب بھی ہے دونون مین فرق کی وجہ سمجھ مین نہین آتی۔

الجوابات (۱) اول مسند اور کنز العمال یا اُسکے منتخب میرے پاس نہین اسلئے ان احادیث کی صحت کی تحقیق نہین کرسکتا علی تقدیر الثبوت جواب شبہات کے لکھونگا البتہ بخاری کی جو حدیث اُس مین موجود ہے صحیح ہے (۲) ایک شے مین مختلف اعتبارات اور حیثیات ہوتی ہین اگر رحمت ہونیکی حیثیت سے دعا ہو تو کیا حرج ہے اور اس حیثیت سے عافیت کے بھی منافی نہین جیسے حدیثون مین تمنائے شہادت بھی ہے اور سوال عافیت بھی اور باد تند پر قیاس مع الفارق ہے کیونکہ اُس کا رحمت ہونا کہین وارد نہین (۳) اگر سابقین مین سے اشرار کیلئے عذاب اور ابرار کیلئے رحمت کہا جاوے تو دونون حدیثون مین تعارض نہوگا اور صلحاء امم سابقہ مین بھی بہت گذرے ہین گو اُن مین سے اہل طاعون کا قصہ ہمکو بالتعیین معلوم نہ ہو۔ (۴) ٹھیک عقیدہ یہی لیکن تعبیر کیلئے یہ عنوان زیادہ واضح ہے کہ رحمت اور مصیبت دونون دنیا ہی مین ہین لیکن رحمت باعتبار اثر یعنی استحقاق اجر کے ہے اور مصیبت باعتبار صورت ظاہری کے (۵) اگر دونون طرح ہوتا یا اسباب سماویہ و اسباب ارضیہ دونون کو کچھ دخل ہو تو کیا بعید ہے (۶) اگر دونون طرح ہوتا ہو یا مجموعہ کو دخل ہو اطباء نے ظاہری اسباب کو بیان کردیا ہے اور شارع علیہ السلام نے باطنی سبب کو یا ان اسباب مین خود ایک دوسرے کیلئے سبب ہو سب احتمالات ممکن اور دفع تعارض کیلئے کافی ہین مثلاً کسیکو مٹھائی کھانے سے صفراء کا ہیجان ہو اور اُس سے بخار ہوگیا تو دونون کو بخار کا سبب قرار دیا جاسکتا ہے یا جیسے حکماء حال نے آثار طاعون کا سبب کیڑون کو تبلایا ہے اور قدماء نے مادہ کو اور دونون مین کچھ تدافع نہین اور جنون کی دشمنی پر جو شبہ کیا ہے اُس کا یہ مقدمہ کہ ہر وقت نیزہ مارنیکی قدرت حاصل ہی ہے مسلم نہین ممکن ہے کہ حفاظت خداوندی مانع دوام قدرت ہو اور گاہ گاہ ابتلاء کیواسطے حفاظت اٹھالیجاتی ہو

اور اُسکے لئے فسق و فجور کا سبب ہونا اسکے منافی نہین ممکن ہے کہ سزا کا یہی طریقہ ہو۔

اب شبہات متعلق علاج القحط کا جواب سُنئیے

(۱) جب معصیت کی سزا مین عقوبت ہے اس ترتب کے مرتبہ مین پناہ مانگی جو در حقیقت معصیت سے پناہ مانگنا ہے اور بلا ترتب علی المعصیت رحمت ہے اس درجہ مین دعا مانگے پس کچھ تعارض نہین کیونکہ لوگون کے حالات معصیت و طاعت مین خود مختلف ہین پس ایک جگہ عقوبت ہے دوسری جگہ رحمت۔

(۲) جس حدیث کے ترجمہ مین لفظ ہے تھا واقع ہے یہ حدیث مشکوۃ شریف مین با ین لفظ ہے انہ عذاب یبعثہ اللہ الخ۔ اگر اشرار کیلئے پہلے بھی عذاب ہو اور اب بھی تو تھا اور ہے دونون درست ہوگئے رہا یہ کہ پھر دونون امتون مین فرق نہ ہوا حالانکہ ظاہر الفظ حدیث سے فرق مقصود معلوم ہوتا ہے سو وہ فرق یہ ہو سکتا ہے کہ ابتداء اسکی امم سابقہ سے بطور عذاب کے ہوئی چنانچہ صحیح مسلم مین مرفوعاً یہ حدیث ہے الطاعون رجز ارسل علی بنی اسرائیل الخ اسلئے عذاب کی حیثیت کو بعض احادیث مین صرف اُنکے ساتھ نسبت فرمانے مین خاص فرمادیا باوجودیکہ دونون امتین رحمت و عذاب ہونے مین شریک ہین کیونکہ ابتداء عرفاً و محاورۃً اعظم اسباب تخصیص ذکری سے ہے یا یون کہا جاوے کہ امم سابقہ مین حیثیت عذاب غالب تھی اور حیثیت رحمت مغلوب اور اس امت مین بالعکس وللاکثر حکم الکل اسلئے وہان عذاب کی اور یہان رحمت کی تخصیص ذکری بعض احادیث مین کر دی گئی اور بعض مین دوسری حیثیت کی بھی دونون امتون کیلئے تصریح کر دی۔ واللہ اعلم۔ ۱۵ رجمادی الاخری ۱۳۲۲ھ

سوال۔ زید کہتا ہے کہ جب طاعون مین چوہے وغیرہ سڑین تو جس دالان یا کوٹھڑی مین سڑین اُسے چھوڑ دین اور دوسرے دالان یا کوٹھڑی مین آرہے اور جب اس دالان اور کوٹھڑی مین بھی بو آنے لگے اور اس دوسری کوٹھڑی کو بھی چھوڑ دے تو صحن وغیرہ مین رہے غرض ہر پھر کے گھر ہی کے اندر رہے یا زیادہ سے زیادہ گھر کے دروازہ کمرہ وغیرہ مین رہے اُس محلہ کے یا دوسرے محلہ کے گھر مین اپنا گھر چھوڑ کے نجاوے ورنہ فرار مین داخل ہو جائیگا اور اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ آخر گھر چھوڑنیکی کیا وجہ

موت سے بچنے کیلئے گھر چھوڑتا ہے تو جسکی موت نہین آئی ہے وہ مر نہین سکتا چاہے گھر چھوڑے
یا نہ چھوڑے اور جان بچانیکے لئے گھر چھوڑنا ہی تو فرار ہے اگر دفع وحشت کیلئے چھوڑتا ہے تو وحشت
کیسی کس چیز سے؟ وحشت موت سے تو وحشت ہو نہین سکتی جب موت سے پہلے کوئی مر نہین سکتا
اور یہی عقیدہ ہے تو پھر وحشت کیون جو لوگ طاعون زدہ بستی کے باہر اسی بستی کے متعلق باغون مین
یا کھیتون مین یا عیدگاہ یا اور کہین جا بسے ہین یا اسی بستی کے اندر ایک محلہ سے دوسرے محلہ مین
یا اسی بستی بلکہ اسی محلہ کے اندر ایک گھر سے دوسرے گھر مین جا بسے ہین اُنکو بدیصف جہاد سے بھاگنے
والون کی برابر خیال کرتا ہے اور ارتکاب گناہ کبیرہ کا الزام لگاتا ہے اور مجمع عام مین ملامت کرتا ہے
اور بڑے زور و شور سے بیان کرتا ہے کہ نہ بستی کے اندر بھاگنا درست ہے نہ بستی کے متعلق باغون
کھیتون عیدگاہون یا اور کسی جگہ نہ بستی کے باہر اور بستی کے خلاف دوسری بستی مین کیونکہ طاعون سے
بھاگنے کی حدیث شریف مین سخت ممانعت آئی ہے اور بستی اور غیر بستی کی قید حدیث مین نہین پس
جس طرح دوسری بستی مین جان بچانیکے لئے بھاگ جانا درست نہین۔ اسی طرح بستی کے اندر
اور بستی کے متعلقات مین بھی جائز نہین اس کی وجہ یہ ہے کہ جب طاعون نہ تھا تو کوئی بھی بھاگا
نہ تھا سب اپنے اپنے گھرون مین تھے جب طاعون آیا اور لوگ بھاگے تو ضرور طاعون سے بھاگے
اور جان بچانیکے لئے بھاگے اور ضرور اس خیال سے بھاگے کہ اگر بستی مین رہینگے تو مر جائینگے اور بھاگ جائینگے تو بچ جائینگے
اگر اللہ تعالیٰ ہی کو مارنے جلانے والا سمجھتے تو اپنا اپنا گھر چھوڑ کے تکلیف کیسا تھ کبھی بستی کے
باہر رہنا گوارا نہ کرتے بھاگنے والون کی ظاہری حالت سے صاف ظاہر ہے کہ وہ بھاگنے کو زندگی
مین دخیل سمجھتے ہین جب لوگون کی یہ حالت ہے تو بستی کے اندر اور بستی کے باہر اُسکے متعلقات
میں بھاگ کر جا کر رہنا کسی طرح جائز نہ ہوگا بلکہ یہ فرار مین داخل ہوگا پس جن لوگون نے حدیث
مطلق کو بستی کے اندر یا متعلقات کی قیدین لگا کر مقید کیا ہے اور اُسکو فلان فلان حالتون پر
محمول کیا ہے یہ سب غلط اور حدیث مین اصلاح دینا ہے جو کسی مسلمان کے نزدیک جائز
نہین ہو سکتا جو لوگ یہ قید لگاتے ہین کہ مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہی کو سمجھے تو جانا درست ہے یا
دفع وحشت یا علاج کرنے یا تجارت کرنے یا اور کسی ضرورت سے چلا جائے تو درست ہے یہ
سب قیدین غلط اور من گھڑت ہین اگر اسیطرح ہر شخص کہنے لگے تو بھاگنا ہی درست ہو جائیگا

اور ایک کے جانے اور بھاگنے سے دوسرا بھی حیلہ نکال کر بھاگنا چاہے گا اور ضرر ونقصان متعدی ہوگا پس کوئی صورت ایسی نہیں جس سے گناہ متعدی نہوتا ہو یا کم از کم گناہ لازمی نہ لازم آتا ہو اسلیئے اسوقت بلکہ ہر زمانہ مین مطلقاً بستی سے نکلنے بلکہ گھر چھوڑنے ہی سے ممانعت کرنا ضروری ہی اب دریافت طلب یہ ہے کہ زید کا یہ اعتقاد وعمل جو اوپر مذکور ہوا موافق شریعت کے ہے یا نہیں اور زید کو کیسا سمجھنا اور اس کی بات کو ماننا چاہیئے یا نہیں۔

الجواب۔ احکام شرعیہ بعضے معلل ہوتے ہین اور اُس علت کو مجتہدین اپنے ذوق اجتہادی سے سمجھ جاتے ہین اور یہ اجتہاد وہ رائے نہین ہے جسکی مذمت وارد ہی کیونکہ اجتہاد کا استعمال بلا نکیر صحابہ سے قاطبتہً ثابت ہی اور وہ علت کبھی مصرحاً منقول ہوتی ہے کبھی اشارةً مفہوم ہوتی ہے اس تمہید کے بعد جاننا چاہیئے کہ راحت المحزون مین کنز العمال سے یہ روایت نقل کی ہے فکتب الیه (ابی عبیدة) عمر ان الاردن ارض وبیة عمقة وان الجابیة ارض نزهته فاظهر بالمهاجرین الیها اهـ باوجودیکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حدیث مرفوع نہی عن الفرار پر اطلاع تھی اس سے مفہوم ہوا کہ علت نہی کی آپکے مریضون اور مصیبت زدون کا ضائع ہوجانا سمجھا تھا اسی بنا پر چونکہ سب کے منتقل ہونے مین ضیاع مذکور نہ تھا اسلیئے آپنے اجازت دیدی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ مجتہد ہین اسلیئے یہ علت معتبر ہوگی چونکہ نقل عن المکان یا خروج الی الفناء مین یہ علت نہین ہے اسلیئے نہی نہوگی۔ دوسری حدیث مین بارض اور بلدة الفاظ آئے ہین اور حدیث ایک دوسرے کی مفسر ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ارض سے مراد بلد ہی ہے اور فناء بلد احکام مین مثل بلد کے ہے پس قرار فی البلد کو فرار کہنا حدیث کے مقابلہ مین رائے لگانا ہے اس تقریر سے سب شبہات کا جواب ہوگیا۔ ١٢ شعبان ١٣٣٢ھ

سوال۔ نقل مکان مین اگر نقل بلد کے ساتھ نہو مجھکو شبہ ہے کیونکہ حکم تو عام اور مطلق ہے جو مشتمل ہے تمام افراد خروج دخول کو پس مخصص کونسا حکم ہے جس مین نقل مکان کی فرد خاص ہے اور جو علت نقل بلد مین متحقق ہے وہی نقل مکان مین جواب شافی مرحمت ہو۔

الجواب فی المشکوة عن البخاری عن عائشة قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم لیس من احد یقع الطاعون فیمکث فی بلده الخ وفیها عن الشیخین عن اسامة قال

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا وقع بارض وانتم بھا فلا تخرجوا فرارا منہ چونکہ طبعًا وعرفًا وشرعًا لازم ہے کہ ترغیب اُسی امر پر ہوتی ہے جسکے ترک پر ترہیب ہو اور ترغیب مین مکث فی البلد کا عنوان ہے اس سے معلوم ہوا کہ اسی ترک مکث فی البلد پہ ترہیب ہو گی پس یہ قرینہ ہے کہ ارض کی تفسیر بلد ہے ونیز اور احکام شرعیہ فقہیہ مین تمام بلد وما یلحق بہ کو حکم موضع واحد مین ٹھیرایا ہے جیسے اقامت جمعہ مین فنا مصر حکم مصر مین ہے اسلئے تمام امکنہ بلد واحد کو حکم مکان واحد مین کہا جاویگا۔ یہ کلام تو متعلق نص کے ہے رہی علت سو وہ محققین کے نزدیک ضیاع حقوق مرضیٰ واموات ہی اور نقل مکان فی البلد الواحد مین یہ علت نہین لہذا معلول یعنی نہی بھی نہین واللہ اعلم۔

سوال۔ مقام طاعون سے بخوف طاعون بھاگنا کیسا ہے جو مسلمان طاعون سے بھاگ کر دوسری جگہ چلے گئے اور پھر وہان جاکر بھی طاعون سے نہ بچے اور اسی عارضہ مین مبتلا ہو کر مرے تو اُن کا شمار شہیدون مین ہو گا یا نہین۔

الجواب۔ یہ بھاگنا حرام ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص معصیت کے سبب مرے وہ شہید نہین ہوتا اور جو شخص معصیت میں کسی سبب شہادت سے مرجاوے وہ شہید ہے اور گناہ کا وبال جدا رہا پس یہ شخص گو معصیت کی حالت مین مرا ہے مگر مرا ہے سبب شہادت سے اسلئے شہید ہوگا فی رد المحتار قبیل باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ من غرق فی قطع الطریق فھو شھید وعلیہ اثم معصیۃ وکل من مات بسبب معصیۃ فلیس بشھید وان مات فی معصیۃ بسبب من اسباب الشھادۃ فلہ اجر شھادتہ وعلیہ اثم معصیۃ وکذلک لو قاتل علی فرس مغصوب او کان قوم فی معصیۃ فوقع علیھم البیت فلھم الشھادۃ وعلیھم اثم المعصیۃ اھ فقط ۱۷ شعبان ۱۳۲۲ھ

سوال۔ بخوف طاعون مقام طاعون کی آبادی سے فرار کر کے اُسکے مضافات مین یعنی آبادی سے کم وبیش ایک میل کے ایسے فاصلہ پر چلا جانا جو آبادی کے اکثر ضروریات کو پورا کرتا ہو کیا داخل فرار عن الطاعون ہو گا جسکی ممانعت وحرمت حدیث عبد الرحمٰن رض سے جو بخاری کی جلد رابع باب ما یذکر فی الطاعون مین مروی ہے ثابت ہے اگر داخل فرار طاعون ہو گا تو کیون جبکہ مسافر کو رباعی

نماز میں موضع اقامت کی عمارات سے نکلنے سے فوراً قصر واجب ہوجاتا ہی جیسا کتب فقہ سے ثابت ہے کہ شہر کا

الجواب فناء مصر حکم مصر میں ہے درباب مصالح بلد کے اور سکنے مصالح بلد سے ہے مثل اقامت

جمعہ کے اسلئے فناء شہر مین اگر رہنا مثل شہر مین رہنے کے ہے بخلاف سفر کے کہ وہ مصالح

بلد مین سے نہین بلکہ مقابل ہے مصلحت بلد یعنی سکنے کا اُسکے بارہ مین فناء حکم بلد مین نہین اور فناء

ہی سے قصر شروع ہوجاتا ہے فی الشامیۃ عن الشرنبلالی بخلاف الجمعۃ فتصح اقامتہا

فی الفناء ولو منفصلا بمزارع لان الجمعۃ من مصالح البلد بخلاف السفر ص۱ ج۱۶ واللہ اعلم

۶ صفر سنہ ۱۳۲۵ھ

سوال اذان دینا واسطے دفع وبا کے جائز ہے یا ناجائز اور جو لوگ جواز استدلال بن حصین حصین

اذا تغیلت الغیلان نادی بالاذان پیش کرتے ہین یہ استدلال انکا درست ہے یا نہین

اور اس حدیث کا کیا مطلب ہے اور ایسے ہی یہ جو حدیث مین آیا ہے کہ شیطان اذان سے اسقدر

دور بھاگ جاتا ہی جیسے روحا (ایک مقام ہے مدینہ سے .... فاصلہ پر) اور طاعون اثر شیاطین

سے ہے اس کا کیا مطلب ہے۔

الجواب اس باب مین دو حدیثین معروف ہین ایک حصین حصین کی مرفوع اذا تغیلت الغیلان

نادی بالاذان دوسری صحیح مسلم کی موقوف حضرت سہل سے قال ارسلنی ابی الی بنی حارثۃ

قال ومعی غلام لنا او صاحب لنا فناداہ مناد من الحائط باسمہ قال فاشرف الذی

معی علی الحائط فلم یر شیئا الی قولہ اذا سمعت صوتا فناد بالصلوۃ فانی سمعت رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم اذا نودی للصلوۃ ولی الشیطان ولہ حصاص اور حصین حصین مین مسلم کا جو

حوالہ دیا ہے وہ یہی حدیث ہے اور دونون حدیثین مقید ہین اذا تغیلت اور اذا سمعت صوتا

کے ساتھ اور تغول کے معنی حرز ثمین مین نہایہ سے نقل کئے ہین یتغول تغولا ای یتلون تلونا

اور حاصل اس حدیث کا لکھا ہے اذا رأی اشیاء منکرۃ او تخیلت لہ خیالات مستنکرۃ او

تلونت لہ اجسام مکروھۃ اھ اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ اُس مین قائلین بمفہوم المخالف

کے نزدیک تو عدم القید مفید ہوتی ہے عدم الحکم کو اور غیر قائلین بالمفہوم کے نزدیک گو عدم الحکم کو مفید

نہو مگر حکم کو بھی مفید نہین بلکہ عدم القید کی صورت مین حکم اپنے وجود مین محتاج دلیل مستقل کا ہوتا ہے

[illegible] عمارات [illegible] فناء و عمارات شہر

اور ظاہر ہے کہ طاعون مین دونون قیدین منتفی ہین کیونکہ اس مین نہ شیاطین کا تشکل اور تمثل ہے اور نہ اُنکی آواز مسموع ہوتی ہے صرف کوئی اثر مبطن ہے جسکے بارہ مین یہ حدیث مرفوع آئی ہے فما الطاعون قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وخز اعدائکم من الجن اخرجہ احمد عن ابی موسی رض کذا فی بعض الرسائل عن فتح الباری للحافظ ابن حجر پس جب اس مین قیدین منتفی ہین تو حدیثین مذکورین سے اس مین حکم اذان کا بھی ثابت نہوگا پس دوسری دلیل شرعی کی حاجت ہوگی اور چونکہ بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح پر غیر صلوۃ کیلئے اذان کہنا حکم غیر قیاسی ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے صحیح نہین اسلئے وہ دلیل شرعی کوئی نص ہونا چاہئے محض قیاس کافی نہین اور طاعون میں کوئی نص موجود نہین اگر کہا جاوے کہ حدیث مسلم مین صحابی کا سماع صوت شیطان کے وقت حکم بالاذان کو معلل کرنا علت تولی شیطان بالاذان کیساتھ مقتضی ہے صحت تعدیہ اس حکم کو دوسرے محل پر بھی جہان دفع شیطان کی حاجت ہو اور طاعون مین اسکی حاجت ہے پس اُسی علت سے طاعون کو بھی سماع صوت پر قیاس کرلیا جاویگا جواب یہ ہے کہ اول تو بدلیل مذکور یعنی بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح پر غیر نماز کیلئے اذان کہنا حکم مخالف قیاس ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے جائز نہین ہوتا بلکہ مورد نص پر مقتصر رہا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ غیر صلوۃ کے جن مواقع پر اذان وارد ہوئی ہے اُن مین احادیث سے استدلال کیا گیا ہے چنانچہ رد المحتار مین ایسے مواقع نقل کرکے کہا ہے لان ما صح الخبر فیہ بلا معارض فہو مذہب المجتہد اور آگے کہا ہے ونقل الاحادیث الواردۃ فی ذلک اور یہی وجہ ہے کہ جس مین نص نہ تھی اُسکو علماء نے رد کردیا ہے چنانچہ شامی نے موقع مذکور مین کہا ہے قیل وعند انزال المیت القبر قیاسا علی اول خروجہ للدنیا لکن ردہ ابن حجر فی شرح العباب اور حدیث بالا مین ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بالخصوص یہ حکم سنا ہو جیسا غیر مدرک بالرای مین حدیث موقوف کو مرفوع حکمی کہا جاتا ہے اور حدیث تولی کو ذکر کرنا تعلیل کیلئے نہو بلکہ بیان حکمت حکم منصوص کیلئے ہو اور اگر اس سے غض بصر کرکے اس حکم کو قیاسی ہی مان لیا جاوے تب بھی صحت قیاس کیلئے اول تو مجتہد ہونا قائس کا شرط ہے اور طاعون مین اذان کہنا کسی مجتہد سے منقول نہین اور اب قیاس مفقود ہے دوسرے صحت قیاس کیلئے اشتراک علت موثرہ کا درمیان مقیس اور مقیس علیہ کے شرط ہے اور یہان علت موثرہ اگر

محض احتیاج الی دفع الشیطان ہو تو لازم آتا ہے کہ جتنے امور از قسم تصرفات خفیہ شیطانیہ
ہین سب کے لئے اذان مشروع ہو مثلاً استحاضہ کی نسبت حدیث مین ہے رکضۃ من رکضات
الشیطان تو اس کا علاج بھی اذان سے مشروع ہونا چاہئے ولا قائل بہ اس سے معلوم ہوا کہ یہان
علت مؤثرہ مین کوئی اور وصف بھی معتبر ہے سو ممکن بلکہ غالب یہ ہے جیسا کہ ان مواقع مین تامل
کرنے سے جہان اذان بہیئت اذان صلوٰۃ وارد ہوئی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ وصف یہ ہو کہ وہ حادثہ
دفعۃً پیش آجاوے اور فی الفور ہی اسکے علاج کی احتیاج ہو چنانچہ وہ مواقع یہ ہین عند مزدحم الجیش
وعند الحریق وعند تغول الغیلان وخلف المسافر ولمن ضل الطریق فی ارض قفر کذا فی
رد المحتار ان سب مواقع مین وصف مذکور مشترک ہے اور جو اذان بہیئت اذان صلوٰۃ نہو اُس مین
بحث نہین۔ کالاذان فی اذن المولود والمہموم والمصروع والغضبان ومن ساء خلقہ من
انسان او بہیمۃ کما فی رد المحتار ایضا اور ظاہر ہے کہ طاعون مین یہ وصف نہ وقوعاً ہے چنانچہ اُس کا
عروض ومعالجہ دونون اسقدر متدرج اور ممتد ہین کہ عین اُسکے دوران مین خود نماز کی متعدد اذانین ہو جاتی
ہین جو دفع اثر جنات کیلئے کافی ہین خود اُسکے لئے مستقل اذان کی کچھ حاجت نہین اور یہی سر ہے
وصف مذکور کے علت مؤثرہ ہونے ہین کیونکہ جو امر فوری نہو اُسکے لئے اذان صلوٰۃ کافی ہو سکتی تھی
البتہ جہان کان مین اذان کہی جاوے چونکہ اذان صلوٰۃ کان سے منہ قریب کر کے نہین ہوتی لہذا اُس مین
یہ علت نہو گی اور نہ طاعون مین یہ وصف عملاً ہے کیونکہ جب مریض کو عین عروض مرض کا وقت ہوا اُسوقت
کوئی بھی اذان نہین کہتا بلکہ شب وروز مین کیفما اتفق یا کسی وقت کی تعیین کیساتھ اذان کا معمول ہے
خواہ عروض مرض اُسکے قبل ہو یا بعد ہو سو اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بلا وصف فور تو پانچ وقت کی اذان ہی
کافی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اذان مین جو علاوہ خاصیت تولی شیطان کے اور خواص حدیثون سے ثابت
ہوئے ہین مثل اجابت دعا عند اللہ اور شہادت اشیاء علی ایمان المؤذن اُنکی تحصیل کیلئے مستقل
اذان کی کسی نے اجازت نہین دی کیونکہ اذان نماز کی اُسکے لئے کافی ہے ورنہ چاہئے کہ جب دعا
کرنا ہو پہلے اذان کہہ لینا جائز ہو خواہ کوئی وقت ہو یا اسیطرح جب اشیاء کو شاہد ایمان بنانا ہو و
لا قائل بہ۔ اور جاننا چاہئے کہ جواب ثانی مین جو کہ علی سبیل التنزل ہے تبرعاً غض بصر کر لیا گیا ہے
تاکہ طاعون مین اذان کا ثبوت اس تقدیر پر بھی نہ ہو سکے ورنہ نفس الامر مین یہ حکم غیر قیاسی ہے پس

اس قیاس سے زلزلہ وغیرہ کیوقت بھی اذان کی گنجائش نہین ہوسکتی تیسرے خود یہی امر معرض کلام مین ہے کہ آیا یہ طاعون مسبب وخز جن سے ہے جیسا کہ اطلاق حدیث اس کا مرجح ہے یا بعض طاعون اُس کا مسبب ہے جیسا جہلہ کا قوت جزئیہ مین ہونا اُس کا مصحح ہے جب خود بنی یعنی وخز جن ہی مشکوک فیہ ہے تو مبنی یعنی اذان کا کیسے ثبوت ہوجاویگا چوتھے اس مین بہت سے مفاسد لازم آتے ہین مثلاً التباس مصلین بوجہ غلبہ جہل اہل زمانہ کے اور توحش ضعیف القلب لوگون کا کہ وہ اُنکے ذہن مین تخیل ہجوم مرض کی تجدید کردیتا ہے اور عوام الناس کا اذان کے بھروسہ اصلاح اعمال واستغفار ودعاء الٰہی سے بیفکر ہوجانا اور اسکو احکام مقصودہ سے سمجھنے لگنا وغیرہ وغیرہ تو ایسی حالت مین تو جائز بھی ناجائز ہوجاتا ہے چنانچہ تغول وغیرہ کے مواقع مین جو اذان وارد ہے اُس مین بھی عدم لزوم مفسدہ شرط ہے۔ پس تقریر مذکور سے ثابت ہوگیا کہ حدیث تغیل سے استدلال کرنا اس باب مین درست نہین اور یہ اذان محض احداث فی الدین ہے اور یہی وجہ ہے کہ طاعون عمواس مین باوجود شدت احتیاج کے کسی صحابی سے منقول نہین کہ طاعون کیلئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو اور سوال ثانی مین حدیث کا مدلول تو ظاہر ہے اگر اُسکے متعلق کوئی خاص امر پوچھنا ہو تو تصریح اور تعیین کرنا چاہئے اور سوال ثالث مین جس حدیث کی طرف اشارہ ہے اُسکے تحقق کی صورت قریب الی الفہم یہ ہوسکتی ہے کہ وخز جن سے مادہ سمیہ کا حدوث ہوجاتا ہو جس سے ہیجان دم یا انصباب دم عارض ہوتا ہو خواہ ہمیشہ یا کبھی کبھی جیسا اوپر گذرا باقی حقیقت حال اللہ کو معلوم ہے۔ ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

سوال۔ حدیث الطاعون کے جملہ فلا تخرجوا فرارًا منہ کی مثال مثلاً آیہ ولا تمش فی الارض مرحا کی ہے تو جیسے مطلق مشی منع نہین ویسے حدیث سے مطلق خروج منع نہین بخلاف دخول کے کہ ظاہر حدیث مین مطلقًا منع ہے اور ظاہر ہے کہ فرار سے مراد ترک مکان ہے اب رہا یہ کہ نہی فرار اگر مطلق غیر مخصوص وغیر معلل ہے تو بغیر مجبوری مثلاً بدبو ناقابل برداشت غیر قابل دفع وغیرہ بقصد تبدیل آب وہوا ایک کوٹھری سے دوسری کوٹھری مین یا ایک مکان سے دوسرے مکان مین گیا اندرون گیا بیرون شہر گیا دوسرے شہر مین جائز نہ ہونا چاہئے تاکہ تفویض وتسلیم کے خلاف نہ ہو مگر یہ کہا جائے کہ باعانت روایت ثانیہ ارض سے مراد بلد ہے اور فناء بلد حکم مین بلد کے ہے تو فناء بلد تک فرار جائز ہوگا اور اگر نہی فرار بلد کی مخصوص ہے یعنی معتقدین تعدیہ کیلئے ہے جیسا کہ درمختار کا مفہوم ہے

تو اول تخصیص کی دلیل کیا ہے دوسرے شرط فناء بلد کی معتقدین عدم تعدیہ کیلئے نہیں ہوگی یہ لوگ نہی مین داخل نہین تو شرط کیسی اور اگر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ سے معلل بعلت تضیع مرضی کہہ کے مشروط کہی جائے تو اول تو اُنھون نے نو وارد لشکریان کے بارہ مین حکم صادر فرمایا تھا دوسرے یہ کہ اگر قبل طاعون عسکر کا قیام مقام اردن مین کافی طریق سے ثابت ہو جاوے تو بھی اردن وجابیہ بلک شام کے دو شہر ہین لہذا قبیلہ قبیلہ بلد وبائی سے دوسرے بلد مین فرار کرین یا چند اشخاص قریب کے موضع مین فرار کرین اور بوقت ضرورت شریک اہل مصائب ہوا کرین یا ایسے لڑکے دوسرے موضع مین بھیجدیئے جائین جو شریک نہین ہوا کرتے تو جائز ہونا چاہئے خلاصہ یہ کہ فلا تخرجوا فرارًا منہ مذہب قوی مین مخصوص ہے یا غیر مخصوص معلل ہے یا غیر معلل اگر مخصوص ہے تو دلیل کیا ہے اور مخصوص ہونیکی حالت مین کسی کو دوسرے شہر مین فرار جائز ہے یا نہین اور اسیطرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول نو وارد کے بارہ مین ہے یا مقیم کے اور اگر مقیم کے بارہ مین ثابت ہو تو بصورت عدم خلل پذیر ہونے علت کے مثلًا صورۃ ثلثہ مذکورہ مین معتقد تعدیہ یا غیر تعدیہ فرار دوسرے شہر مین جائز ہے یا نہین اور اگر ناجائز ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دوسرے شہر مین جانیکا کیون حکم فرمایا۔

الجواب میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ نہی عن الفرار معتقد تعدیہ اور غیر تعدیہ کو تو عام ہے لاطلاق الاحادیث لیکن مقیمین کے ساتھ خاص ہے یدل علیہ قولہ علیہ السلام فیمکث فی بلدہ رواہ البخاری اور اور احکام مین وطن اصلی اور وطن اقامت یکسان ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل پر بھی شبہ نہ رہا البتہ بعض محققین نے اسکو معلل کہا ہے تضیع حقوق جیران کیساتھ اور اس سے صغار کے نقل کا جواز لازم نہیں آتا کیونکہ منجملہ حقوق جبر قلوب بھی ہے اور نقل صغار مین بھی کسر قلوب یقینی ہے تقریر سوال کا جو حاصل مین نے سمجھا ہے اُسکے لئے یہ جواب انشاء اللہ کافی ہے اور اگر کوئی جُز رہگیا ہو تو مکرر پوچھ لیا جاوے۔ ۱۰ شعبان ۱۳۲۷ھ

سوال بر جواب بالا۔ فقرہ حدیث فلا تخرجوا فرارًا منہ سے شہر سے باہر فرار کرنیکی ممانعت ہے لہذا شہر کے حد مین فرار جائز ہوگا لیکن قریب کے دوسرے موضع مین یا دوسرے شہر مین کسی حالت مین فرار جائز ہے یا نہین اور اگر معلل ہونیکی حالت مین بھی جائز نہین ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شہر اردن سے شہر جابیہ جانیکا حکم کیون فرمایا تھا۔ اور قول حضرت عمر رض

کے مخاطبین نے شہر اردن کو قبل طاعون زدہ ہونیکے وطن اقامت بنایا تھا یا بعد طاعون ہونیکے اگر بعد شروع طاعون کے کیا تو اس قول سے معللیت حدیث پر استدلال صحیح ہے یا نہیں۔ اور اسقدر اضافہ کرتاہون کہ فقرہ حدیث فلا تدخلوا فیہ مطلق ہے تو مطلقاً دخول منع ہے یا جائز ہے اور جائز ہے تو کسی مجبوری کی وجہ سے یا بغیر مجبوری بھی مثلاً دوسرے موضع سے طاعونی مواضع مین جاکر مریض کو دیکھنا یا جمعہ پڑھنا یا تکفین یا عیادت کرنا وغیرہ جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو نکرنیوالا ملام و گنہگار ہوگا یا نہیں۔

الجواب عن السوال علی اصل الجواب ۱ جائز نہ ہوگا لوجود القرار ۲ کیونکہ نہی خاص ہے مقیمین کیساتھ کما ذکر فی الجواب السابق ۳ محمول سیر ہوگا کہ وطن اقامت نہ بنایا تھا جیساکہ غالباً لشکر مفازہ مین رہتا ہے ۴ یہ جزو سوال کا سمجھ مین نہین آیا بوجہ اجمال عبارت کے پھر یہ مبنی ہے وطن اقامۃ بنانے پر اور وہ خود ثابت نہین (الجواب عن الاضافۃ) ۵ مطلقاً منع نہین لان الضرورات مستثناۃ باطلاق الدلائل ۶ حاجت کیوقت جائز ہے گو وہ درجہ مجبوری تک نہ پہونچی ہو ۷ جائز ہے خواہ دوسرے دلائل سے واجب ہو یا نہ ہو اگر واجب بھی ہوگا تو ترک پر ملامت ہوگی والا فلا فقط ۲ رمضان سنہ ۱۳۲۷ھ

سوال۔ قبل ابتلائے مرض بطور حفظ ماتقدم تدبیر تداوی جائز ہے یا نہیں

الجواب۔ تداوی بالمباح قبل سے بھی جائز ہے۔ ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۰ھ

سوال۔ باصول ڈاکٹری طاعونی ٹیکہ اندازی جسکا عرق بقول بعض موش و خرگوش متاثرہ طاعون کا عصارہ کیمیاوی ہے اور بقول بعض لحم خنزیر کا عصارہ بھی اس مین ممزوج ہونا بیان کیا جاتا ہے باتی حال اجزائے نجسہ میتہ کا بذریعہ ٹیکہ جسم و خون مین بخلاف ارشاد لا شفاء فی الحرام دائر و سائر کرنا درست ہوسکتا ہے یا کیا۔

الجواب تیقن شفا مین بعض متاخرین نے تداوی بالحرام کی رخصت دی ہے۔ کذا فی الدر المختار ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۰ھ

سوال۔ دوسرے طاعونی مقام سے تخلیہ نقل مکان جو طبا ضروری خیال کیا گیا ہی جائز ہے یا نہیں۔

الجواب۔ انتقال بلد درست نہیں ایک ہی بلد مین محلہ یا دار کا نقل درست ہے۔ ۱۲ صفر سنہ ۱۳۳۰ھ

سوال - ایک فریق مسلمانون کا طاعون سے فرار کو مثل فرار عن الزحف خیال کرتا ہے جسکی تائید آیۂ قرآنی (قل لن ینفعکم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قلیلا) سے ہوتی ہے - دوسرا فریق فرمان نبوی (فر من المجذوم کما تفر من الاسد) کے احتجاج پر خلاف ارشاد دوسرا یا ارشاد (لا طیرۃ ولا عدوی) مرض طاعون کے تعدیہ و سرایت کا قائل ہوکر فرار کو اقرار پر اقدام سمجھتا ہے ان دونون مین کون صواب پر ہے فقط -

الجواب - نہی عن الفرار من الطاعون منصوص ہے - اور اجازت اُسکی فرار من المجذوم پر مقیس ہی اور یہ مقدم ہے قیاس پر لہذا قول نہی صواب ہے ۱۲ / صفر ۱۳۳۰ھ

سوال - تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ مرض قرون سابقہ بلکہ زمانۂ صحابہ رضی اللہ عنہم مین بھی ہوا کیا ہے آیا یہ روایت صحت کو پہونچی ہے کہ خلیفہ دوم جناب عمر رضی اللہ عنہ نے اُس لشکر اسلام کو جو بامارت حضرت ابو عبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہ معرکہ شام مین گیا تھا بمقام عمواس یہ مرض طاعون شایع ہونے کی اطلاع ہونے پر تخلیہ و تبدیل مقام کا فرمان صادر فرمایا تھا -

الجواب منقول تو ہے اور درجہ صحت کی تحقیق نہین لیکن اگر مان بھی لیا جاوے تب بھی فرار کے جواز کی دلیل نہین ہو سکتا کیونکہ علت نہی کی ضیاع حقوق مرضی و موتی ہے اور وہ انتقال بعض میں ہے اور یہان نقل کُل کی ہوئی لہذا اسپر قیاس نہین ہو سکتا - ۱۲ / صفر ۱۳۳۰ھ

سوال - اگر طاعونی مقام سے کوئی شخص فرار کرے اور اُس کا یہ عقیدہ ہو کہ اگر بھاگ جاؤنگا تو ضرور بچ جاؤن گا اور اگر نہ بھاگون گا تو ضرور مر جاؤنگا تو ایسے شخص کی طرف کفر کی نسبت کر سکتے ہین یا نہین

الجواب - نہین مگر سخت گنہگار ہے

سوال - اگر کوئی شخص طاعونی مقام سے بغیر عقیدہ مذکورہ[۵] بالا محض بخوف طاعون بلا لحاظ کسی دوسری ضرورت و عوارض کے بھاگ جائے تو وہ مرتکب کبیرہ کا ہے یا نہین اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اشعۃ اللمعات مین حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف کی شرح مین جو فرمایا ہے کہ (ازین حدیث معلوم میشود کہ گریختن از طاعون گناہ کبیرہ است چنانکہ فرار از زحف و اگر اعتقاد کند کہ اگر نگریزد البتہ می میرد و اگر بگریزد بسلامت می ماند آن خود کفرست) تو یہ حکم صحیح اور قابل تسلیم ہے یا نہین

---

۵ یعنی اس سوال سے قبل جو سوال ہے اُس مین جو عقیدہ مذکور ہے کہ اگر بھاگ جاؤن گا الخ ۱۲

الجواب - یہ مرتکب کبیرہ کا ہے اور شیخ کا حکم کبیرہ کا بلا تاویل صحیح ہے اور کفر کا حکم اس تاویل سے صحیح ہے کہ جب وہ خدا تعالیٰ کو اسکے خلاف پر قادر نہ سمجھے جیسا کہ اہل سائنس کا اصل مذہب ہے

سوال اگر کوئی شخص کسی مقام سے بوقت شدت طاعون کسی دوسرے شہر مین چلا جائے اور ظاہر کرے کہ مین بغرض تبدیل آب وہوا گیا تھا اور اس قسم کا نقل مکان جائز ہے تو ایسا شخص فرار من الطاعون کا مصداق ہے یا نہین اور اگر اس طرح کا نقل مکان جائز ہے تو فرار من الطاعون کی کونسی صورت ہوگی اور حدیث الفار من الطاعون کالفار من الزحف ونیز دیگر احادیث مشعر بر حرمت فرار کس پر محمول ہونگی۔ بینوا بالکتاب وتوجروا یوم الحساب

الجواب - جب علت ذہاب کی طاعون ہے تو یہ بھی فرار ہے - ۲۲ رجب سنہ ۱۳۳۰ھ

تقریر دافع اشکال متعلق نہی از دخول مقام طاعون

اس احقر سے ایک طبیب ماہر فن نے سوال کیا کہ جب حدیثون سے عدوی یعنی تعدیہ مرض کی نفی ثابت ہوتی ہے تو پھر مقام طاعون مین جانیکی ممانعت کی کیا وجہ البتہ اگر عدوی ثابت مانا جاوے تو وجہ اس نہی کی ظاہر ہے کہ مرض سے بچانیکے لئے ہے انتہی بخلاصتہ احقر نے اسکے جواب مین ایک تقریر عرض کی تھی چونکہ مجمع حاضرین کو جنمین اکثر اہل علم تھے اُس سے شفاء ہوئی اسلئے اُس کا ضبط اور اشاعت کرنا مستحسن معلوم ہوا وھو ھذہ

قُلت - اسکی تحقیق موقوف ہے اسپر کہ اول عدوی کے متعلق تحقیق کی جاوے کہ اُسکی کچھ اصل ہے یا نہین سو اس باب مین دو قسم کی حدیثین ہین اول وہ جن سے ظاہراً عدوی کی نفی ہوتی ہے جیسے حدیث لاعدوی اور دوسری وہ جنسے اُسکے وجود کا شبہ پڑتا ہے جیسے حدیث فر من المجذوم کما تفر من الاسد یعنی جذامی سے ایسا بھاگ جیسے شیر سے بھاگتا ہے اور بھی حدیثین اس مضمون کی آئی ہین چونکہ ظاہراً ان مین صورت تعارض کی معلوم ہوتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو ارشادون مین بوجہ آپکے صادق ومصدوق ہونیکے حقیقۃً تعارض ہو نہین سکتا لان المتعارضین یستلزم صدق احدھما کذب الآخر والکذب ینافی النبوۃ اسلئے ان حدیثون مین جمع کرنا ضرور ہوا پس جمع کے باب مین علماء نے دو مختلف مسلک اختیار کئے بعض نے لاعدوی کو اپنے ظاہر پر رکھکر

فر من المجذوم وغیرہ مین تاویل کی اور بعض نے فر من المجذوم کو ظاہر پر رکھکر لا عدوی کو ظاہر سے منصرف کیا چنانچہ اہل مسلک اول نے یہ کہا ہے کہ عدوی مطلقاً اور اصلاً منفی ہے اس کا کسی درجہ مین بھی وجود نہین اور جذامی سے بچنے کا جو امر فرمایا ہے نہ کہ احتمال عدوی سے بلکہ سد ذرائع کے طور پر اعتقاد عدوی سے حفاظت کرنیکے لئے یعنی اگر جذامی سے اختلاط کیا اور اتفاق سے ابتداءً اسکو بھی مستقل سبب سے جذام ہو گیا تو اس شخص کو یہ شبہہ ہو سکتا ہے کہ شاید جذام کا تعدیہ ہو گیا اور اس مین فساد اعتقاد ہے پس اُس سے دور ہی رہنا چاہئے تاکہ کسی حال مین تعدیہ کا احتمال پیدا نہ ہو اور اہل مسلک ثانی نے یہ کہا ہے کہ عدوی کی نفی سے مطلقاً نفی کرنا مقصود نہین کیونکہ اس کا مشاہدہ ہے گو اس مشاہدہ کا اہل مسلک اول یہ جواب دے سکتے ہین کہ مشاہدہ اگر ہے تو صرف اسقدر ہے کہ ایک مریض کے اختلاط کے بعد دوسرا شخص مریض ہو گیا مگر اس سے تسبب اول کا ثانی کیلئے اور ترتب ثانی کا اول پر کیسے ثابت ہوا اقتران فی الوجود دلیل تاثیر نہین ہو سکتی مگر اہل مسلک ثانی نے اسکو خلاف ظاہر سمجھ کر یہ کہا کہ مطلق عدوی کی نفی اس سے مقصود نہین بلکہ اُس عدوی کی نفی مقصود ہے جسکے قائل اہل جاہلیت تھے اور جسکے معتقدین سائنس اب بھی قائل ہین یعنی بعض امراض مین خاصیت طبعی لازمی ہے کہ ضرور متعدی ہوتے ہین تخلف کبھی ہوتا ہی نہین سو اسکی نفی فرمائی گئی ہے اور یہ معنی جسطرح نص سے منفی ہین اسیطرح مشاہدہ سے بھی منفی ہین چنانچہ مثلاً کسی مقام پر طاعون ہی پھیلتا ہے بعد ارتفاع کے جب دیکھا جاتا ہے تو اموات کی تعداد محفوظین کی تعداد سے بہت کم ہوتی ہے اگر عدوی ضروری ہوتا تو اس کا عکس ہوتا بلکہ کوئی بچتا ہی نہین غرض تعدیہ کے طبعی ولازمی ہونیکی نفی فرمائی گئی ہے اور اگر مثل دوسرے اسباب محتملہ کے اسکو بھی مفضی فی الجملہ ومؤثر فی وقت دون وقت مان لیا جاوے جیسے محققین اطباء جس جگہ افعال وخواص قویٰ طبعیہ واعضاء کے یا اغذیہ وادویہ کے بیان کرتے ہین وہان باذن خالقہا کی قید بھی لگا دیتے ہین اسطرح سے عدوی کے قائل ہونے مین کچھ حرج نہین اور فرار من المجذوم کی علت اسی درجہ کے احتمال عدوی کو قرار دیا ہے اور حدیث مین حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کا ایک سائل کے جواب مین (جسنے ایک اونٹ کے خارشتی ہونیکے بعد دوسرے اونٹون کے خارشتی ہو جانیکا اشکال پیش کیا تھا) یہ فرمایا کہ فمن اعدی الاول یعنی پہلے اونٹ کو کسنے بیماری لگا دی تھی اس مسلک کے مزاحم نہین کیونکہ ممکن ہے کہ مقصود اسی تعدیہ کی نفی ہو جسکا قائل وہ سائل تھا غرض عدوی کے

باب مین یہ تحقیق ہے جسپر جواب مقصود موقوف ہے اب اسکے بعد جواب اصل سوال کا واضح ہو جاویگا
یعنی نہی عن الدخول فی مکان الطاعون کی علت ان دونون مسلکون پر جُدا جُدا ہوگی پس اہل مسلک اول جو کہ
عدوی کو رأساً و اساساً منفی کہتے ہین یہ کہین گے کہ یہ نہی بوجہ احتمال عدوی کے نہین بلکہ اسلئے ہے
کہ شاید مقام طاعون مین جانیسے کسی مستقل سبب سے اسکو بھی طاعون ہو جاوے اور اسکو یا دوسرون کو
یہ وسوسہ ہو کہ دوسرون کا طاعون اسکو لگ گیا اور خواہ مخواہ اعتقاد خراب ہو اسلئے خود جانے ہی سے
جسمین احتمال تھا فساد اعتقاد کا منع فرمادیا اور اہل مسلک ثانی جو کہ مرتبہ سبب غیر لازم التاثیر مین عدوی
کو ثابت مانتے ہین یہ کہین گے کہ اسی واسطے جانے سے منع فرمادیا کہ شاید وہان کے طاعون کا اس مین
بھی اثر ہو جاوے گو دوسرا بھی احتمال ہے کہ یہ اثر نہو غرض بلا ضرورت خطرہ ہلاکت مین کیون پڑے
گو وہ یقینی نہ ہو مگر ہلاکت کے اسباب مثل تناول سم وغیرہ کا ارتکاب بھی تو قصداً بلا ضرورت نقلاً و عقلاً
ممنوع ہے گو اُس سے کبھی بچ بھی جاتا ہے البتہ جسکی مضرت اس سے بھی کم محتمل ہو جیسے معمولی بدپرہیزی
وہ داخل نہی نہ ہوگی اور اسپر اگر یہ شبہ ہو کہ جب عدوی اسباب مشکوکہ مین سے ہے تو نہی عن الدخول
تو موجہ ہو گیا لیکن نہی عن الخروج کیون ہے چاہئے کہ خروج جائز ہو کیونکہ خطرہ محتمل الضرر مین واقع ہونے
کے بعد اُس سے خارج ہو جانا عقلاً اور بدلائل نصوص نقلاً بھی جائز بلکہ اولیٰ ہے جیسے مرض کہ اسباب مشکوکہ
موت سے ہے اور تداوی سے غرض خروج عن المرض ہوتا ہے اور اجماعاً جائز ہے اسیطرح یہان بھی خروج
جائز ہونا چاہئے تھا تو جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ بیشک اس کا مقتضا فی نفسہ تو یہی تھا جیسا صاحب شبہ
نے کہا ہے لیکن عقل اور نقل نے ایک دوسرا قاعدہ بھی مقرر و مسلم رکھا ہے کہ جہان ایک شخص کے ضرر
مشکوک سے بچنے مین دوسرے شخص کا جسکا اسکے ذمہ حق اعانت ہو یقینی ضرر لازم آوے وہان اسکو
ضرر مشکوک سے بچنے کی اجازت نہیں مثلاً کسی گھر مین آگ لگ گئی اگر پڑوسی نہین بجھاتے تو یقیناً وہ
گھر جل جاویگا اور گھر والے کی جان و مال کا نقصان ہوگا اور اگر بجھاتے ہین تو درجہ شک مین احتمال ہے
کہ شاید اُس آگ کا صدمہ ان بجھانیوالوں کو بھی پہونچے مگر شک ہی شک ہے ممکن ہے کہ کچھ صدمہ
نہ پہونچے تو کیا ان پڑوسیون کو یہ اجازت ہوگی کہ کھڑے دیکھا کرین اور بجھانیکی کوشش نکرین
غرض قاعدہ سابقہ کہ خطرہ مشکوکہ سے خارج ہونا جائز ہے مقید ہوا اس قید کیساتھ کہ جب اس
خروج مین دوسرے کا ضرر یقینی نہ ہوا اور طاعون سے فرار کرنے مین دوسرے لوگ جو باقی رہجاتے

ہین اُن کا کسر قلب اور زیادہ توحش وضیاع ہے جو کہ مضار یقینیہ ہین اسلیئے اتقل المضرتین کے دفع کیلیئے اخف المضرتین کو گوارا کیا جاویگا اور خروج کو ناجائز کہا جاویگا اور یہ حکم کچہہ خروج ہی کیساتھ خاص نہین اگر کسی طور پر معلوم ہوجاوے کہ مقام طاعون مین سے کسی نہ جانیسے کسی کا یقینی ضرر ہے وہان بھی اُسکے ضرر یقینی کے دفع کیواسطے اسکے ضرر مشکوک پر جو کہ دخول مین تھا نظر نہ کیجاویگی مثلاً مقام طاعون مین کوئی عورت بیوہ ہوگئی اور اُس جگہ سب اُسکے مخالف ہین اور بضرورت عدت و نیز اسلیئے کہ اموال وامتعہ کا نقل وہان سے اُسکو متعذر ہے وہان اس کا قیام ضروری ہو اور دوسرے شہر میں اس عورت کا کوئی محرم ہے کہ اُسکے پاس رہنے سے وہ اُسکی جان و مال و آبرو کی حفاظت کرسکتا ہے تو اس صورت مین اسکے لیئے نہی عن الدخول نہ رہیگا اور اس ضرورت سے اُسکو اُس جگہ جانیکی اجازت بلکہ بشرط عدم حرج تاکید ہوگی اور کوئی شخص یہ شبہ نکرے کہ جیسے خروج مین دوسرون کا ضرر یقینی ہے اسیطرح عدم خروج مین اسکا ضرر یقینی ہے کہ ہلاک ہوجاویگا تو دونون ضرر برابر ہوئے اور حق نفس مقدم ہے حق غیر پر سو اس شبہ کی گنجائش اسلیئے نہین کہ گفتگو اس تقدیر پر ہو رہی ہے کہ عدوی یقینی نہین جو اوپر سمع ومشاہدہ سے ثابت ہوچکا ہے پس دونون مسلکون مین سے کسی مسلک کے جواب پر کوئی غبار نہین رہا - رہی یہ بات کہ ان دونون مسلکوں مین ارجح کون مسلک ہے سو اس مین اپنے مذاق واجتہاد کے موافق ہر شخص کو اختیار ہے جس مسلک کا چاہے قائل ہو اختلاف امتی رحمة ایسے ہی امور مین وارد ہے تو جس طرح احکام فرعیہ کا اختلاف رحمت ہے اسیطرح حکم متفق علیہ کے دلائل و علل کا اختلاف بھی رحمت ہے جسکو جو مسلک اقرب معلوم ہو اُسکو اختیار کرسکتا ہے اور ہر مسلک مین ایک خاص حکمت ہے چنانچہ جن پر تفویض کا غلبہ ہے اُنکے مناسب مسلک اول ہے اور جن پر اسباب کا غلبہ ہے اُنکے مناسب مسلک ثانی ہے یا غلو فی التفویض کا علاج مسلک ثانی ہے اور غلو فی الاسباب کا علاج مسلک اول ہے یہ تو ذوق و حکمت کے اعتبار سے ہے باقی اقرب الی التحقیق مجھکو مسلک ثانی معلوم ہوتا ہے -

ولکل وجھة ھو مولیھا واللہ اعلم بالصواب وعندہ ام الکتاب والیہ یرجع الحقائق فی کل باب - ۲۵ محرم سنہ ۱۳۲۹ھ

ف زاد المعاد مین نہی عن الدخول کی جو پانچ حکمتین بیان کی ہین اُن کا مرجع یہی دو مسلک ہین - ۱۲ منہ

ستائیسوین حکمۃ دفع تعارض در حدیث اعتاق ومذہب حنفی

سوال۔ جاء فی حدیث الترمذی ص۱۶۳ مطبوعہ اصح المطابع عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اعتق نصیبا لہ فی عبد فکان لہ من المال ما یبلغ ثمنہ فھو عتیق من مالہ والا فقد عتق منہ ما عتق ومذہب ابی حنیفۃ رح خلاف ذلک لانہ قال ان کان موسرا ضمن او استسعی الشریک العبد او اعتق وان کان معسرا لا یضمن لکن الشریک اما ان یستسعی او یعتق اس حدیث اور مذہب امام صاحب رح مین مطابقت فرما دیجئے۔

الجواب۔ یہ حدیث مجمل ہے اور امام صاحب کا مذہب اسی حدیث کی تفصیل اور ظاہر ہے کہ اجمال اور تفصیل مین معارضہ نہین ہوا کرتا کیونکہ اجمال مین نفی واثبات مسکوت عنہ ہوتے ہین تفصیل اسکے ساتھ ناطق ہوتی ہے اور ناطق وساکت معارض نہین ہوتے تقریر اُسکی یہ ہے کہ حدیث سے صورت اعتبار معتق مین تجزیہ اعتاق کا ثابت ہوتا ہے اور اس باب مین کل دو ہی مذہب ہین تجزیہ مطلقاً یا عدم تجزیہ مطلقاً اور لیسار و اعسار کا تجزیہ وعدم تجزیہ مین متفاوت ہونا باجماع مرکب باطل ہے پس جب صورت اعسار مین تجزیہ ثابت ہوگیا تو صورت یسار مین بھی ثابت ہوگیا اور تجزیہ کے لوازم مین سے ہے احتباس مالیت حصہ غیر معتقہ عند العبد اور اس احتباس کے لوازم مین سے ہے تضمین عبد اور قاعدہ الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ جب تجزیہ ثابت بالنص ہے تو تضمین عبد بھی بواسطہ ثابت بالنص ہے اور اطلاق دلیل سے قیاس مقتضی ہے اس اقتصار علی التضمین العبد کے عموم کو پس حدیث نے فھو عتیق من مالہ سے اس عام کی تخصیص کردی یعنی صورت لیسار معتق مین تضمین معتق بالکسر بھی جائز ہے جیسا کہ تضمین معتق بالفتح کی بھی جائز ہے اور صورت اعسار مین وہی حکم ہے تضمین عبد کا جو مقتضا ہے تجزی اعتاق کا اسلئے استسعی العبد کو تعبیر فرمایا گیا عتق منہ ما عتق سے اور اعتاق کا جواز دونون صورت مین چونکہ اظہر تھا اسلئے اُس سے کہین تعرض نہین فرمایا تحمل ضرر کا برضائے خود ظاہر الجواز ہے۔ فقط

۱۴ ربیع الاول ۱۳۲۵ھ

اٹھائیسوین حکمۃ حل بعض اشعار جامیؒ در شان یوسف علیہ السلام

حل اشعار حضرت مولانا جامی قدس سرہٗ۔ قال العارف الجامی فی وصف یوسف علی نبینا وعلیہ السلام

مقدس نورے از قید چہ وچون سر از جلباب چون آورد بیرون

چو آن بیچون درین چون کردہ آرام پئے روپوش کردہ یوسفش نام

(حل مفردات) چہ ترجمہ ماہو کہ موضوع است برائے سوال از جنس یا نوع مرکب وگاہے مستعمل باشد در سوال از مطلق حقیقت خواہ مرکب یا جزو مرکب باشد خواہ بسیط مجرد یا غیر مجرد باشد۔ چون ترجمہ کیف کہ مقولہ است از مقولات تسعہ عرض کہ قسمے است از ممکن وگاہی مستعمل باشد در مطلق صفت حادث باشد یا قدیم ممکن باشد یا واجب ولو بوجوب الذات جلباب چون باضافت مراد قیود ومشارکت وصف ستر قید را جلباب گفتند۔ آرام تجلی ونزول مقصود کہ منتہائے ارادہ باشد مجازًا اور آرام گفتہ کہ آرام بمعنے سکون منتہائے حرکت حسیہ وارادیہ می باشد۔ روپوش حجاب۔

مقدمات۔ مقدمہ اولیٰ۔ حق تعالیٰ کو بیچون اور ماہیت وکیفیت سے مطلق کہنے کے دو محل ہین اگر چون کو مقولہ کیف کیساتھ خاص کہا جاوے اور ماہیت کو جنس ونوع مرکب کیساتھ تب تو اس سے مطلق اور مقدس ہونا ظاہر ہے کیونکہ مقولہ کیف قسم ہے ممکن کی اور مقسم حق تعالیٰ پر صادق نہین تو قسم بھی صادق نہین ورنہ صدق قسم کا بدون مقسم کے لازم آویگا اور یہ محال ہے اور جنس ونوع دونون مین ترکیب لازم آتی ہے اور وہ مستلزم ہے حدوث کو اور حدوث باری تعالیٰ کا محال ہے۔ پس لامحالہ باری تعالیٰ اس کیف اور اس ماہیت سے منزہ ہو اور اگر چون سے مراد مطلق صفت لی جاوے اور چہ سے مراد مطلق حقیقت لیجاوے تو اُس وقت اِس حکم میں استعمال مجاز کا ہے کہ عام بول کر خاص مراد لیا یعنی صفات وحقیقت سے مراد ممکن کی صفات وحقیقت ہین پس اس معنے کے اعتبار سے بھی تنزیہ ظاہر ہے ورنہ خود ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے حقیقت اور صفت دونون ثابت ہین

مقدمہ ثانیہ۔ تجلی اور نزول معنی لغوی پر محمول نہین الفاظ اصطلاحیہ ہین مطلق ظہور کو کہتے ہین

مثلاً حروف مکتوبہ کو دیکھکر کاتب کا وجود استدلال سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنوع بدون صانع کے پایا نہین جاتا تو ضرور صانع موجود ہے اس معنے کے اعتبار سے حق تعالیٰ تمام موجودات مین متجلی ہین کہ ان سے اُن کے وجود اور صفات کمال پر دلالت ہوتی ہے اتنا فرق ہے کہ یہ ظہور اور تجلی اہل ظاہر کے نزدیک عقلی ہے اور اہل باطن کے نزدیک ذوقی ہے اور اسی تجلی ذوقی کے اعتبار سے گاہے تخصیص کردی جاتی ہے قلوب عارفین کیساتھ کہ اُنپر تجلی ہوتی ہے یعنی ظہور حق تعالیٰ کا اشیاء مین ان کے قلوب پر بوجہ خاص یعنی ذوقاً منکشف ہوتا ہے۔

مقدمہ ثالثہ محال تجلی یعنی اشیاء کو مظاہر اور حجب بھی اصطلاح مین کہتے ہین۔ مظاہر تو اس اعتبار سے کہ اگر یہ واسطہ نہوتا تو انکشاف وجود واجب کی عند المکلف کوئی صورت نہ تھی تو اشیاء آلۂ ظہور ہوئین اور حجب اس اعتبار سے کہ اکثر اہل غفلت ان وسائط ہی کو دیکھتے ہین۔ اور ان سے استدلال وجود صانع پر نہین کرتے تو ان وسائط کی طرف ایسا التفات مانع ہوگیا التفات الی الصانع سے اس اعتبار سے یہ اشیاء آلۂ اختفاء ہوگئین پس صدق مفہومین متضادین کا اعتبارین مختلفین سے موجب اشکال نرہا۔

مقدمہ رابعہ کبھی کسی نکتۂ شاعری یا تحقیقی کی وجہ سے مطلق اثر کو گو وہ مقصود نہو غایت یعنی اثر مقصود ٹھیرا دیتے ہین۔

مقدمہ خامسہ چونکہ انسان بہ نسبت اور مخلوق کے عجائب وغرائب کا زیادہ جامع ہے اس کی دلالت بھی صفات کمال الٰہی پر زیادہ ہوگی اسلئے انسان کو مظہر اتم و منتہائے تجلیات وغیرہ کہتے ہین

مقدمہ سادسہ۔ صوفیہ رحمہم کہتے ہین کہ سبب ظہور ذات وصفات حق تعالیٰ کا اُن کی صفت جمال ہے یعنی جمال مقتضی ظہور کو ہوتا ہے اور ذات وصفات سب جمیل ہین اسلئے مقتضی ظہور کو ہوئین اور یہ اقتضاء بمعنے اضطرار نہین بلکہ اداء حق حکمت ہے

مقدمہ سابعہ۔ مخلوقات مین اجمل انسان ہے لقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم الآیۃ۔ ولقولہ تعالیٰ وصورکم فاحسن صورکم الآیۃ اور انسانون مین ظاہری جمال کے

اعتبار سے اجمل حضرت یوسف علیہ السلام ہین لقولہ علیہ السلام وقد اعطی شطر الحسن الحدیث۔

تقریر شرح

جب یہ سب امور ذہن نشین ہو گئے اب مطلب اشعار کا ظاہر ہے۔ یوسف علیہ السلام کے حُسن کا بیان ہے کہ یون سمجھو کہ نور حق جو کہ بالمعنیین المذکورین فی المقدمۃ الاولیٰ قید ماہیت وکیفیت سے منزہ ہے وہ قید چون یعنی حجاب مخلوق سے یا بعنوان دیگر مظہر مخلوق سے کما ذکر کلاهما فی المقدمۃ الثالثۃ ظاہر ہوا اور ان دو عنوانون مین سے پہلے شعر مین آورد بیرون مین عنوان مظہریت کی طرف اور دوسرے شعر مین لفظ روپوش مین عنوان حجاب کی طرف اشارہ ہے اور جب اُس مطلق نے اس مقید مین بالمعنے المذکور فی المقدمۃ الثانیہ نزول فرمایا جسکو یا باعتبار مطلق نزول مقصود کے آرام سے تعبیر کیا گیا یا خاص منتہائے نزول کے اعتبار سے آرام کہا گیا۔ کیونکہ یہان مظہر خاص انسان ہے کما ذکر فی المقدمۃ الخامسۃ تو اُس مقید کا نام روپوشی کیوا اسطے یوسف رکھدیا اور اس روپوشی کا ہر چند کہ مقصود ہونیکا دعویٰ نہ کیا جاوے لیکن چونکہ اُس نزول پر یہ مرتب ہوئی ہے مجازاً اسکو لفظ پے سے غایت قرار دیدیا کما ذکر فی المقدمۃ الرابعۃ اور یہان نکتۂ شاید یہ ہو کہ اس روپوشی سے ابتلاء وامتحان خلق منظور تھا کہ دیکھین کون محو تماشائے یوسف ہو کر جمیل حقیقی کو بھولتا ہے اور کون انکو دیکھکر بزبان حال یہ کہتا ہے ؎

حُسن خویش از روئے خوبان آشکارا کردۂ
پس بچشم عاشقان خود را تماشا کردۂ

ع چہ باشد آن نگار خود کہ بندد این نگار ہا۔ اور ہر چند کہ یہ تجلی اور یہ احتجاب ہر مخلوق مین حاصل ہے لیکن چونکہ یوسف علیہ السلام صفت جمال مین اور مخلوق سے اکمل ہین کما ذکر فی المقدمۃ السابعۃ تو آپ خاص اُس صفت کے زیادہ تجلی گاہ ہوئے جو کہ بمقدمہ سادسہ اصل منشا ظہور وتکوین کا ہے اسلئے اس تجلی واحتجاب خاص مین خاص اعتبار سے آپ کو ترجیح ہوئی۔ لہذا اس شعر مین تخصیص کر لی گئی۔ واللہ اعلم

۲۰ جمادی الاخری ۱۳۲۲ھ

انتیسوین حکمة وجہ اختلاف در سماع و سببیت سماع وفات بعض را

سوال - ایک امر قابل گذارش ہے - اس کا جواب مرحمت فرمایا جاوے - حضور اور مولانا احمد حسن صاحب مرحوم اور مولوی شاہ محمد حسین صاحب الہ آبادی حضرت حاجی صاحب قبلہ علیہ الرحمۃ والغفران کے مریدین باوصف اتحاد بیعت حالت علیحدہ علیحدہ نظر آئی حضور کو سماع سے نفرت اور مولانا احمد حسن صاحب کو نہ اقبال اور نہ انکار اور مولانا محمد حسین صاحب مرحوم کو بغیر سماع چین نہ تھا اسمین کیا اسرار تھا اور غالباً وجہ انتقال جناب مولانا محمد حسین صاحب مرحوم حضور نے بھی سماعت فرمائی ہوگی اس واقعہ سے مجوزان سماع کیواسطے ایک بہت بڑا موقع اُس کے جواز کا ملگیا اگر براہِ کرم تحریر فرمایا جاوے کہ ایسا کون قوی سبب ہوا کہ عین حالت سماع مین مولانا صاحب ممدوح و مغفور نے رحلت فرمائی تو باعث تسکین خاطر خاکسار متصور ہو -

الجواب - کسی دلیل عقلی یا نقلی سے ثابت نہین کہ کسی حالت پر موت آجانا اُس حالت کے محمود ہونے کی علامت ہی - بعض لوگون کو عین معصیت مین موت آگئی - چنانچہ پانچ چھ سال ہوئے کہ سہارنپور مین ایک بوڑہا آدمی ایک بازاری عورت سے عین مشغولی کی حالت مین مرگیا تھا اور شدت لذت سے اُس کی روح فنا ہوگئی تھی - اسی طرح سکر شدید کہ منجملہ سمیات ہے قاتل ہے تو اگر کوئی شخص جو غنا و مزامیر کو بدلیل شرعی معصیت کہتا ہے جواب مین بطور احتمال یہ کہے کہ ممکن ہے کہ اس معصیت مین اُسوقت لذت ایسی شدید ہوئی ہو یا سکر ایسا قوی ہوا ہو کہ اُس سے روح فنا ہوگئی ہو یا تو اسوجہ سے کہ روح فی نفسہ ضعیف تھی جسکا سبب ممکن ہے کہ کوئی بیماری ہو جیسا کہ محل کلام مین اختلاج قلب کا مرض پہلے سے عارض تھا یا یہ کہ سکر و لذت اُس سے بھی زیادہ قوی ہو کہ اُسکی قوت کے اعتبار سے روح قوی بھی ضعیف ہو گئی کیونکہ قوت و ضعف اُمور اضافیہ سے ہین تو استدلال کرنیوالے کے پاس اس احتمال کا کیا جواب ہی اس سے کوئی بزرگوار یہ نہ سمجھین کہ یہ احقر مولانا مرحوم کی نسبت ایسا خیال رکھتا ہے حاشا وکلا یہ صرف جواب ہے اہل غلو کا جو ادلہ شرعیہ کے معارضہ مین واقعہ محتملہ سے استدلال کرتے ہین

باقی خود احقر کا مشرب اولاً کسب کے ساتھ حتی الامکان حُسن ظن رکھتا ہے خصوصاً ایک
عالم اور صاحب سلسلہ کیساتھ پھر خاصکر بعد وفات کے اسلئے میرے نزدیک اس واقعہ کی توجیہ
بظن غالب یہ ہے (اور حقیقت حال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے) کہ مختلفین فی حکم السماع مین سے
مولانا مرحوم کا مذاق یہ تھا کہ سماع فی نفسہ اہل کیلئے جائز ہے اور آلات مین حرمت لغیرہ ہے
اور وہ غیر قوت شہوۃ بہیمیہ ہے اور اپنے کو اس قوت کا مغلوب نپاتے تھے اسلئے تو جائز
سمجھتے تھے اور اس جائز کو وجدان مسئلہ وحدت وجودی نے جس کا سبب واللہ اعلم کثرت
مطالعہ استماع اقوال موحدین سے شدت تخیل تھا راجح کردیا تھا کیونکہ سماع کیوقت بوجہ
یکسوئی کے اس وجدان مین ایک خاص قوت ولذت ہوجاتی ہے یہ سبب ہو گیا تھا اس عمل
مین منہمک ہونیکا۔ جب ایک مجمع مین کہ وہان سب مولانا مرحوم کیساتھ حُسن ظن رکھتے تھے
جو سبب اعظم ہے اجتماع خاطر وانبساط کا اور کوئی سبب انقباض وانتشار کا وہان نہ تھا وہ
مضمون نظم مین پڑھا گیا۔ مضمون حسب مذاق۔ نظم دلکش۔ کلام ایک صاحب حال کا پھر معتقد فیہ
کا قوال خوش آواز۔ یہ خصوصیات تو فاعل کی جانب مین کچھ اختلاج کے دورون سے قلب مین
ضعف کچھ تقلیل طعام سے روح مین لطافت یہ خصوصیات منفعل کی جانب مین نغمات
والحان سے کچھ ایسا سمان بندھا کہ بیخود ہو گئے اور اُس بیخودی مین اُس مضمون سے منظہر
برنگ ظاہر یا یون کہئے کہ ظاہر برنگ مظہر وجداناً متخیل ہوا اور اُس تخیل کے جزم اور جانب
مقابل کی طرف اصلاً التفات نہونے نے شوق من المشاہدہ یا شوق الی المشاہدہ کو ایسا
غالب اور قوی کردیا کہ دفعتہً روح نے تن کو چھوڑ دیا۔ سو اس تقریر پر اس واقعہ مین کئی جزو
مختلف فیہ ہین۔ مثلاً سماع کے باب مین تحقیق مذکور کا صحیح ہونا یا نہونا۔ دوسرے
وحدۃ الوجود کے یہ معنے ہونا یا نہ ہونا یا خود وحدۃ الوجود کا مطابق واقع کے ہونا یا نہ ہونا اور ایک
جزو بلا اختلاف قابل نظر ہے کہ خواص کا فعل گو وہ کسی وجہ سے اُنکے لئے مباح ہو اگر عوام کے
لئے موجب مفسدہ ہوجاوے تو خواص کے لئے بھی واجب الترک ہو جاتا ہے لیکن احقر اجزاء
مختلف فیہا مین خود اختلاف کو اور جزو غیر مختلف فیہ مین عدم تعمق یا عدم اطلاع وعدم التفات
الی المفاسد کو موجب عذر سمجھتا ہے۔ بہر حال صاحب حال سے اگر کوئی امر موہم خلاف صادر ہو

تو نتہائے حسن ظن یہ ہے کہ خود اُس کے فعل مین تاویل مناسب کرکے اُسکو قواعد شرعیہ کے تابع بنادے نہ یہ کہ شریعت مین تبدیل کرکے شریعت کو اُسکے تابع بنادے۔ یہ جواب ہے سوال ثانی کا اور اسی تقریر مین جو ایک قول یہ ہے (مختلفین فی حکم السماع مین الی قولہ منہمک ہوتا) اور دوسرا قول یہ ہے (ایک جز و بلا اختلاف الی قولہ واجب الترک ہوجاتا ہے) ان قولون سے سوال اول کا جواب بھی نکل آیا کہ جو شخص مانع اور خود ممتنع ہے وہ یا تو آلات کو فی نفسہ محرم سمجھتا ہے یا اپنے کو قوت بہیمیہ کا مغلوب پاتا ہے یا اپنے فعل کو موجب مفسدہ عوام کھتا ہے اور جو شخص نہ انکار کرتا ہے نہ اہتمام کرتا ہے وہ ان اُمور کو جائز اور اپنے کو قوت بہیمیہ پر غالب سمجھتا ہوگا اور مفاسد عوام کی طرف ملتفت یا اُن پر مطلع نہ ہوگا یہ وجہ عدم انکار کی ہے اور وجدان مرجح مثل تخیل وحدۃ الوجود و نحو ذلک اُسپر غالب نہ ہوگا یہ وجہ عدم اہتمام کی ہے اور انہماک کی وجہ اُن اقوال مین مصرحاً مذکور ہے۔ رہا یہ شبہ کہ ایک پیر کے مرید ہوکر عمل مختلف کیون ہے سو ایسے اُمور نہ مریدی کے ارکان ہین نہ شرائط یا لوازم تاکہ اتحاد سلسلہ کے ہوتے ہوئے اُن مین اختلاف ہونا موجب شبہ ہو یہ اپنا اپنا مذاق اور تحقیق اور نظر ہے جسمین خود پیر اور مرید کا باہم گر مختلف ہونا بھی محل استعجاب نہین۔ فقط واللہ اعلم

۲۳ رجب سنہ ۱۳۲۲ھ

سوال۔ گذارش خدمت ہے کہ لفظ خود بخود آزاد سے اپنی طرف اشارہ کرنیسے کیا مطلب ہے اور یہ مضمون عارفین کے نزدیک کیا نہایت سخت ہے کہ بوجہ خوف وصال ہوا یا کیا مراد ہے خادم کا جی چاہتا ہے کہ اس غزل کی تفسیر موافق مذاق اہل حال آنحضور تحریر فرمادین نہایت اشتیاق ہے۔

غزل

آستین بر رو کشیدی ہمچو مکار آمدی	باخودی خود در تماشا سوی بازار آمدی
در بہاران گل شدی در صحن گلزار آمدی	بعد ازان بلبل شدی با نالۂ زار آمدی
شور منصور از کجا و دار منصور از کجا	خود زدی بانگ انا الحق بر سر دار آمدی
گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقاء	خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی

اس سے زیادہ خادم کو یاد نہین شاید اور بھی اشعار ہون (ضمیمہ سوال) مولانا شاہ محمد حسین خان بہادر صاحب الہ آبادی علیہ الرحمتہ نے ۸ر رجب ۱۳۲۲ھ مطابق ۱۹ر ستمبر ۱۹۰۴ء بمقام اجمیر شریف ساڑے نو بجے صبح کو انتقال فرمایا نواب سرور جنگ کی مکان پر جو احاطہ درگاہ شریف میں واقع ہی سماع کا جلسہ تھا مولانا صاحب قدس سرہٗ وہان تشریف لیگئے آستانۂ مبارک کے قوالون نے حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ غزل شروع کی شعر آستین بر رو کشیدی ہمچو مکار آمدی + باخودی خود در تماشا سوئے بازار آمدی - مولانا صاحب نے حسب عادت ہر مصرعہ کی تفسیر زبانی شروع کی جب قوالون نے مقطع کا شعر یعنی گفت قدوسی فقیری در فنا و در بقاء + خود بخود آزاد بودی خود گرفتار آمدی + گانا شروع کیا تو مولانا صاحب نے تفسیر اس شعر کی کی اور دو بار الفاظ خود بخود آزاد کو فرمایا اور اپنی طرف اشارہ کر کے سجدہ مین چلے گئے اور چشم زدن مین روح اقدس قید تن سے آزاد ہو گئی - آٹھ بجے شب کو حضرت خواجہ غریب نواز رحمۃ اللہ علیہ کے پائین مین مدفون ہوئے -

الجواب - آپنے اس واقعہ کے متعلق تین سوال کئے ہین اول اشارہ سے کیا مطلب ہے دوسرے وجہ وفات کی تحقیق تیسرے ان اشعار کی تفسیر - سو وجہ وفات کا سوال ایک اور صاحب نے بھی کیا ہے اُس جواب کا خلاصہ دوسرے پرچہ پر لکھے دیتا ہون تفسیر سے پہلے ایک تمہید سمجھہ لیجئے وجہ اشارہ کا سمجھنا بھی اُسی پر موقوف ہی وہ یہ کہ ممکن من حیث الامکان کسی وصف وجودی کو یا کسی جمال و کمال کو بذاتہ مقتضی نہین ورنہ وہ واجب ہو جاویگا - (مف) پھر جب ان اوصاف کے ساتھ موصوف ہوگا اُس مین کسی علت و واسطہ کی ضرورت ہو گی جو مرجح اتصاف کا ہو اور وہ واسطہ ذات حق مع الصفات والافعال ہے - اب رہا یہ امر کہ اس توسط کی کیا کیفیت ہی اور آیا وہ واسطہ فی العروض ہے یا فی الثبوت یا فی الاثبات اسکی تحقیق از بس طویل ہے اور کلید مثنوی مین بقدر ضرورت مذکور بھی ہے بہر حال اس مین اہل ذوق کے اقوال مختلف ہین لیکن اتنا امر مشترک التسلیم ہے کہ ممکن کو واجب تعالیٰ کی ذات و صفات و افعال کے ساتھ ایک خاص تعلق اور نسبت ہے اور ممکن کے تطورات وجود اُس انتساب کی بدولت ہین پس کمال و جمال کے ساتھ موصوف بالذات والحقیقۃ ذات حق ہے اور ممکنات اُسکے مفتقر اور مستعیر پس بعض اوقات کثرت مراقبات یا قوۃ تخیل یا ذوق وجدانی یا غلبۂ فنا و سکر سے یہ

اوصاف وکمالات وتطورات تو ملاحظہ مین رہتے ہین لیکن ممکن پر من حیث الخلو اور واجب پر من حیث الاتصاف نظر پڑتی ہے اُسوقت اُن اوصاف کو قالاً وحالاً ذات حق کی طرف نسبت کرنے لگتاہے جیسے کوئی شخص مستعیر کو ملاحظہ مین رکھکر پھر اُسکے غیر مالک ہونے پر اور معیر کے مالک ہونے پر نظر کرے تو بالاضطرار کہیگا اُسکو کان ید المستعیر ھی ید المعیر چنانچہ اسی بناء پر فقہاء کے کلام مین یہ اطلاق وارد ہے اور اسکو توحید افعالی وصفاتی کہتے ہین اور جب اسحالت کا زیادہ غلبہ ہوتا ہے تو ممکن کا اضمحلال اسدرجہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس قابل بھی نہین معلوم ہوتا کہ اُسکی ذات کو اُسپر محمول کیاجاوے کیونکہ یہ حمل ایجابی بھی ایک گونہ ثبوت موضوع کو چاہتا ہے اور ممکن کیلیے حقیقۃً ثبوت نہین اسلیے جسطرح افعال ممکن کو افعال حق اور صفات ممکن کو صفات حق کہدیا تھا اسیطرح ذات ممکن کو ذات حق کہدیتا ہے اور ان سب کو اُسی ایک ذات کے ظہورات سمجھتا ہے بلا اتحاد وبلا حلول جیسا تصریحاً مولانا نے کہا ہے ؎

اتصالے بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

اس حمل کے حکم کو توحید ذاتی کہتے ہین اور منصور علیہ الرحمۃ کے قول کا منشا یہی تھا اور ہمہ اوست کی ایک تفسیر یہ بھی ہے ان اشعار مین توحید کے ان ہی مراتب کو بیان کیا ہی اب اُن کی تفسیر مین کوئی خفا نہین رہا اور بعض اوقات خلو ممکن اور اتصاف پر نظر پڑنیکے ساتھ اوصاف وافعال وذوات ممکن ملاحظہ مین نہین رہتے اُسوقت ان سب موصوفات اور اوصاف کو معدوم سمجھتا ہے اور ان امور کی نسبت ذات حق کی طرف نہین کرتا بلکہ ان سب پر عدم کا حکم کرتا ہے جیسا نظامی رحمۃ اللہ علیہ کے قول مین ہے ؎ ہمہ نیستند انچہ ہستی توئی - اور ہمہ اوست کی ایک تفسیر یہ بھی ہے جسکو مین نے کلید مثنوی کے دیباچہ مین لکھا ہے اور کبھی اوصاف ممکن کے ساتھ اتصاف ممکن پر بھی نظر ہوتی ہے اور ساتھ ہی افتقار کو بھی دیکھتا ہے تو ہمہ از وست کہتا ہے اور یہ حالت صحو کی اور مدرک بالعقل ہے اب رہگئی وجہ اشارہ کی سو چونکہ یہ نسبت دوسرے ممکنات کے انسان اجمع للکمالات ہی اور اسی بناء پر اُسکو مرتبہ جامعہ اور مظہر اتم کہا گیا ہے اسلیے انتساب مذکور مین یہ اوروں سے زیادہ احق ہے سو میرا ظن غالب یہ ہے کہ مولانا نے اس حالت کے غلبہ مین اسس

دلالت وضعیہ غیر لفظیہ بودی کے مخاطب کو مشار الیہ بتایا - ولعل معنی السجدۃ ما قالہ المنصور - لما سئل ان کنت انت الحق فلمن تصلی فقال یصلی باطنی لظاہری مگر یہ سب ظن وتخمین ہے اور حقائق امور پر عالم الاسرار مطلع ہین محض آپ کی خاطر سے لکھدیا ہے اگر غلطی ہوگئی ہو اللہ تعالی معاف فرمادین والسلام - ۲۴ رجب ۱۳۲۲ھ

تیسوین حکمۃ دفع شبہات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب وخلفاء الیشان

سوال - بخدمت ذو المجد والکرم مولانا ومقتدانا مولوی اشرف علی صاحب مدفیضہم پس از سلام نون معروض آنکہ اگرچہ مین ایک شخص اجنبی ہون لیکن بعض اعتبارات سے اپنے آپ کو زمرۂ خدام مین تصور کرتا ہون اور اس بنا دپر بے تکلفانہ ایک تکلیف خاص دینے کی جرأت کرتا ہون اور وہ یہ ہے کہ مجھکو حضرت حاجی امداد اللہ صاحب مہاجر مکی قدس اللہ سرہ العزیز کیساتھ بعض وجوہات سے ہمیشہ ایک عقیدہ قلبی ہے اور جو حضرات حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیساتھ واسطہ ارادت رکھنے والے ہین اُن کے ساتھ بھی دلی اخلاص ہے اور بالخصوص حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مدظلہم العالی کیساتھ جنکے محامد خود حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی بعض تالیفات مین بالتخصیص ارقام فرمائے ہین اور اپنے معتقدین کو اُنکی جانب رجوع دلانیکی ہدایت فرمائی ہے ایک خاص ارادت ہے بعض اوقات بعض مخالفین اور مبتدعین کے بعض اعتراضات اور شبہات کی وجہ سے جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت مولانا سلمہ اللہ تعالی کے بعض معمولات اور معتقدات کے مختلف فیہ ہونیکے بارہ مین کئے جاتے ہین اور جنکا جواب معقول اپنے آپ سے بن نہین پڑتا طبیعت کو ایک خلجان پیدا ہوجاتا ہے اسلئے مین یہ چاہتا ہون کہ اُن شبہات کا دفعیہ مخالفین کے جواب اور نیز اپنی تشفی قلب کے واسطے آپکے ذریعہ سے کرون کیونکہ اول تو مخالفین کو ایسے شبہات پیدا کرنیکے لئے جو زیادہ جرأت اور قوت ہوگئی ہے وہ رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی اشاعت ہے اور یہ رسالہ آپ ہی کا شائع کیا ہوا ہے - اگرچہ آپنے اسکے ساتھ ایک مضمون بطور ضمیمہ کے بھی اضافہ فرمایا ہے جو صرف ہم جیسے معتقدین کیلئے فی الجملہ باعث طمانیت ہوسکتا ہے لیکن تاہم وہ مضمون اس اصلی تحریر کے مطلب پر کوئی کافی

دوامی اثر پیدا نہین کرسکتا۔ اور مخالفین اسکو نظر تام سے دیکھتے اور قابل قبول قرار نہین دیتے بلکہ اس تقریظ کے مضمون سے جو رسالہ درمنظم مؤلفہ شاہ عبدالحق صاحب مہاجر مکی پر جو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ارقام فرمائی ہے اس اصلی مضمون رسالہ فیصلہ کی تائید ہوتی ہے دوسرے یہ کہ جناب کی تحریرات جسقدر اس وقت تک میرے مطالعہ سے گذری ہین انکو تعصب و تشدد و نفسانیت سے مبرا اور انصاف اور حقانیت اور معقولیت سے مملو پایا جو مخالف کو موافق اور حق ناشناس کو حق پسند بنانیکا ایک اعلیٰ ذریعہ ہے۔ تیسرے یہ کہ غالباً آپکو اُن فتاوی کا حال بھی معلوم ہوگا جو اہل ہند نے کسی کسی مسئلہ مختلف فیہ کی نسبت مکہ معظمہ سے طلب کئے تھے اور اسکا جواب بعض مخالفین کے حسب منشا ملا اور جن پر مخالفین حضرت حاجی صاحب کی مہر اور دستخط ہونا بھی بیان کرتے ہین چوتھے یہ کہ جہانتک مجھکو تحقیق ہوا ہے آپ اسی کار خیر کے متعلق عرائض کے جواب دینے اور اپنے اوقات عزیز کے صرف کرنے مین بخیال اصلاح حال و قال مؤمنین و حقوق المسلمین دریغ بھی نہین فرماتے ہین لہٰذا وہ شبہات ذیل مین گذارش کرکے امیدوار ہون کہ بمقتضائے شفقت و ہمدردی اسلامی تفصیلی جواب ان کا مرحمت ہو تاکہ آئندہ کیلئے اس قسم کے خلجان سے جو وسواس شیطانی کہے جانیکے لائق ہین طبیعت محفوظ رہے اور مخالفین کو جواب معقول دیکر ساکت کرنیکا موقع ملے۔

شبہ اوّل یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے بعض معتقدات و معمولات جو انکے رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ سے یا تقریظ مندرج رسالہ درمنظم سے یا بعض دیگر فتوے ہم مضمون رسالہ مذکور پر دستخط اور مہر ہونے سے یا اُن معتقدات اور معمولات کی نسبت بعض اشخاص معتمد کی چشم دید اور گوش زد احوال و اقوال بیان کرنے سے ثابت ہوتے ہین آیا واقعی تھے یا یہ اقوال و افعال بخلاف اپنے ذاتی عقیدہ کے کسی مصلحۃ پر مبنی تھے و برعایت شریف و اہالیان مکہ معظمہ وغیرہ حضرت سے سرزد ہوتے تھے اگر بخلاف عقیدہ واقعی کے تھے تو یہ صورۃ تقیہ کی اور شعار روافض ہے جو حضرت کے کمالات ظاہری و باطنی کے بالکل منافی ہے اور اگر موافق عقیدہ واقعی تھے تو اُن حضرات کے جو حضرت سے واسطہ ارادت اور خلافت رکھتے ہین اُن معتقدات اور معمولات کو بدعۃ اور ضلالت کہنے کا حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے

اوپر کیا اثر ہوا اور اُن حضرات کے حق مین کیا نتیجہ پیدا ہوا

دوسرا شبہ یہ ہے کہ آیا مرید اور خلیفہ کو من کل الوجوہ اتباع شیخ کی ضرورۃ ہے یا نہین اور اگر نہین ہے اور صرف اوراد و اشغال متعلقہ طریقت مین اتباع کافی ہے اور دیگر مسائل شرعیہ مین اپنے علم اور اجتہاد سے کام لینے کا مجاز حاصل ہے تو اس صورت مین احکام شرعیہ مین شیخ کے عمل کا اختلاف سے مرید کے قلب مین عظمت شیخ جیسا کہ چاہئے تاہم نہین رہ سکتی بلکہ جب شیخ کے عقائد اور اعمال بزعم مرید خلاف شرع اور سنت ہونگے تو شیخ کیساتھ ارادت بھی کسیطرح باقی نہین رہ سکتی اور ایسی حالت مین خود شیخ لائق مشیخت متصور نہین ہو سکتا اسلئے کہ جب شیخ کو قطع نظر علم ظاہری کے اپنے کشف باطنی اور نور عرفان سے بالخصوص ایسے مسائل مین جو ان کے اور ان کے مریدون کے فیمابین مابہ الاختلاف ہون حق و باطل اباحت و ضلالت مین تمیز نہ ہو سکے تو وہ بھی ترقی مدارج وطے منازل الی اللہ کا ذریعہ کیونکر بن سکتا ہے یا کیونکر بنایا جا سکتا ہے اور وہ کامل مکمل کیونکر متصور ہو سکتا ہے اور اگر یہ کہا جاوے کہ ایسے مسائل فرعیہ کا اختلاف قدیمی بات ہے اور اس سے معاملات طریقہ مین کچھ حرج متصور نہین ہے تو اول تو یہ اختلاف ایسا ادنی درجہ کا نہین ہے دوسرے اسکے تسلیم کرنے مین طالبان حق کو کسی عالم و کامل متبع سنت شیخ کی تلاش کرنیکی جو ایک ضروری بات قرار دی گئی ہے ضرورت باقی نہین رہتی بلکہ ہر صوفی مشرب ان اشغال معینہ و معمولات کی تعلیم اور بذریعہ بیعت داخل سلسلہ کرنے کیلئے کافی ہو سکتا ہے اور اگر مرید اور خلیفہ کو اتباع کامل کی ضرورت ہے اور مرشد کیساتھ ہم خیال و ہم عقیدہ و ہم عمل ہونا ضروری ہے تو بوجہ اختلاف مسائل معلومہ متذکرہ شبہ اول ان حضرات کے اندر اُن کا فقدان ظاہر ہے پس ایسی حالت مین ان حضرات کی خلافت خلافت راشدہ کیونکر تسلیم ہو اور اگر نہ تسلیم ہو تو حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہ فرمان جو بالتخصیص حضرت مولانا رشید احمد صاحب کے حق مین نافذ ہوئے ہین کیا معنے رکھتے ہین اور کس بنا پر ہین اور اگر ہر دو حضرات کی معتقدات اور معمولات یکسان قرار دیجائین تو تطبیق کس طریقہ سے کی جاوے اور قطع نظر دیگر مضامین کے حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کیلئے ایک شرح پر از تاویلات کثیرہ مطلوب ہو گی۔ **تیسرا شبہ** یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب کے خلفاء مین باعتبار اختلاف

بعض معتقدات و معمولات معلومہ کے دو فریق ہین اور ہر فریق علماء کا ہے جن مین ایک فریق
مولوی احمد حسن صاحب کانپوری اور شاہ عبد الحق صاحب مہاجر مکی۔ مولوی عبد السمیع صاحب میرٹھی
وغیرہ کا ہے جنکے معتقدات و معمولات مثل حضرت حاجی صاحب و دیگر متقدمین صوفیہ کرام پیشوایان
سلسلہ چشتیہ صابریہ قدوسیہ کے ہین۔ اور دوسرا فریق مولوی رشید احمد صاحب و مولوی
اشرف علی صاحب و مولوی محمد قاسم صاحب مرحوم وغیرہ کا ہے جو ان معتقدات و معمولات کو بدعت
وضلالت بلکہ اس سے بھی زیادہ بدتر کہتے ہین کہ نوبت بشرک و کفر پہنچاتے ہین پس ان ہر دو فریق
مین سے خلافت راشدہ کس فریق کی متصور ہوسکتی ہے اور حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا
ایسے دو مختلف العقیدہ والعمل اشخاص کو خلافت عطا فرمانا کیسا عمل ہے پس یہ ہین وہ اعتراضات و شبہات
جنکے جوابات معقول دینے مین اور مخالفین نامعقول کو معقول کر دینے مین مجھہ جیسے بعض کم علم محبان
خانوادہ امدادیہ کو دشواری ہوتی ہے پس اگر والاجناب توجہ فرماوین اور ان امور کا جواب مفصل تحریر
فرماوین تو قطع نظر اسکے کہ مخالفین کے جواب دینے مین سہولت ہو جاوے۔ بمصداق لیطمئن قلبی کے
موافقین کے انشراح خاطر کیلئے بھی بے غایت بکار آمد اور مفید ہو۔ زیادہ بجز نیاز کیا عرض کیا جاوے
فقط والسلام۔

الجواب۔ مکرمی السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ بعض امور فی نفسہ مباح و جائز ہوتے ہین مگر
مفاسد عارضہ سے قبیح ہو جاتے ہین جیسے اعمال متنازعہ فیہا فی زماننا مثل مجلس مولد شریف
اور فاتحہ و گیارہوین ونحوہا ان مین دو طرح کا اختلاف ہوسکتا ہے اوّل یہ کہ اُن مفاسد کو قبیح نہ سمجھے
یہ اختلاف ضلالت و معصیت ہی۔ دوم یہ کہ اُن مفاسد کو قبیح سمجھے اور ان مفاسد کیساتھ ان
اعمال کی بھی اجازت نہ دے مگر بوجہ حُسن ظن اور عوام الناس کے حالات تفتیش نکرنے سے یہ سمجھکر
کہ لوگ ان مفاسد سے بچتے ہونگے یا بچ جاوینگے اجازت دیدی سو یہ اختلاف فی الواقع مسئلہ
مین اختلاف نہ ہوا بلکہ ایک واقعہ کی تحقیق کی غلطی ہے جو علم و فضل یا ولایت بلکہ نبوت کیساتھ بھی
جمع ہوسکتی ہے اور اس سے عظمت یا شان یا کمال اور قرب الٰہی مین کچھہ فرق نہین آتا انتم اعلم
بامور دنیاکم خود حدیث مین ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مشورہ در باب بشارت یا حضرت
علی کرم اللہ وجہہ کا باوجود صدور حکم نبوی در باب اجراء حد زنا ایک جاریہ کے زچہ ہونیکی وجہ سے

تعمیل حکم مین التوا کرنا اور حضور کا اسکو پسند فرمانا خود احادیث صحیحہ مین آیا ہے اُمید ہے کہ میرے اس مختصر مضمون سے سب شبہات حل ہو گئے ہونگے مگر احتیاطاً کسیقدر مفصل بھی عرض کرتا ہون

شبہ اول کا جواب یہ ہے کہ حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے وہی عقائد ہین جو اہل حق کے ہین اور حضرت رح کا ان اعمال مین شریک ہونا یا تحریراً و تقریراً اذن فرمانا نعوذ باللہ مبنی فساد عقیدہ پر نہین ہے نہ تقیہ پر ہے بلکہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہین اُنکو جائز سمجھکر کرتے تھے اور کہتے تھے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین یا مخاطبین یا حاضرین مجلس بھی اُن مفاسد سے مبرا ہونگے تو بعض جگہ یہ گمان صحیح تھا۔ اور بعض جگہ حسن ظن کا غلبہ تھا اور یہ ہی صورت اکثر تھی اور جو لوگ بدعۃ وضلالت کہتے ہین نفس افعال کو نہین کہتے کہ حضرت پر اثر پہنچے بلکہ مفاسد کو کہتے ہین جس سے حضرت خود بری ہین پس حضرت کے قول و فعل کا خلاصہ یہ نکلا کہ یہ افعال بلا مفاسد جائز ہین اور فتوائے علماء کا حاصل یہ ہوا کہ یہ افعال مع المفاسد ناجائز ہین سو اس مین کچھ اختلاف نہ ہوا البتہ یہ امر کہ آیا اکثر مواقع مین یہ مفاسد موجود ہین یا نہین اس مین حضرت رح اور علماء کا اختلاف رہا سو یہ ایک واقعہ مین اختلاف ہے جیسے زید کے کھڑے ہونے مین اس مین اگر حضرت رح کو صحیح خبر تحقیق نہ ہو تو حضرت رح پر الزام و ملامت نہین اور نہ اختلاف کرنیوالوں کو اُسکے خلاف سے کوئی ضرر۔

دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے کہ جو امر یقیناً خلاف ہو اس مین شیخ کا اتباع مرید کو ضرور نہیں اور جو امر ایسا ہو کہ شیخ کا عقیدہ اس مین صحیح ہے اور کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے عمل خلاف مصلحت ہو گیا چونکہ فی نفسہ وہ امر خلاف شرع نہین حسن عقیدہ و نیت سے شیخ نے کیا ہے وہ خلاف شرع نہین ہے اسلئے شیخ کی عظمت مرید کے قلب سے ذرہ برابر نہین گھٹ سکتی۔ مثلاً اگر کسی شخص نے ہمارے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کو کھانے مین زہر ملا کر کھلا دیا اور آپ کو اسوقت خبر نہ ہوئی تو صحابہ کے قلب سے یہ سمجھکر کہ حضور نے زہر نوش فرمایا ہرگز عظمت کم نہین ہو سکتی بلکہ یہ ہی کہا جاویگا کہ آپنے تو کھانا حلال نوش فرمایا ہے مگر زہر کی اطلاع حضور کو نہ ہوئی ورنہ ہرگز نوش نہ فرماتے اور اس بنا پر مرید افعال شیخ کو خلاف شرع نہ سمجھیگا جو عظمت کم ہو اور کشف باطن اور نور عرفان سے حق و باطل کا انکشاف کسی درجہ مین مسلم سہی۔ مگر یہان تو حق و باطل مین شیخ کو التباس ہی نہین جو انکشاف کی حاجت ہو

اس کا انکشاف تو حاصل ہے کہ فلان طور پر حق ہے اور فلان طور پر باطل ہے صرف ایک واقعہ
جزئیہ اسکی نظر سے مخفی ہے جسکا مخفی ہونا انبیاء علیہم السلام سے بھی مستبعد نہین خود حدیث مین
حضور کا ارشاد ہے کہ مین بشر ہون شاید کوئی شخص اپنے دعوے پر حجت شرعیہ قائم کرکے
مقدمہ جیت لے اور اُس کا حق نہ ہو اور مین اُسے دلادون تو وہ دوزخ سے حصہ لے رہا ہے۔
ظاہری حجت پر حضور فرما دیتے تھے اور بعض اوقات احتمال ہوتا تھا کہ شاید دوسرے کا حق ہو
حضور پر ہرگز کوئی طعن نہین ہوسکتا آپ نے تو حق ہی فیصلہ فرمایا مگر چونکہ واقعہ کی تحقیق صحیح نہ ملی
اسلئے صاحب حجت کو غالب فرما دیا ایسی حالت مین کامل مکمل ہونے مین کوئی شبہ نہین ہوسکتا
بخلاف اُس شیخ کے جسکے عقائد یا مسلک مین غلطی یقینی ہو وہ البتہ قابل شیخ ہونیکے نہین۔ اور
اوپر معروض ہوچکا ہے کہ حضرت کے عقائد یا مسلک مین خلاف نہین صرف ایک واقعہ کی تحقیق صحیح
نہین پہنچی۔ پس نہ حضرت پر کوئی شبہ رہا نہ خلفاء کی خلافت راشدہ مین کوئی قدح رہا۔
سلطان نظام الدین اولیاء قدس سرہ کے خلیفہ کا سماع سے منکر ہونا شیخ کے روبرو مشہور و
معروف ہے اور فہیم آدمی کیلئے خود فیصلہ ہفت مسئلہ کی عبارت مین جابجا تقیید کو مرتبہ ضرورت مین
سمجھنے کی خدمت مشرح کافی ہے اور مخاصم کے حق مین دفاتر و وسائیر بھی کافی نہین۔

تیسرے شبہ کی نسبت یہ عرض ہے کہ حضرت کے تمام خدام کی خوش اعتقادی کا دعویٰ
ہم نہین کرسکتے یقیناً بعض اہل علم کو بعض اُمور مین لغزش واقع ہوئی ہے۔ بعض کو تو مسائل مین غلطی
ہوگئی ہے جس سے حضرت رح بالکل مبرا و منزہ ہین اگر وہ حضرت کے قول کی سند لاوین تو بہت
یقین کیساتھ کہا جاتا ہے کہ اُنہوں نے حضرت کے ارشاد کو نہین سمجھا یا حضرت نے غلبہ حال مین
کوئی امر فرمایا جو تاویل کے قابل ہوتا ہے اور اُن صاحبون نے اسکو ظاہر پر محمول فرما لیا۔ چنانچہ اس
ناکارہ کے روبرو غلبہ حال مین بعض اُمور غامضہ فرمائے اور خود حضرت کی حالت سے معلوم ہوگیا کہ
اسوقت غلبہ ہے۔ ممکن ہے کہ کسیکو اس کی طرف توجہ نہ ہوئی کہ اسکو غلبہ سمجھا ہو اور جن اُمور مین غلطی بھی
نہین ہوئی مگر عوام اس سے برباد ہوئے چونکہ ان صاحبون کو غلبہ حال ہی نہین اور عوام کے حال سے
بھی علماء کو بوجہ اختلاط عوام کے اطلاع زیادہ ہوتی ہے اسلئے ان صاحبون کی غلطی تحقیق واقعہ مین یا
غلبہ حال کے ارشادات نقل کردینے مین قابل معذوری نہین اور مشائخ مین یہ دونون عذر صحیح ہین

اور مسئلہ کی یقینی غلطی تو کسیکے لئے بھی عذر نہیں مگر حضرت رح اس سے بالکل بری ہین اور حضرت کا خلافت عطا فرمادینا کسی مبتلائے غلطی کو بنا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہے جسکا خلاف شان نہونا اوپر ظاہر ہو چکا ہے اگر اسکے بعد کوئی شبہ ہو بے تکلف اظہار فرمادیا جاوے مین ایک ضرورت سے دوسری جگہ آیا ہون ۔ شاید دو چار روز اور رہنا ہو فقط والسلام راقم اشرف علی عفی عنہ۔

مستفتی کا دوسرا خط جسمین اُسنے پہلے خط کے جواب پر کچھ شبہات کئے ہین

بخدمت فیضدرجت جامع کمالات صوری و معنوی مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب دامت فیوضہم پس از سلام مسنون اعقیدہ مشحون معروض آنکہ افتخارنامہ بجواب عریضہ صادر ہو کر کاشف اسرار ہوا اس مین شک نہین کہ جناب نے بطریق تمہید جواب جو کچھ اجمالاً تحریر فرمایا ہے وہ ہی مخلصین کے اطمینان قلب کیلئے کافی ووافی ہے لیکن منکرین کیلئے ہنوز گنجایش کلام باقی ہے جسکو جناب کے اس ارشاد کی تعمیل مین (کہ اسکے بعد اگر کوئی شبہ ہو تو بے تکلف اظہار کردیا جاوے) ذیل مین گذارش کرتا ہون اور اُمید ہے کہ اس مرتبہ کافی اور مفصل جواب کے بعد اس معاملہ مین ضرورت تصدیع باقی نہ رہیگی۔ ہر دو روایات مشورہ کتمان بشارت اور التوائے اجراء حد زنا کو تفصیل کیسا تھ ارقام فرمادیجئے۔ اور خلیفہ حضرت مولانا نظام الدین اولیاء قدس اللہ سرہ العزیز کی مخالفت بمعاملہ سماع کا قصہ بھی مفصل مع حوالہ کسی کتاب کے اور نیز اسی قسم کی دیگر روایات اگر مستند کتابون سے بہم پہنچ سکین رقم فرمایئے اسلئے کہ یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ بمقابلہ دلائل و براہین عقلی و نقلی کے گذشتہ واقعات کی تمثیل متصوفین زمانہ حال مین زیادہ اثر پیدا کرتی ہے بنظر علم شبہات جوابات سابقہ عریضہ سابقہ مع سامی نامہ ہمرشتہ عریضہ ہذا مرسل ہے تاکہ تحریر جواب مین سہولت ہو۔ ایک امر محض بنظر اطلاع پیش کرتا ہون اور وہ یہ ہے کہ اس عرصہ مین میری نظر سے ایک تحریر مولوی احمد حسن صاحب کانپوری کی گذری ہے جسمین رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ کی بابت یہ الفاظ تحریر تھے (ہفت مسئلہ مین جو ضمیمہ لگایا گیا ہے اسکی عدم رضا حضرت کی طرف سے ثابت ہے مولوی شفیع الدین صاحب سے بتاکید آپنے فرمایا ہے کہ اشتہار دو اس امر کا کہ ضمیمہ ہمارے خلاف ہے)

اب اصل مطلب عرض کیا جاتا ہی اور بطریق مدعیانہ شبہ اول کے جواب مین آپنے ارقام فرمایا ہے کہ چونکہ یہ اعمال فی نفسہا جائز ہین انکو جائز سمجھکر کرتے تھے اور کہتے تھے اور گمان یہ تھا کہ فاعلین ومخاطبین وحاضرین مجلس اُن مفاسد سے مبرا ہونگے - اس موقع پر اس کی تحقیق مطلوب ہوئی کہ وہ مفاسد کیا ہین جن سے حضرت مبرا تھے اور دوسرون کا مبرا ہونا اپنے حسن ظن سے خیال فرمانے تھے جہانتک - خیال کیا جاتا ہے مفاسد وہی اُمور قرار دئے گئے ہین جنکو حضرت حاجی صاحب رح نے مصالح پر مبنی نہ ہونا ارشاد فرمایا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ یہ اُمور فی نفسہ جائز ہین اور تبدیل نیت اور عقیدہ سے ناجائز ہو جاتے ہین اسکے بارہ مین یہ شبہ ہوتا ہے کہ اول تو نیت وعقیدت کا حال کسیکو معلوم نہین ہوسکتا - دوسرے باستثناد جہال وعوام عموما تعلیم یافتہ اور خواص نیک نیتی وخوش عقیدتی کیساتھ محض ان مصالح پر نظر کرکے جو سلف سے منظور نظر ہین اس قسم کے اعمال کرتے ہین اور ان اعمال کے ترک کو بھی صرف بخیال فوت ہو جانے ان مصلحتون کے یا ترک اقتدار بزرگان پیشین کے مذموم تصور کرتے ہین پھر ایسی حالت مین عام طور پر بلا کسی استثناد کے ان علماء کی ممانعت حضرت حاجی صاحب کے ارشاد کے خلاف کیون نہ سمجھی جاوے کیا حضرت حاجی صاحب رح کے یہان جو محفل میلاد شریف ہوتی تھی یا جن محافل کے اندر ہندوستان مین یا مکہ معظمہ وغیرہ مین حضرت حاجی صاحب کو شرکت کا اتفاق ہوا ہوگا اُن محافل مین تداعی اور کثرت روشنی اور استعمال خوشبو واہتمام فروش وجلائے نشست ذاکر کو بلند وممتاز قائم کرنا اور قیام بالتخصیص عند ذکر الولادۃ اور اجتماع ہر خاص وعام کا نہ ہوتا تھا - نہین ضرور ہوتا تھا - پس وہ کون سے مفاسد تھے جن سے حضرت کو عدم واقفیت ولاعلمی تھی اور وہ کون سے واقعات تھے کہ جن سے حضرت بیخبر تھے کہ جسکی بنیاد پر واقعہ کی تحقیق مین غلطی ہونا تسلیم کیا جاسکے - شبہ دوم چونکہ شبہ اول پر مبنی ہے اسلئے اُسکے جواب کا بھی وہی انداز قائم کیا گیا کہ کسی واقعہ کی صحیح خبر نہ پہنچنے سے کوئی عمل خلاف مصلحت مرشد سے سرزد ہو جاوے تو اس سے عظمت شیخ کی بابت کوئی ناقص خیال پیدا نہین ہوسکتا اول تو حسب اقوال واعمال متصوفین سابقین شیخ کے حق مین یہ کلام وگمان بھی کہ عمل خلاف مصلحت ہوا سوء ادبی ہے کیونکہ باوجود علم واحتمال ایسے اختلافات عظیم

ایسے شیخ سے عمل خلاف مصلحت ہوجانا اس کی شان مین فرق ڈالنے والی بات ہے۔ دوسرے یہ امر دریافت طلب ہوا کہ وہ کون سے ایسے واقعات تھے جنکی خبر صحیح حضرت کو نہ پہنچی تھی جہانتک خیال کیا جاتا ہے اس امر کا ثابت کرنا سخت متعذر معلوم ہوتا ہے بلکہ اسکے خلاف شہادتین تحریری و تقریری ہندوستان مین اکثر موجود ہین۔ شبہ سوم کا جواب بھی بطرز سابق یہ ارقام ہوا ہے کہ حضرت کا خلافت عطا فرمانا کسی مبتلائے غلطی کو بنا بر عدم اطلاع اس شخص کی غلطی کے ہے جبکا خلاف شان نہ ہونا اوپر ظاہر ہوچکا اس معاملہ مین اول تو اس بات کا مان لینا کہ حضرت کو ان اشخاص کے احوال و اقوال عقائد اور اعمال کی اطلاع نہ ہو سخت دشوار بلکہ بداہت کا انکار ہے اور کسیطرح قرین عقل نہین کہ جو لوگ مدتوں خدمت و صحبت مین حاضر رہے ہون اور نزدیک و دور سے فیضان باطنی سے مستفیض ہوتے رہے ہون انکے معتقدات اور معمولات سے حضرت بے خبر رہین اور اگر عیاذاً باللہ بہ تمثیل منافقان اوائل زمانہ رسالۃ بیخبری تسلیم بھی کی جاوے تو حضرت رحمۃ پر یہ الزام یہ عائد ہوگا کہ بلا اطمینان تصحیح حال و اعمال خلافت کیون عطا فرمادی اسلئے کہ یہ امر خلافت تو کوئی دنیا کا کام نہ تھا یا کوئی عبادات یا معاملات کا مسئلہ یا استفتاء نہ تھا کہ جسکے بابت یہ حجت کی جاسکے کہ واقعات و حالات سے بے خبر رہنے کی وجہ سے حکم یا عمل خلاف واقعہ یا مصلحۃ صادر ہوگیا بلکہ یہ معاملہ تو بالکل نور باطن و تصفیہ قلب و عرفان سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر کیون ان ذریعون سے مثل بزرگان سلف مریدین کے حالات کو دریافت نہین کیا تاکہ وہ غلطیان جن مین بعض خلفاء مبتلا تھے آیندہ سلسلہ مین سنت پیر یا عمل شیخ قرار پاکر شائع نہ ہونے پائین کیون مراقبہ قبر حضرت رح مین ان خلفا کے بعض عقائد و اعمال فاسدہ کا عکس جیساکہ اکثر بزرگوارون کے حالات مین مذکور ہوتا ہے منعکس نہین ہوا۔ اب ان امور کا جواب بعد ملاحظہ و توجہ تحریر اول کے ارشاد فرمایا جاوے اور پہلے پتہ کے موافق ارسال فرمایا جاوے۔ اگرچہ اس مین شک نہین کہ اس فضول کام مین جناب کے اوقات عزیز کا صرف کرانا نہایت بیموقع تصدیعہ دہی ہے۔ مگر مقتضائے ضرورت نظر بہ اشتفاق عمیم جناب والا مجبوراً تکلیف دیگئی۔ فقط زیادہ نیاز۔

الجواب - از خاکسار اشرف علی عفی عنہ۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ مین ہنوز حیرتھا دل ہون اسلئے آپ کا خط دیر مین ملا۔ آپنے جو تحریر فرمایا ہے کہ منکرین کیلئے ہنوز گنجایش کلام باقی ہے سو احقر نے

پہلے بھی منصفین کیلئے لکھا تھا اور اب بھی اسی غرض سے لکھتا ہون۔ منکرین کیلئے پہلے ہی خط مین لکھ چکا ہون کہ دفاتر بھی کافی نہین۔ خلاصہ یہ کہ تحقیق حق مقصود ہے مناظرہ مقصود نہین نہ آجکل اس سے کوئی نفع۔ لہٰذا تمامتر تحریرات مین اسکات منکرین سے قطع نظر کر لیجئے اپنے شبہات کو البتہ رفع کر لیجئے۔ دوسرون سے اگر گفتگو ہو تو اگر وہ منصف ہون تو انکو علماء کا حوالہ دے دیجئے خود وہ اپنے شبہات رفع کر لین آپ کیون فکر فرماتے ہین اور اگر وہ معاند ہون جانے دیجئے اُن کے ساکت کر دینے کا کوئی شرعاً مکلف نہین پھر تعب برداشت کرنا ایک فضول امر کیلئے کسکو ضرورت پڑی ہے مشورہ کتمان بشارت مشکوٰۃ کی کتاب الایمان مین موجود ہے۔ التوائے حد زنا کا قصہ مسلم والوداؤد و ترمذی مین موجود ہے۔ ہکذا فی التیسیر فی کتاب الحدود اور مسلم مین ایک اور قصہ مذکور ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایک شخص کی گردن مارنیکا حکم فرمایا چونکہ وہ شخص کسی ام ولد کے ساتھ متہم کیا گیا تھا حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اُسکو مجبوب پا کر چھوڑ دیا اور آپنے تحسین فرمائی۔ معاملہ خلیفہ سلطان جی کا غالباً انوار العارفین مین مذکور ہے۔ دیگر روایات کی تلاش کی چونکہ ضرورت نہین اسلئے اس کا قصد نہین کیا گیا جبکہ ایک دلیل بھی کافی ہے۔ اگر یہ امر قابل اطلاع تسلیم بھی کر لیا جاوے تو مضر نہین کیونکہ ممکن ہے کہ حضرت رح کی خدمت مین ضمیمہ اس طرح اور ایسے عنوان سے پیش کیا گیا ہو کہ حضرت کو مظنہ انکار نفس اعمال یا مع القیود المباحہ بلا لزوم المفاسد کا ہو گیا ہو اس بنا پر اظہار مخالفہ مانعین کو مضر نہین ہے جو مفاسد آپنے دریافت فرمائے ہین اگر آپ اصلاح الرسوم کی مفصل بحث میلاد شریف۔ یا رسالہ طریقہ مولد شریف از تالیفات احقر ملاحظہ فرماوین تو اُن مفاسد کا بخوبی انکشاف ہو جاوے مگر یہان بھی اُن کا خلاصہ واصل الاصول عرض کئے دیتا ہون وہ مفسدہ یہی تبدیل نیت وعقیدہ ہے اور اسپر جو شبہ لکھا ہے اُس کا جواب یہ ہے کہ عقیدہ و نیت کا حال بلا اظہار البتہ معلوم نہین ہو سکتا مگر جب اہل عقیدہ اپنے قول سے یا فعل سے اسکا اظہار کر دین تو معلوم ہو جاویگا۔ چنانچہ ان صاحبون کی مجموعی حالت سے اعتقاد کا حال صاف صاف ظاہر ہوتا ہے۔ مختصر امتحان یہ ہے کہ اگر یون مشورہ دیا جاوے کہ جو قیود فی نفسہا مباح اور جائز الفعل والترک ہین اُنکو دس بار کرتے ہین تو دس بار ترک بھی کر دو تاکہ قولاً وفعلاً اباحت ظاہر ہو جاوے تو اس قدر شاق ہوگا کہ فوراً مخالفت پر آمادہ ہو جاوین گے اگر سچ مچ

ان اُمور کو ضروری نہین سمجھتے تو اس شاق گذرنے کی کیا وجہ اکثر عوام کا تو یہی حال ہے اگر کسی تعلیم یافتہ فہیم کا یہ عقیدہ نہ بھی ہو تو غایۃ ما فی الباب اُس کیلئے علت ممانعت یہ نہ ہوگی مگر یہ لازم نہین آتا کہ کسی دوسری علت سے بھی منع نہ کیا جاوے اگر کوئی دوسری علت منع کی پائی جاویگی تو اُنکو بھی روکین گے وہ علت ایہام جاہل ہے یعنی خواص کے کسی فعل مباح سے اکثر عوام کے عقائد مین فساد آنے کا اندیشہ غالب ہو تو خواص بھی مامور بترک مباح ہونگے شامی محشی درمختار نے بحث کراہت تعیین سورۃ مین یہ قاعدہ لکھا ہے کہ جہان تغیر مشروع ہو یا ایہام جاہل ہو وہان کراہت ہوگی پس عوام الناس تغیر مشروع کی وجہ سے روکے جاتے ہین اور خواص ایہام جاہل کی وجہ سے یہی وہ مفسدہ ہے جس کا مخفی رہ جانا اور ملتفت الیہ نہ ہونا بعید نہین اکثر مفاسد نیات و عقائد عوام کے بزرگان و اکابر سے مخفی رہتے ہوئے روز و شب مشاہدہ مین آتے ہین۔ شبہ دوم کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا سوء ادب کا شبہ اہل فہم سے نہایت بعید ہے جب انبیاء علیہم السلام سے زلات کے صدور کے معتقد و قائل ہونے مین سوء ادب لازم نہین آیا تو اولیاء کرام کے حق مین کونسی بات سوء ادب کی ہے۔ ہان سوء ادب ایک طرح ہے بھی کہ بلا ضرورت ان زلات کو گاتا پھرے اور جو شخص مقام تحقیق احکام شرعیہ مین ان زلات کا ذکر کرے در باب احکام کے اُن کا حجۃ نہ ہونا بیان کرے یہ ہرگز بے ادبی نہین بلکہ عین اداء مامور بہ ہے اور یہ امر دریافت طلب کہ وہ کونسے واقعات تھے اس کی تحقیق اوپر ہو چکی ہے اور وہان یہ بھی ثابت کر دیا گیا ہے کہ ایسے مفاسد دقیقہ عوام کا خواص سے مخفی رہنا شب و روز مشاہدہ مین آرہا ہے۔ اور ایک شہادت تحریری یا تقریری بھی اسکے خلاف پر قائم نہین البتہ اسکی موافقت میں بیشمار شہادتین ہین۔ شبہ سوم کا جواب بھی مضامین مذکورہ بالا مین نظر کرنیسے صاف ظاہر ہے یعنی اوپر ظاہر ہو چکا ہے کہ مفسدہ دو ہین تغیر مشروع اور ایہام جاہل سو ایک عالم کے عقائد مین ایسا فساد کہ تغیر مشروع کی نوبت آوے اگر مستبعد بھی ہو مگر ایہام جاہل یعنی انکے عمل سے عوام مبتلا فساد ہو جاوین ہرگز مستبعد نہین اور چونکہ حضرت کی خدمت مین حاضر رہنے تک نہ اُن صاحبون کو ان اعمال کا مستقل اہتمام کا موقع ملا نہ وہان کی حاضری مین مقتدا ہونیکا خاص موقع ملا۔ البتہ ہندوستان مین پہنچکر شان پیشمانی ظاہر

ہوئی ان اعمال کا اہتمام بھی کیا معتقدین کا ہجوم بھی ہوا ایہام کی نوبت بھی آئی تو اسس ایہام کا زمانہ حاضری مین مشاہدہ کب ہو سکتا تھا پھر مخفی رہنے مین کوئی استبعاد نہین۔ اب شبہ تمثیل منافقان وعطائے خلافۃ بلا تحقیق سب زائل ہو گیا اور یہ سوال کہ نور باطن سے حضرت کو کیون نہ معلوم ہو گیا یا کیون نہ معلوم کر لیا اس کا حاصل یہ ہوا کہ آپکو کشف کیون نہ ہوا یا آپنے قوۃ کشفیہ کو کیون نہ استعمال کیا سو جو لوگ اسس فن سے واقف ہین اُن کے نزدیک اسکا جواب بدیہی ہے کہ کشف امر اختیاری نہین نہ امر دائمی ہے اسلئے یہ سوال ضعیف ہے اس پر جو تفریعات کی ہین وہ بھی اسیطرح بد فوع ہین اب آخر مین یہ عرض ہے کہ اگر کوئی نیا شبہ ہو تو تحریرًا اطلاع فرمانیکا مضائقہ نہین اور اگر مثل خط دوم کے پہلے ہی شبہات کا اعادہ اور اُن کے جوابون کی توضیح کا لکھنا منظور ہو تو اس تطویل سے بہتر ہوگا اگر خود تشریف لاکر فیصلہ فرمالین کیونکہ تحریر مین بہت سے اُمور مفصّل و مشترح ہو جانے سے رہ جاتے ہین اور غیر ضروری امر مین وقت صرف کرنا دریغ وشاق معلوم ہوتا ہے فقط والسلام

اکتیسوین ۳۱ حکمت جواب روایتے دالۃ بر سماع نبوی درود را بلا واسطہ

سوال۔ خادم کا عقیدہ یہ ہے کہ درود شریف کو فرشتے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم تک پہونچاتے ہین اسس بناء پر الصلوۃ والسلام علیک یا رسول اللہ اگر پڑھا جاوے تو یہ خیال کیا جاتا ہے کہ فرشتے پہونچا وینگے خود سماع آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کا بلا واسطہ نہین ہوتا مگر استاذی مولانا مولوی .... صاحب مدظلہ چند روز ہوئے آرہ تشریف لیگئے تھے ایک بزرگ نے ایک کتاب ابن قیم جوزی کی جس کا نام جلاء الافہام فی الصلوۃ والسلام علی خیر الانام ہے دیکھنے کو دی اُس مین یہ حدیث موجود ہے جسکو مولانا نے نقل فرمایا ہے۔ حدثنا یحیی بن ایوب العلاف حدثنا سعید بن ابی مریم حدثنا یحیی بن ایوب عن خالد بن زید عن سعید بن ہلال عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثروا الصلوۃ علی یوم الجمعۃ فانہ یوم مشہود تشہدہ الملئکۃ لیس من عبد یصلی علی الا بلغنی صوتہ حیث کان قلنا وبعد وفاتک قال وبعد وفاتی ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء اس حدیث مین کوئی کلام بھی نہین کیا کہ ضعیف ہے یا موضوع اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر شخص کی آواز کو سماع فرماتے ہین علاوہ اس کے کوئی معنے بیان

فرماوین تاکہ تردد رفع ہو یا ایسا ہی عقیدہ رکہنا چاہئے آنحضور کا کیا ارشاد ہے

الجواب۔ اس سند مین ایک راوی یحیی بن ایوب بلا نسب مذکور ہین جو کئی راویون کا نام ہے جن مین سے ایک غافقی ہین جنکے باب مین ربما اخطأ لکہا ہے۔ یہان احتمال ہے کہ وہ ہون دوسرے ایک راوی خالد بن زید ہین یہ بھی غیر منسوب ہین اس نام کے رواۃ مین سے ایک کی عادۃ ارسال کی ہے اور یہان عنعنہ سے ہے جسمین راوی کے متروک ہونیکا اور اُس متروک کے غیر ثقہ ہونیکا احتمال ہے تیسرے ایک راوی سعید بن ابی ہلال ہین جنکو ابن حزم نے ضعیف اور امام احمد نے مختلط کہا ہے وھذا کلہ من التقریب پھر کئی جگہ اس مین عنعنہ ہے جسکے حکم بالاتصال کیلئے ثبوت تلاقی کی حاجت ہے۔ یہ تو مختصر کلام ہے سند مین باقی رہا متن سو اولا معارض ہے دوسری احادیث صحیح کے ساتہ چنانچہ مشکوۃ مین نسائی اور دارمی سے بروایت ابن مسعود رض یہ حدیث ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان للہ ملٰئکۃ سیاحین فی الارض یبلغونی من امتی السلام اور یہی حدیث حصن حصین مین بحوالہ مستدرک حاکم و ابن حبان بھی مذکور ہے اور نیز مشکوۃ مین بیہقی سے بروایت ابوہریرہ رض حدیث ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی عند قبری سمعتہ ومن صلی علی نائیا بلغتہ اور نسائی کی کتاب الجمعہ مین بروایت اوس بن اوس یہ حدیث مرفوع ہے فان صلوتکم معروضۃ علی الحدیث۔ یہ سب حدیثین صریح ہین عدم السماع عن بعید مین اور ظاہر ہے کہ جلاء الافہام ان کتب کی برابر قوت مین نہین ہو سکتی لہذا اقوی کو ترجیح ہوگی ثالثاً بلفظ بلغنی صوتہ محتمل تاویل ناشی عن دلیل کو ہے واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اور وہ دلیل جو منشأ تاویل کا ہے دوسری احادیث مذکورہ ہین پس بضرورت جمع بین الاحادیث اس لفظ کی یہ توجیہ ہوگی کہ صوت سے مراد جملہ صلوتیہ ہے کیونکہ کلام اور کلمہ قسم ہے لفظ کی اور وہ قسم ہے صوت کی پس درود شریف بھی ایک صوت ہے اور بلاغ عام ہے بلاغ بالواسطہ و بلا واسطہ کو اور بقرینہ دوسری احادیث کے بلاغ بالواسطہ متعین ہے پس معنی بلغنی صوتہ کے یہ ہونگے بلغنی صلوتہ بواسطۃ الملٰئکۃ رابعاً اگر حدیث کے ضعف سند اور متن کے معارض و محتمل تاویل ہونے سے قطع نظر کر لیجاوے اور کل ازمنہ و امکنہ و احوال اور جمیع مصلین مین عام لیا جاوے تب بھی اہل حق کے کسی دعوی مقصودہ کو مضر نہین اور نہ اُن کے غیر کے کسی دعوے مقصودہ کو مفید۔ اگر اس اجمال پر قناعت نہ ہو تو اُس ضرر یا نفع کو

متعین کرنے سے انشاء اللہ تعالیٰ جواب مین تفصیل ہو گی واللہ اعلم - بعد تحریر جواب ہذا بلا توسط فکر قلب پر وارد ہوا کہ اصل حدیث مین صوتہ نہین ہے بلکہ صلوتہ ہے کاتب کی غلطی سے لام رہگیا ہے اُمید ہی کہ اگر نسخ متعددہ دیکھے جائین تو انشاء اللہ تعالیٰ کسی نسخہ مین ضرور اسیطرح نکل آویگا - والغیب عند اللہ تعالیٰ فقط ۱۶ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ

بتیسوین ۳۲ حکمت عموم قدرت واجب صدق و کذب را

سوال - امکان کذب مین ایک عالم نے ایسی تقریر کی جس سے شبہ پیدا ہو گیا وہ یہ ہے کہ کلام صفت باریتعالیٰ کا قدیم ہے اور تمام صفات اُسکے کمال کے ہین اور کذب نقص وعیب ہے اس سے منزہ ہونا ضروری ہے لہذا صفت کا صفت یعنی صدق بھی قدیم ہوگا پس اُس کا خلاف ممکن نہین اور صفات پر قدرت کا تعلق نہین ہو سکتا کیونکہ قدرت ممکنات پر ہے صفات قدیم ہین اور اُس کا کلام صادق ہونا ازلاً و ابداً باین وجہ ضروری ہے کہ تمام صفات اُس کی کمال کی ہین نقص اُس مین ممکن نہین لہذا کذب غیر ممکن ہے اس کا جواب شافی عطا ہو -

الجواب - امکان و امتناع کے باب مین اس تقریر کی لطافت اور حقیقت مین کوئی کلام نہین مگر تمامتر متعلق کلام نفسی کے ہے سو اس مرتبہ مین صدق کے وجوب بالذات اور کذب کے امتناع بالذات مین کسیکو اختلاف نہین بلکہ بحث کلام لفظی مین ہے جبکہ وہ افعال مین سے اور مخلوق ہو جیسا ماتریدیہ کا مسلک ہے سو اُس مین یہ تقریر نہین چلتی بلکہ افعال پر بوجہ مخلوق ہونیکے قدرت ہونا ضروری ہے اور قدرت ہمیشہ ضدین کیساتھ متعلق ہوتی ہے جس سے اُس قدرت کا تعلق مثل صدق کے اُسکی ضد کیساتھ بھی واجب ہوگا گو بالغیر ممتنع الوقوع ہو - خلاصہ یہ کہ صفات مین نقص ممتنع بالذات اور افعال مین ممتنع بالغیر واللہ اعلم - ۲۶ ذیقعدہ ۱۳۲۲ھ

سوال - از ناچیز ابوالبرکات عفی عنہ - بعد بخدمت حضرت استاذی جناب مولانا صاحب دام فیوضکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ - شرفنامہ شرف صدور ہو کر باعث شرف اندوزی ہوا امکان و امتناع کے باب مین ایک دوسرا شبہ پیدا ہوا بفحوائے ؎ دنما شفاء العی السوال عرض کرنا مناسب سمجھا - جبکہ کلام لفظی دال ہے کلام نفسی پر تو گویا یہ دونون دال مدلول ہوئے یا معبر بہ و معبر عنہ چونکہ کلام

نفسی ضروری الصدق ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے ورنہ تغایر لازم آویگا اور معنے تغایر نہین ہونا چاہئے ورنہ کلام لفظی کلام اللہ نہ رہیگا کیونکہ وہی کلام ہے جسکا مدلول کلام نفسی ہے اور ہمارے فہم کیلئے اصوات وحروف کا غلاف پہنا کر نازل فرمایا تاکہ سمجھنا آسان ہو۔ دوسرا شبہ یہ کہ کلام نفسی مین کذب ممتنع بالذات ہے پس لفظ امکان کذب باری تعالے کیساتھ تعبیر صحیح نہین ہے کیونکہ جناب باری تعالیٰ کا موصوف ہونا اس صفت کیساتھ غیر ممکن ہے پس سوء ادب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ظاہری لفظ موہم اسی امر کی طرف ہے بلکہ امکان کذب کلام لفظی کیساتھ یا کسی دوسرے عنوان سے تعبیر کرنا چاہئے اور نیز یہ عرض ہے کہ کلام لفظی جو مقرو باللسان ہے وہی حادث ہے یا فی نفسہ قبل از قراءت لسان النسان بھی حادث ہے۔

الجواب قولہ چونکہ کلام نفسی ضروری الصدق ہے لہذا دال بھی ضروری الصدق ہونا چاہئے۔ اقول۔ پھر انکار کسکو ہے لیکن ضرورت عام ہے بالذات اور بالغیر کو۔ اگر کوئی بالغیر کا قائل ہوا اور وہ غیر اُس کلام نفسی کا ضروری الصدق ہونا ہے تو کیا محذور ہے قولہ ورنہ تغایر لازم آویگا اقول دال مدلول یا معبر بہ ومعبر عنہ مین تغایر تو لازم ہے پھر اسکے التزام مین کیا محذور ہے گو اسکا التزام مضر نفس ضرورت صدق کلام لفظی کو نہین قولہ تعبیر صحیح نہین اقول عدم صحت کی کیا دلیل جبکہ امکان مساوق مقدوریت کا ہے اور کذب سے مرتبہ مخلوق مراد ہو البتہ سوء ادب کہنا مسلم ہونیکی قابل ہے اور دوسرا عنوان غیر موہم بیشک مناسب ہے تاکہ عوام کو بھی وحشت نہو قولہ یا فی نفسہ قبل از قراءت لسان النسان بھی حادث ہے۔ اقول ہان لسان النسان سے پہلے وہ الفاظ خاصہ مسلک ماتریدیہ مخلوق ہوچکے۔ ۷ ذی الحجہ ۱۳۲۲ھ

۳۳ تینتیسوین حکمت عموم قدرت واجبہ صدق وکذب را

سوال۔ امکان کذب کی ایک تقریر نہایت ہی عجیب آپنے ایک مرتبہ فرمائی تھی وہ مطلق ذہن سے اُتر گئی اگر مختصر تحریر فرماوین تو بڑا احسان ہو۔ نیز ایک صاحب کی اس بارہ مین ایک سخت تحریر آنے سے اس کی طرف توجہ ہوئی۔ بہتیرے شبہات وشکوک پڑے اور واقع ہوئے کئی دن کے بعد ایک امر منقح ہوا اور تحریر عام فہم نہین لایا۔ مولانا عبدالمومن صاحب سے اس مین گفتگو ہوئی اور کچھ شبہات پڑے جن کا دل نے اندفاع کر لیا مگر تسلی نہوئی نیز قابل وثوق نہ رہی

کہ التزام قائم کرسکین اُس مین چند باتین دریافت طلب ہین مضمون کے متعدد پہلو اور جملہ اطراف ذہن مین چکر لگا رہے ہین اسلئے انشاءاللہ آپ کی مختصر تحریر نافع ہوجائے گی اس خیال سے سکوت نہ فرمائیگا کہ دیر طلب جواب یا محتاج بسط مسئلہ ہے جس کیلئے فرصت کی ضرورت ہے

امکان کذب سے مراد امکان وقوع الکذب فی کلام الباری تعالیٰ عز اسمہ ہے۔ کلام باری سے مراد وہ کلام نفسی ہے جو صفت باری ہے اور قدیم ہے یا کلام لفظی حادث یا کلام نفسی سے مافوق کوئی درجہ ہے جسکو مبدء کلام کہکر صفت باری کہا جائے اور اس کلام نفسی کو جسے عام افہام کلام باری سمجھے ہوئے ہین اُس صفت یعنی مبدء کلام کا اثر کہا جائے کیا یہ مبدء کلام جو درجہ نکلیگا فقط قابلیت تکلم نہ ہوگا اگر امکان کذب سے اُس کلام مین مقدوریت وقوع کذب مراد ہے جو صفت باری ہے تو کیا یہ قضیہ شکل ثالث نہ بنے گا کہ وقوع الکذب فی الکلام ممکن و وقوع الکذب عیب فالعیب فی الصفۃ ممکن صدق کلام کا حسن ہے اور صفات کا حسن یا صفات الصفات مثل صفات ذاتی اور لاعین اور لاغیر نہین ہین زید کہتا ہے امکان کذب کے یہ معنے ہین کہ صدق کلام فعل اختیاری ہے پس مقدوریت کذب قائم یعنی وقوع کذب فی الکلام مثلاً عدم ساعت اللہ کیلئے مقدور الوقوع ہے اگر چاہے تو نہ لائے مگر تعلق ارادہ اس جانب عدم کے ساتھ لاحق نہیں ہوا اسلئے معدوم ہے۔ عمر کہتا ہے کہ یہ معنے وجود بالذات اور عدم بالغیر کے ہین نہ کہ امکان بالذات اور امتناع بالغیر کے امکان کے یہ معنے ہین کہ اُس کا وقوع مستلزم محال نہ ہو اور ممتنع کے یہ معنے ہین کہ اُس کا وقوع مستلزم محال ہو اور قیامت چونکہ ازل مین وجود کے ساتھ معلوم ہوچکی ہے مگر اُسکے عدم کا وقوع جہل باری کو مستلزم ہے اب خواہ عدم ساعت بلا ارادہ ہو یا بارادہ۔ بہرحال چونکہ مستلزم ہے محال کو پس ممتنع اور محال اس سے امکان کذب کے صرف یہ معنے ہین کہ کلام کے مقتضیات یعنی صدق کا دوسرا پہلو جسکو کذب کہا جاتا ہے مثلاً عدم ساعت وجود خارجی مین ایسا ہی غیر مقدور الوقوع ہے جیسا جہل باری وغیرہ مگر یہ غیر مقدور الوقوع ہونا چونکہ اسوجہ سے ہے کہ اُس کی جانب ثانی یعنی صدق کیساتھ جسطرح علم وغیرہ کا تعلق ہوا ہے ارادہ کا بھی تعلق ہوا ہے پس صدق بالارادۃ الازلیہ ہوا اور ارادہ ازلیہ کے قدم کا عدم محال و ممتنع اور غیر مقدور پس کذب بھی غیر مقدور الوقوع پس صدق کی بالارادۃ الازلیہ ہونیسے

یہ بات معلوم ہوئی کہ ارادہ کیلئے صدق وکذب دونون مساوی تھے جسکے ساتھ چاہے تعلق ارادہ فرمائے محض اس وجہ سے تو امکان بالذات یعنی نفس شے کی ذات مین نہ اپنے ساتھ تعلق ارادہ کا موجب ہے نہ ابا وانکار کا سبب کیونکہ یہ تعلق ارادہ بھی معلوم باری ہی جس کا تخلف غیر مقدور الوقوع ہے پس معنے یہ ہوئے کہ نفس شے بین مانع عن تعلق الارادہ نہ ہونیکے باعث امکان بالذات ہے اور چونکہ ارادہ ایک جانب ہولیا اسلئے امتناع بالغیر یعنی امتناع بالارادۃ الآلٰہیہ الی الجانب المخالف جس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کلام کے بعد کذب کلام کا وقوع۔ غیر مقدور الوقوع۔ فقط۔

الجواب۔ سب سے اول لکھنے کے قابل یہ بات ہے کہ جن مسائل اعتقادیہ کی تخصیصاً کسی نص مین تصریح نہین آئی بلا ضرورت اُس مین کلام اور غوض کرنا اور خصوص جبکہ ضرورت سے زیادہ وہ ظاہر بھی ہوچکا ہو اشتغال بمالایعنی بلکہ عجب نہین کہ منجر ببدعت وسوء ادب ہو۔ دوسرے یہ کہ بعض عنوانات ایسے ہوتے ہین جو خود بھی موجب انقباض قلب ونیز دوسرے کم فہمون کیلئے مورث وحشت وموہم غلط ہوجاتے ہین اسیلئے حق تعالیٰ کو خالق کل شیٔ کہنا درست ہے اور خالق الکلاب والخنازیر کہنا بے ادبی ہے چونکہ مسئلہ متنازع فیہا اسی قبیل سے ہے اسلئے بعد واجب سمجھنے اعتقاد عموم قدرت بکل شیٔ ممکن واعتقاد تنزہ عن کل نقیصہ کے خصوص کیساتھ اس مین کلام کرنے کو مین مستحسن نہین سمجھتا لیکن صرف توجیہ سوال کی ضرورت اور سلامت فہم مخاطب کی وجہ سے بہت ہی مختصر مگر سلیس طور پر اس مسئلے کو لکھے دیتا ہون اول چند امور مقدمہ کے سمجھ لئے جاوین۔ اول صفات باری تعالیٰ غیر مقدور ہین اور افعال مقدور۔ دوم کلام نفسی صفت ہے اور کلام لفظی فعل۔ سوم قدرت دونون ضدون سے متعلق ہوتی ہے مثلاً عدم ابصار پر اُسی کو قادر کہین گے جو ابصار پر بھی قادر ہو۔ چہارم صدق وکذب مین تقابل تضاد ہے۔ پنجم جو وجوب تعلق ارادہ آلٰہیہ کی وجہ سے اور اسیطرح جو امتناع عدم تعلق ارادہ آلٰہیہ کی وجہ سے ہوتا ہے خواہ اُسکو وجوب بالغیر وامتناع بالغیر کہا جاوے یا یہ نظر کرکے کہ وجوب بالغیر وامتناع بالغیر وجوب وامتناع عقلی کی قسمین ہین اور یہان خود مقسم ہی صادق نہین کیونکہ جو علت اس مقسم مین اثباتاً وجوب مین اور نفیاً امتناع مین ماخوذ و معتبر ہے وہ علت موجبہ ہے جو بدلیل مختار ہونے حق تعالیٰ کے اہل حق کے نزدیک غیر ثابت بلکہ

منفی و ثابت العدم ہے اور جب بناء ہی منعدم ہے تو مبنی بھی منعدم ہے) اسکو وجوب عادی و امتناع عادی کہا جاوے (وھو الحق عندی لان الامتناع العقلی والوجوب العقلی لاستلزامہ الایجاب ینافی الاختیار) ہر حال مین اس تعلق و عدم تعلق سے وہ شے قدرت و اختیار سے خارج نہین ہو جاتی گو اُس کا وقوع یا عدم وقوع کسی دلیل سے ابدیت کی طور پر ثابت ہو جاوے۔ پس بعد تمہید ان مقدمات کے سمجھنا چاہیے کہ صدق مرتبہ کلام نفسی مین واجب غیر مقدور اور اُسکی ضد یعنی کذب اُس مرتبہ مین ممتنع غیر مقدور ہے للمقدمۃ الاولی والثانیۃ اور مرتبہ کلام لفظی مین مقدور ہین صدق تو اسلئے کہ اُس کا فعل ہے للمقدمۃ الاولی والثانیۃ ایضاً اور اس کی ضد اسلئے کہ مقدور کی ضد ہے للمقدمۃ الثالثۃ والرابعۃ کیونکہ اگر اس ضد کو مرتبہ لفظی مین مقدور نہ کہا جاوے تو دوسری ضد یعنی صدق بھی غیر مقدور ہوگا تو لازم آویگا کہ اللہ تعالے نعوذ باللہ صدق پر بھی قادر نہین حالانکہ صدق فی الکلام اللفظی صفت فعل کی ہے یا صفت فاعل کی باعتبار اُس فعل مقدور کے جیسا ظاہر ہے اور افعال مع اپنی صفات و آثار کے مقدور ہین ھذا خلف البتہ چونکہ ثابت ہو چکا ہے کہ اسکے ساتھ کا ہے تعلق ارادہ کا نہ ہوگا اسلئے ابداً ابداً اُس مین احتمال وقوع کا نہین اور امکان بمعنے احتمال کا قائل ہونا کفر ہے اور یہی معنے ہین امکان کے جسنے عوام کو وحشت مین ڈالا ہے مگر تعجب اہل علم سے ہے کہ وہ کیون ایسی تہمت اپنے مقابل پر لگاتے ہین البتہ یہ کہا جاوے کہ چونکہ لفظ امکان عوام کے اعتبار سے موہم ہے اور موہم سے بچنا ضرور ہے لقولہ تعالیٰ لا تقولوا راعنا الآیۃ تو یہ ایک فقہی مسئلہ ہو جاویگا جو قابل التسلیم وعمل ہے لیکن اسکو مسئلہ کلامیہ مین کوئی دخل نہین ہے بہر حال باوجود اس احتمال کے قطعاً منفی ابدی ہونیکے خارج من القدرۃ نہ ہوگا جیسا مقدمہ خامسہ مین ثابت ہوا۔ یہ ہے تقریر شافی کافی منصف کیلئے اب بعد اس تفسیر اور اُس کی تقریر اور اُس کی دلیل کے اجزاء سوال کا جواب اسیر تطبیق کرنیکے بعد ہر ایک کے انطباق و عدم سے مفصلاً خود معلوم ہو جاویگا حاجت مستقلاً تعرض کرنے کی نہین ہے اور جس تقریر کو آپنے دریافت کیا ہے وہ اسی کے اندر آ گئی واللہ اعلم۔ اب ایک اور بات رہ گئی وہ یہ کہ کتب کلامیہ مین مزدار یہ کا قول لکھا ہے اللہ قادر علی ان یکذب ویظلم تو اس مین اور مذہب مذکور مین کیا فرق ہوا جواب یہ ہے کہ اُنکے قول مذکور کے بعد یہ قول بھی ہے ولو فعل کان ظالما کاذبا۔ کذا فی شرح المواقف۔ پس یہ دوسرا قول تفسیر ہے پہلے قول کی پس مقصود مجموعہ قول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ امور مرتبہ صفت مین متعدد ہین جیسا صیغہ کاذباً ظالماً سے تعبیر کرنا

جو صفت کیلئے موضوع ہے اسکا قرینہ اور اسپر دال ہے پس فرق دونون مین یہ ہوا کہ مذہب سابق مین مرتبہ فعل کو مقدور کہا گیا ہے اور مذہب لاحق مین مرتبہ صفت کو مقدور کہا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ نعوذ باللہ یہ امر قبیح حق تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہے۔ تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا ھذا ما عندی الراٰن۔ ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا فقط۔ ۱۳ محرم ۱۳۲۵ھ

چونتیسوین حکمۃ شرح مکالمہ بینی وبین بعض المعقولین در قدرت حق تعالیٰ بر اخبار عن غیر الواقع از مولوی اسعد اللہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۵۹ سے شروع ہوکر صفحہ ۵۶۴ پر ختم ہوا ہے

پینتیسوین حکمت معنی قول غزالی لیس فی الامکان ابدع مما کان

سوال۔ امام غزالی علیہ الرحمۃ افعال کے باب مین لکھتے ہین کہ جیسا کہ جیسا عالم پیدا ہوا اُس سے بہتر غیر ممکن ہے کیونکہ باوجود امکان کے اگر نہ پیدا کرے تو عجز لازم آوے یا بخل اور یہ دونون اُسکے لئے محال ہین۔ اس مضمون کا مطلب تحریر فرمائیے تاکہ موافق اہل سنت کے عقیدہ کے سمجھ مین آجائے

الجواب۔ یہ تقریر قدیماً وحدیثاً لوگون پر مشکل ہوئی۔ مین بتوفیقہ تعالیٰ کہتا ہون کہ یہ نفی امکان کی باعتبار قدرت خالق تعالیٰ کے نہین بلکہ باعتبار حالت مخلوق کے ہے کہ اس عالم کے مجموعی مصالح باعتبار اُس کی استعداد خاص کے اس ہیئت موجودہ ونظام خاص پر موقوف ہین اس معنے خاص کے افادہ کیلئے اس سے بہتر نظام ممکن نہین پس رعایۃ المصالح الخاصۃ باعتبار الاستعداد الخاص ملزوم ہے اور ہیئت موجودہ اور نظام خاص لازم ہے اور انفکاک لازم کا ملزوم سے غیر ممکن اس معنیٰ کی تعبیر اس طور سے کی گئی کہ اس سے بہتر غیر ممکن ہے۔ باقی خود استعداد خاص کا جو کہ قید ہے ملزوم کی اور شرط ہے لزوم کی بدل دینا یہ ممکن اور مقدور ہے اور اس طور پر رعایت مذکورہ وہیئت موجودہ مین انفکاک ممکن ہے اور یہی شان ہے کل لوازم وملزوم اور ذوات وذاتیات کی جیسے انسان کہ ناطق اُس کا ذاتی اور اور ضاحک بالقوۃ مثلاً اُس کا لازم ہے اور انسان سے ممتنع الانفکاک لیکن خود انسان ہی کا انتفاء اور

اُسکے واسطہ سے ناطق اور ضاحک کا انتفا دیہ ممکن ہے اور یہ امر نہایت ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

۵ر محرم ۱۳۲۳ھ

۳۶ چھتیسوین حکمت تفصیل حکم رطوبت فرج

امداد الفتاوی حصہ ۴ کے مسئلہ مرقومہ تاریخ ۱۶ر شوال ۱۳۳۴ھ مین جو کہ رسالہ الامداد بابتہ محرم ۳۵ھ مین شائع ہوا ایک جواب طہارت رطوبت فرج کے متعلق لکھا گیا ہے۔ اس پر ایک دوست صاحب علم کا خط ذیل آیا۔ ایک دوسرا مسئلہ جس مین جمہور کی ظاہرًا مخالفت لازم آتی ہے اُس پر غور کر کے اشاعت اصلاح ضروری ہے وہ یہ ہے کہ اس پرچہ مذکورہ کے صفحہ (۳۴) مین جو سوال سفیدی خارج از فرج کا ہے اس سے مراد وہ سفیدی ہے جو مرض سیلان الرحم مین خارج ہوتی ہے جیسا کہ مردون کو مرض جریان مین ہوتا ہے۔ جسے اصطلاح اطباء و فقہا مین ودی کہتے ہین یہ بالاتفاق نجس اور وضو شکن ہے اور درمختار کی جو عبارت آپنے اس مسئلہ کے جواب مین نقل فرمائی ہے (ص ۳۵) پر اُس مین وہ رطوبت مراد ہے جو فرج پر ہر وقت موجود رہتی ہے جیسے کہ انسان کے لب پر اور اسیطرح سخلہ و جلد ولد پر جو رطوبت موجود رہتی ہے وہ پاک ہے فتنغایرا۔

جواب اس کا یہاں سے یہ لکھا گیا

فی شرح الاسباب والعلامات بحث سیلان الرحم انہ قد یعرض النساء ان یسیل من ارحامھن دائماً رطوبات وربما عرض لھن سیلان المنی کما یعرض للرجال وتلک الرطوبات اما یکون تولدھا فی الرحم نفسہ اذا ضعفت القوۃ الغاذیۃ التی فیھا واما فضول تصل الیھا من جمیع البدن علی جھۃ الاستفراغ والتنقیۃ وفیہ یستدل علی المنی بلونہ فی البیاض وقوامہ فی یسیر الغلظ وعدم الحفونۃ الی قولہ فلذلک یکون (ای المنی السائل) خالیا من العفونۃ بخلاف الرطوبات الفضلیۃ التی تصرفت فیھا الحرارۃ الغریبۃ الی قولہ واما سیلان المنی فقد ذکر اقسامہ وفیہ قبل ذلک فی تعریف الودی وھو رطوبۃ

لزجة تسيل فى مجرى البول عند ارادته (اى البول) الى قوله وهى اذا اثرت غلظت و سالت بعد البول ايضا وفيه اما سيلان المنى وخروجه من غير ارادة اى من غير مزاولة جماع فيكون اما لكثرة المنى لقلة الجماع وكثرة تناول مولدات المنى و اما لحدة المنى وحراقته واما الاسترخاء اوعية المنى وبرد مزاجها وضعف قوتها الماسكة واما للتشنج و تمدد يعرض لعضل وعية المنى واما الضعف الكلية ودوبان شحمها فى شدة الشهوة او كثرة الجماع واما الفكر فى الجماع او سماع من حديثه اھ ملخصا وفى رد المحتار على قول در المختار رطوبة الفرج طاهرة عنده اھ مالفظه اى الداخل اما الخارج فرطوبة طاهرة بالاتفاق الى قوله فرطوبة كرطوبة الفم والانف والعرق الخارج من البدن صـ۱۲۶ ج ۱ -

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے ۱ جو رطوبت اکثر اوقات رحم سے سائل ہوتی ہے جسکو اصل سائل نے پوچھا ہے چنانچہ سوال مین اکثر کا لفظ مصرح ہے وہ ودی نہین ہے جیساکہ ودی کی تعریف مذکور فی العبارة الطبیة المذکورہ سے معلوم ہوتی ہے ۲ وہ رطوبت منی بھی نہین ہے کہ سیلان منی ایسے اسباب سے ہے جو گاہ گاہ عارض ہوتے ہین چنانچہ اُسکے اسباب مذکورہ فی العبارة الطبیة المذکورہ سے معلوم ہوا اور اس رطوبة مسئولہ کا سیلان اکثر ہوتا ہے -

۳ پس جب نہ وہ ودی ہے نہ منی اور ہے رطوبت سائلہ پس یہ وہ ہے جسکو اس عبارت مین ذکر کیا گیا ہے قد یعرض للنساء ان یسیل من ارحامھن دائما رطوبات اور دائما سے مراد وہی ہے جسکو اصل سائل نے بعنوان اکثر تعبیر کیا ہے چنانچہ ظاہر ہے اور یہ رطوبت وہ بھی نہین جسکو سائل ثانی نے النسان کے لیسے تشبیہ دی ہے کیونکہ یہ تو بالاتفاق طاہر ہے چنانچہ عبارة فقہیہ مذکورہ مین مصرح ہے تو اسکو محل خلاف کیسے کہہ سکتے ہین پس یہ نہ جب ودی ہے جیسا سائل متاخر کو شبہ ہوا اور نہ منی ہے اور مذی کا نہ ہونا ظاہر ہے تو اسکے نجس ہونیکے لئے ودی و منی کا نجس ہونا تو کافی ہے نہین کوئی دوسری دلیل مستقل چاہئے اور نہ وہ رطوبت ہے جو رطوبت فم کے حکم مین ہے جو کہ بالاتفاق طاہر ہے پس اسی طوبت مغائرہ للودی والمنی والمذی و اشبیھہ باللعاب مین امام صاحب وصاحبین مختلف ہین اور بوجہ ابتلاء کے اصل

جواب مین قول بالطہارۃ پر فتوی دیا گیا جسپر سائل ثانی نے اُسکے ودی ہونیکی بناء پر شبہ کیا پس جب تقریر بالا مین اس بناء کا منہدم ہونا ثابت ہوگیا تو شبہ کا منعدم ہونا بھی ظاہر ہوگیا۔ (تنبیہ) اصل جواب کیوقت بوجہ طب نہ جاننے کے احقر کا ذہن اس تفصیل سے خالی تھا بعد ورود سوال ثانی کے تردد ہوا تو ایک مہمان دوست کے پتہ دینے پر شرح اسباب کی طرف رجوع کیا تو یہ تحقیق بالا ذہن مین آئی چونکہ عدم مہارت طب کا نقص اب بھی مجھ مین باقی ہے۔ دوسرے علماء سے جواب پر نظر کرالی جاوے جو صحیح جواب معلوم ہو اُسپر عمل کیا جاوے۔ ۲۰ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

سینتیسوین حکمۃ [۳۷] طریق ثبوت[٥] ہلال و تحقیق حکم خبر تار مع تفسیر[عہ] حکایت غیر روایت در سطر

۲۰ و ۱۳ ۶۴

اصل طریق اثبات رویت کا شہادت علی الرویۃ یا شہادت علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحاکم الشرعی ہے حتی کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہین کذا فی الدر المختار و رد المختار۔ باقی استفاضہ کو جو حجت کہا ہے تو خود اُسکو فی ذاتہ حجت نہین کہا بلکہ علت اُس کی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لا تخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلا بد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المختار صفحہ ۱۵ / ۲۷ اور جہان یہ علت متحقق نہو وہان حجت بھی نہ ہوگا۔ اور جمعرات کے روزے کی خبر مین تو استفاضہ بھی نہین ہوا اور جمعہ کے چاند مین شنبہ کی شب اور روز تک بذریعہ تارون کے بعض کو استفاضہ کا شبہ ہو گیا تھا مگر تار دینے والون کا بکثرت بے علم خود رائے غیر محتاط ہونا اور علماء سے رجوع نکرنا چونکہ معلوم ہے اسلیے وہ علت منتفی ہے لہذا احتجاج بھی منتفی ہے اگرچہ تار کو مثل خبر لسانی کے بھی قرار دیدیا جاوے مگر خود خبر لسانی مین جب یہی شرط ہے تو تار مین کیون نہ ہوگی پس اکثر جگہہ ایسے تارون کی بناء پر افطار کرڈالنے مین غلطی عظیم ہوئی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ شوال ۱۳۲۷ھ

سوال۔ رویت ہلال ماہ رمضان و ماہ شوال تار برقی کی خبر پر معتبر ہے یا نہین اور تار کی خبر پر روزہ رکھنا یا افطار کرنا جائز ہے یا ناجائز۔ بینوا توجروا۔

[٥] اٹھارھوین حکمت کا یہ مضمون پہلے دیکھہ لیا جاوے۔ [عہ] وصرح بہذا التفسیر فی العالمگیریہ فی قولہ ثم انما یلزم الصوم علی متاخری الرویۃ اذا ثبت عندہم رویۃ اولئک بطریق موجب حتی لو شہد جماعۃ ان اہل بلدۃ قد رأوا ہلال رمضان قبلکم بیوم فصاموا وہذا الیوم ثلثون بحسابہم ولم یر ہولاء الہلال لایباح فطر غد ولا تترک التراویح فی ہذہ اللیلۃ لانہم لم یشہدوا بالرویۃ ولا علی شہادۃ غیرہم انما حکوا رویۃ غیرہم صفحہ ۱۲۸ جلد ۱ مصطفائی ۱۲

الجواب۔ اس کے قبل بندہ نے تار کو خط یا طبل و مدفع یعنی توپ پر قیاس کرکے اس باب مین ایک تقریر[ع۵] لکھی تھی جسمین قبول خبر تار مین کچھ تفصیل اور بعض شرائط کیساتھ تقیید تھی مگر اس سال یعنی سنہ ۱۳۲۷ھ کی رویت شوال کے متعلق تارون پر عمل کرنے مین بے علمون اور کم علمون نے بے احتیاطیان کین اور اُنسے جو فتن و شرور پیدا ہوئے اُنکو دیکھکر تجربہ ہوا کہ عوام اُن قیود و شرائط کو ملحوظ نہین کر سکتے و نیز اخبار متواترہ سے تحقیق ہوا کہ تار مین مختلف اقسام کی غلطی اور دھوکہ بھی زیادہ محتمل ہے لہذا وہ خط سے بھی ادون ہے کہ خط مین اُسکے طرز سے کچھہ تو معرفت کاتب کی ہوتی ہے پھر بھی الخط یشبہ الخط بعض احکام مین کہا گیا ہے اور تار مین تو اسکی بھی کوئی علامت نہین اور نیز طبل سحر و مدفع افطار سے بھی اضعف ہے کیونکہ ان کی ضرب ایک جماعت حاضرین کی مشارکت سے ہوتی ہے جسمین جرأت لتعمد خدع کی البعد ہے۔ تار مین یہ بھی نہین ان اُمور پر نظر کرکے سداً للذرائع وحسماً للمادۃ اُس تفصیل سے رجوع کرکے اب یہ حکم متعین سمجھتا ہون کہ اس باب مین تار کی خبر اصلاً قابل اعتبار و لائق عمل نہین ولھذہ النظائر فی فن الفقہ منہا عدم جواز القضاء بعلمہ کما بسط القول فیہ فی الدر المختار و رد المحتار ص ۵۳۲ و ص ۵۵ ج ۴ واللہ اعلم ۳ ذیقعدہ سنہ ۱۳۲۷ھ

سوال۔ متعلق حکم تار کے تھا جسکی عبارت نقل نہین کی گئی۔

الجواب۔ اول دو مسئلہ بطور تمہید کے لکھے جاتے ہین پھر جواب سوالات کا عرض کیا جائیگا۔

اول مسئلہ یہ ہے کہ تار دلالت وضعیہ غیر لفظیہ مین مشابہ خط کے ہے اور اس فرق کے لحاظ سے کہ خط مین خود علامت ممیزہ موجود ہے اور تار مین یہ مفقود ہے بہ نسبت خط کے توپ اور طبل وغیرہ کیساتھ زیادہ مشابہ ہے اور خط کا حکم یہ ہے کہ امور ملزمہ مین باستثناء مواضع معدودہ ضرورت شدیدہ بشرط امن من التزویر مثل فرامین شاہی وغیرہا کے بدون اقرار کاتب یا قیام بینہ حجۃ نہین اور امور غیر ملزمہ مین اگر قرائن صدق و صحت کے مجتمع ہون جس سے نسبت الی الکاتب مظنون ہوجاوے حجۃ ہے ورنہ نہین اور توپ وغیرہ کا حکم بھی ایسے امور مین یہی ہے کہ ظن صحت مین معتبر ہے ورنہ نہین پس خبر ہلال افطار مین کہ ہمارے دیار مین بوجہ والی مسلم نہ ہونیکے محض اخبار ہے بلا اشتراط

ع۵ یہ تقریر اصل امداد الفتاوی مطبوعہ مجتبائی سنہ ۱۳۲۹ھ جلد اول صفحہ ۱۰۲ مین چھپی ہے اور اس کے تین سال بعد ایک اور تقریر متعلق حکم تار کے اس تتمہ مین ہے وہ بھی اسکے ساتھ دیکھہ لی جاوے۔

شہادت اُس کا مدار ہونے مین مثل اخبار ہلال صوم کے امور ملزمہ سے ہے اگر فقدان علامت تار دہندہ و توسط غیر مسلم کسی شخص کے اعتبار سے مانع غلبہ ظن ہو اُسکو مطلقاً عمل جائز نہین اور جسکے اعتبار سے مانع نہ ہو مثل نطق کے صحیح مین اخبار کثیرہ متواترہ اور غیرہم مین اخبار عدلین پر عمل جائز ہے۔ اور چونکہ کلام ہلال عید مین ہے اسلئے خبر واحد پر کسی طرح عمل جائز نہین (ثم ساق الدلائل علی ھذہ الدعاوی) امداد الفتاوی جلد اول صفحہ ۱۶۲

دوسرا مسئلہ یہ ہے طریق اثبات رویۃ کا شہادۃ علی الرویۃ یا شہادۃ علی الشہادۃ یا شہادۃ علی قضاء الحاکم الشرعی ہین حتے کہ شہادۃ علی رویۃ الغیر بھی حجۃ نہین کذا فی الدر المختار ورد المحتار باقی استفاضہ کو جو حجۃ لکھا ہے تو خود اُسکو فی ذاتہ حجۃ نہین کہا بلکہ علت اُسکی یہ لکھی ہے لان البلدۃ لا تخلو عن حاکم شرعی عادۃ فلا بد من ان یکون صومہم مبنیا علی حکم حاکمہم الشرعی فکانت تلک الاستفاضۃ بمعنی نقل الحکم المذکور الخ کذا فی رد المحتار جلد دوم صفحہ ۱۵۰ اھ اور جہان یہ علت متحقق نہ ہو وہان حجۃ بھی نہ ہوگا۔ بعد اس تمہید کے اب سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

۱؎ اس ایک یا متعدد تار کا مضمون دیکھنا چاہئے کہ کیا ہے اگر یہ ہے کہ یہان چاند ہوا ہے یا فلان شخص نے دیکھا ہے یا بہت آدمیون نے دیکھا ہے اور اکثر تارون کا ایسا ہی مضمون ہوتا ہے تب تو معتبر نہین اگرچہ کتنے ہی تار ہون اور اگر یہ مضمون ہے کہ مین نے دیکھا ہے یا فلان شخص نے میرے سامنے اپنا دیکھنا بیان کیا یا یہان کے فلان حاکم شرعی یا عالم ومفتی نے قبول کرلیا ہے یا یہان عید ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ایک تار ہی تو عمل جائز نہین کیونکہ کلام ہلال عید مین ہے اور اگر دو تین ہین اور بادل نہین تھا تب بھی عمل جائز نہین اور اگر دو تین تار بادل کی حالت مین آئے مگر تار دینے والے معتبر نہین یا شناسا نہین تب بھی عمل جائز نہین اور اگر بادل کی حالت مین دو تین معتبر لوگون کے آئے یا بدون بادل آٹھ دس آگئے اور مضمون وہ ہے جو آخر مین لکھا ہے کہ مین نے دیکھا ہے الخ تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر دل گواہی دے کہ اس مین کذب اور خطاء نہین ہوئی تو عمل جائز ہے اور اگر دل گواہی نہ دے تو عمل جائز نہین اور جہان کوئی عالم محقق ہو وہان عوام کے دل کی گواہی معتبر نہین عالم کے دل کی گواہی اور

اُن کا فتویٰ حجۃ ہے - اور عوام کو خود رائی کرنا یا فتوے کے خلاف کرنا جائز نہین اور ایک جگہ کے تار کی خبر جو دوسری جگہ بذریعہ تار دی جاتی ہے چونکہ اسکا مضمون ویسا نہین ہوتا جس کا معتبر ہونا اوپر بیان کیا ہے اسلئے وہ بھی معتبر نہین ہے اور یہی تفصیل صورتون کی اور احکام کی خطین بھی ہے عبارۃ سابقہ متضمنہ حکم تار مین ہر جگہ بجائے لفظ تار لفظ خط رکھدیا جاوے تو خط کے سب احکام کی تعیین ہو جاویگی

ملا۲ جو طرق خبر کی حجۃ ہونیکے ملا مین مذکور ہوئے ہین چونکہ ان ممالک کے تارول کے آنے یا منگانے مین اُن کی رعایت نہین کی جاتی لہذا وہ حجۃ نہین البتہ اگر قواعد شرعیہ کی پوری رعایت ہو تو واقعہ جزئیہ کو عین وقت پر کسی عالم سے رجوع کر کے حکم شرعی پوچھ لیا جاوے اور صرف اختلاف مطالع حنفیہ کے نزدیک مانع قبول نہین -

ملا۳ چونکہ معاملات و دیانات مین فرق ہے اسیطرح شہادۃ و اخبار مین بھی فرق ہے اسلئے معاملات مین عدم اعتبار شہادۃ مطلقاً مستلزم نہین دیانات مین عدم اعتبار مطلقاً کو بلکہ اُس مین تفصیل ہو گی جو ملا مین مذکور ہوئی -

ملا۴ جس طرح تار کے مضمون مین تفصیل ہے اُسیطرح خط کے مضمون مین بھی ہے جو ملا مین بسط کیساتھ مذکور ہو چکی ہے فقط واللہ اعلم ۸ رشعبان ۱۳۲۹ھ

اڑتیسوین حکمت تفصیل بیع سمک در تالاب

سوال - تالاب مین مچھلی فروخت کرنے کے مسئلہ کی کیا تحقیق ہوئی جائز ہے یا ناجائز مطلع فرما کر سرفراز فرماوین اگر ناجائز ہو تو فتح القدیر کی روایت کے کیا معنی اور اگر جائز ہو تو جو اور کتابون مین ناجائز لکھا ہے اُس کی کیا توجیہ فقط -

الجواب - ولا یجوز بیع السمک قبل الاصطیاد لانہ باع ما لا یملکہ ولا فی حظیرۃ اذا کان لا یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا ولو کان یؤخذ من غیر حیلۃ جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل لعدم الملک ہدایہ اخیرین اول باب البیع الفاسد وایضا فیہا آخر المسائل المنثورۃ واذا فرخ طیر فی ارض رجل فہو لمن اخذہ وکذا اذا باض فیہا وکذا اذا تکنس فیہا ظبی الی قولہ وصاحب الارض

لم يعد ارضه لذلك فصار كنصب شبكة للجفاف وكما اذا دخل الصيد داره او وقع ما نثر من السكر او الدراهم في ثيابه لم يكن له مالم يكفه او كان مستعدا له اهـ وفي فتح القدير على القول الاول المذكور للهداية فان كانت له حظيرة فدخلها السمك فاما ان يكون اعدها لذلك اولا فان كان اعدها لذلك فما دخلها ملكه وليس لاحد ان ياخذه وان لم يكن اعدها لذلك لا يملك ما يدخل فيها فلا يجوز بيعه لعدم الملك الا ان يسد الحظيرة اذا دخل فحينئذ يملكه ولو لم يعدها لذلك ولكنه اخذه ثم ارسله في الحظيرة ملكه اهـ مختصرا

بنا بر روایات مذکورہ کے اس مقام مین دو کلام ہین - ایک مچھلی کے مملوک وغیر مملوک ہونیکے متعلق دوسرا اسکے جواز بیع وعدم جواز کے متعلق سو امر اول مین تین صورتین ہین اور ہر صورت کا جدا حکم ہے ایک صورت یہ کہ مچھلی پکڑ کر یا خرید کر تالاب مین چھوڑے اس کا حکم یہ ہے کہ وہ مچھلی اور اُس کی نسل سب اس چھوڑنے والیکی مملوک ہین دوسرے کو بلا اذن پکڑنا درست نہین - دوسری صورت یہ کہ خود پکڑ کر یا خرید کر نہین چھوڑی لیکن مچھلیون کے آنیکی کوئی خاص تدبیر کی ہے یا آجانے کے بعد اُن کے روک لینے کا کوئی خاص سامان کیا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ اس اعداد اور اس سامانِ انسداد سے بھی اُس شخص کی ملک ہو جاتی ہے مگر صرف نیت کر لینے کو اعداد نہ کہین گے لان معناہ سامان کردن لا محض قصد کردن - تیسری صورت یہ کہ ان دونون صورتون مین سے کوئی صورت نہین ہوئی بلکہ قدرتی طور پر مچھلیان پیدا ہو گئین یا آگئین نہ اُن کے جمع کرنیکا کوئی اہتمام کیا اور نہ اُن کے منع یعنی روک دینے کا کوئی انتظام کیا اُس کا حکم یہ ہے کہ قبل پکڑنیکے کسی کی ملک نہ ہوگی - یہ تو امر اول مین تفصیل تھی اور امر دوم مین تفصیل یہ ہے کہ جن صورتون مین کہ مچھلی داخل ملک ہی نہین ہوئی اُس مین تو بدون پکڑے ہوئے بیع کرنا مطلقاً جائز نہین اور جن صورتون مین داخل ملک ہو گئی اُس مین دیکھنا چاہئے اگر پکڑنے کیلئے کچھ حیلہ وتدبیر کی ضرورت ہے تب بھی بیع جائز نہین لانہ غیر مقدور التسلیم اور اگر بلا کسی تدبیر کے پکڑنا آسان ہو تو بیع جائز ہے مثلاً کسی چھوٹے گڑھے یا برتن مین ہو کہ ہاتھ ڈال کر پکڑ سکین اور جن کتب مین مطلقاً ناجائز لکھا ہے مُراد اُس سے خاص صورتین عدم جواز کی ہین -

۲۹ ذی الحجہ ۱۳۲۷ھ -

سوال- ولا یجوز بیع السمک قبل ان یصطاد لانہ باع ما لا یملکہ ولا فی حظیرۃ اذا
کان لا یؤخذ الا بصید لانہ غیر مقدور التسلیم ومعناہ اذا اخذہ ثم القاہ فیہا
ولو کان یؤخذ من غیر حیلۃ جاز الا اذا اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا
المدخل لعدم الملک **زید** الا اذا اجتمعت فیہا سے حظیرۂ صغیرہ مراد لیتا ہے اور اپنے استدلال
مین عبارت عنایہ کو جو اس کی شرح ہے پیش کرتا ہے قولہ اذا اجتمعت الخ استثناء
من قولہ جاز یعنی الحظیرۃ اذا کانت صغیرۃ توخذ منہا من غیر حیلۃ جاز الا اذا
اجتمعت فیہا بانفسہا ولم یسد علیہا المدخل فانہ لا یجوز لعدم الملک وھو
استثناء منقطع لکونہ غیر مستثنی من الماخوذ الملقی فی الحظیرۃ والمجتمع بنفسہ لیس
بداخل فیہ وفیہ اشارۃ الی انہ لو سد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہا اما بمجرد الاجتماع
فی ملکہ فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لا یملک لعدم الاحراز
اس بنا پر اس اطراف مین جو تالاب ہوتے ہین جنکو یہان کے عرف مین پوکھرا بولتے ہین ان کی
بیع سمک کو باطل ٹھہراتا ہے کیونکہ یہ حظیرۂ کبیرہ ہین اور ان تالابون کی مقدار مختلف ہوتی ہے
کوئی تالاب بیس بیگہ کا اور کوئی اس سے بھی زیادہ اور کوئی آٹھ بیگہ اور کوئی دس بیگہ کا غرضکہ
اسکی کوئی خاص مقدار معین نہین ہے اور پھر اس مین بھی دو طرح کے تالاب ہین بعض تو متصل ندی کے
جنکا مدخل اس ندی مین ہوتا ہے اور بعد بارش کے اسکے مدخل کو باندھ دیتے ہین یا خود بخود
اس مدخل سے ندی کا پانی متصل ہو جاتا ہے اور بعض تالاب وہ ہین جو بعد بارش کے پانی سے
بھر جاتے ہین اور ادھر ادھر سے مچھلیان آجاتی ہین- اب پوچھنا یہ ہے کہ ان دونون قسمون کے
تالاب کا حکم جداگانہ ہے یا ایک یعنی مالک زمین تالاب ان دونون کی مچھلیون کو اپنی ملک سمجھکر عند
الشرع فروخت کر سکتا ہے یا نہین **زید**- الشرح عنایہ کی وجہ سے یہ سمجھ رہا ہے کہ جو تالاب
کہ جنکی مقدار پہلے مذکور ہوئی ہے حکم حظیرۂ صغیرہ کا نہین رکھتے لہذا بہر صورت تالاب کی مچھلیان بوجہ
سد مدخل کے مالک زمین کو فروخت کرنا اور دوسرون کو منع کرنا درست نہین جانتا ہے اور عبارت
عینی او قید بہ لانہ لو سد موضع الدخول حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد
صار اخذا لہ بمنزلۃ ما لو وقع فی شبکتہ فیجوز بیعہ کو حظیرۂ صغیرہ پر محمول کرتا ہے تاکہ

عینی اور عنایہ مین موافقت ہو جائے زید کا اس عبارت مذکورہ سے یہ سمجھنا صواب ہے یا خطا اور دوسرا استدلال مین بہشتی زیور اور صفائی معاملات جس مین تالاب کی مچھلیون کی بیع مطلقاً باطل اور حرام ٹھہرائی گئی ہے پیش کرتا ہے اور زید یہ بھی کہتا ہے کہ خطیرہ صغیرہ جب مراد ہے تو زمین چاہے کسی کی ہو باندھنے والا ہی مالک سمجھا جائیگا نہ کہ صاحب زمین جیسا کہ عنایہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے وفیہ اشارۃ الی انہ لوسد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہا اما بمجرد الاجتماع فی ملکہ فلا کما لو باض الطیر فی ارض انسان او فرخت فانہ لا یملک لعدم الاحراز۔ اور خطیرہ صغیرہ کے مدخل کو جب بند کر دیا جاوے تو مالک اُس کا باندھنے والا ہے اسیطرح اگر کبیرہ ہو تو محض بند ڈالدینے سے باندھنے والا مالک ہو جاتا ہے یا نہین اگر مالک ہو جاتا ہے تو ایک ندی فرض کیجائے کہ خط (ا) سے نکلی اور کئی کوس تک جا کر کسی بڑے دریا مین ملگئی اب اُس ندی کو چار پانچ کوس کے بعد عرضاً باندھ دیا تو جسقدر آب محاط کے اندر مچھلیان ہین اُن سے زید لوگون کو روک سکتا ہے اور مالک اُس کا عندالشرع قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ اور خطیرہ صغیرہ کی عندالشرع کیا مقدار ہے۔

الجواب۔ یہان دو حکم الگ الگ ہین ایک تو مچھلی کا ملک مین داخل ہونا۔ دوسرا ملک مین داخل ہونیکے بعد بیع کا جائز ہونا۔ سو حکم اول کیلئے قبضہ واحراز شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ مچھلی کو پکڑ کر ڈالدے اور ایک صورت یہ ہے کہ اُنکے ازخود جمع ہو جانیکے بعد بند لگا دے جس سے وہ خروج پر قادر نہون۔ عینی کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اسمین صغیرہ وکبیرہ کی کوئی قید نہین۔ اور حکم ثانی کیلئے قدرت علی التسلیم شرط ہے جسکی ایک صورت یہ ہے کہ حظیرہ سے نکالکر کسی ظرف مین رکھی ہوئی ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حظیرہ صغیرہ مین ہو کہ جب چاہین بلا تکلف پکڑ لین عنایہ کی عبارت مذکورہ فی السوال اسکے متعلق ہے اور اس مین صغیرہ کی قید ہے پس عینی اور عنایہ مین تطابق موقوف نہین ہے اسپر کہ عینی مین بھی صغیرہ مراد لیا جاوے پوری عبارتین دیکھنے سے یہ امر بالکل واضح ہے پس پوکھرے جنکا ذکر سوال مین ہے اُن مین تفصیل یہ ہے کہ جو ندی سے متصل ہین اور ندی سے اُس مین مچھلی آنیکے بعد اُسکے مدخل کو بند کر دیتے ہین اُسکی مچھلی ملک مین داخل ہو جاتی ہے کما ذکر فی العنایۃ والعینی او سد صاحب الحظیرۃ علیہا ملکہ اھ ولو سد موضع الدخول

حتی صار بحیث لا یقدر علی الخروج فقد صار اٰخذ الہ اھ اور جو بند نہین کیا خود ندی سے اُس کا اتصال جاتا رہا تو اُس مین دیکھنا چاہئے کہ اُس تالاب کو آیا اس غرض کیلئے پہلے سے مہیّا کیا گیا تھا یا نہین اگر مہیّا کیا گیا تھا تو بدون بند کئے ہوئے بھی ملک مین داخل ہو جاوینگی ورنہ نہین فی فتح القدیر فان کانت لہ حظیرۃ فدخلہا السمک فاما ان یکون اعدہا لذلک اولا فان کان اعدہا لذلک فما دخلہا ملکہ ولیس لاحد ان یاخذہ الی قولہ وان لم یکن اعدہا لذلک لا یملک ما یدخل فیہا فلا یجوز بیعہ لعدم الملک الخ اور جو ندی سے متصل نہین بارش کے پانی سے بھر جاتے ہین اور مچھلیان یا تو اُن مین پیدا ہو جاتی ہین یا ادھر اُدھر سے جمع ہو جاتی ہین اُن مین بند لگانے کا تو تحقق ہی نہین ہوتا اب صرف یہ دیکھا جاویگا کہ آیا اُسکو پہلے سے اس کام کیلئے مہیا کر رکھا تھا یا نہین صورت اُولیٰ مین مچھلی ملک مین داخل ہو جاوینگی اور صورت ثانیہ مین نہین وقد ذکر دلیلہ اٰنفا۔ یہ تو تفصیل ہوئی مچھلیون کے مملوک وغیر مملوک ہونے مین اب جواز بیع یعنے صحتہ وعدم فسادہ کیلئے مملوک ہونیکے بعد یہ شرط ہے کہ وہ مقدور التسلیم ہو چونکہ حظیرہ کبیرہ مین یہ قدرت نہین ہے اسلئے اسکے لئے حظیرہ کا صغیرہ ہونا شرط ہوگا چنانچہ فتح القدیر مین بھی بعد عبارت لیس لاحد ان یاخذہ کے جو کہ دال ہے سمک کے مملوک ہوجانے پر یہ عبارت ہے ثم ان کان یوخذ بغیر حیلۃ اصطیاد جاز بیعہ لانہ مملوک مقدور التسلیم مثل السمکۃ فی جب وان لم یکن یوخذ الا بحیلۃ لا یجوز بیعہ لعدم القدرۃ علی التسلیم عقیب البیع اھ باقی بہشتی زیور وصفائی معاملات کی عبارت مختصر اور متعلق بعض صورتون کے ہے اُس سے شبہ نکرنا چاہئے اُن دونون رسالون مین تفصیل نہین لکھی بعض کثیر الوقوع صورتون کو لکھدیا۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر خطیرہ کی (صغیرۃ کانت او کبیرۃ کما مر) زمین کسی کی ہو اور بند ڈالنے والا دوسرا شخص ہو تو اُس مین تفصیل یہ ہے کہ اگر زمین والے نے اُس زمین اور حظیرہ کو اسکے لئے مہیا کر رکھا تھا تو اُس سے وہی مالک ہوگا بند ڈالنے والا مالک نہ ہوگا اور اگر اُس نے مہیا نہین کر رکھا تھا تو مقتضا قواعد کا یہ ہے کہ یہ بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے اور اگر اسمین اختلاف ہو تو زمین والے کا قول معتبر ہوگا کہ مین نے مہیا کر رکھا تھا اور جس صورت مین بند ڈالنے والا مالک ہو جاوے تو مالک زمین کو اُسپر جبر جائز ہے کہ فوراً میری زمین خالی کر دے کہ غیر کی ملک کو مشغول کرنا بدون

اسکی رضا کے جائز نہین اور ندی مذکور فی آخر السوال کو عرضا باندھ دینے کی صورت سمجھ مین نہین ئی مگر قواعد مذکورہ فی الجواب سے اُس کا حکم نکال لینا چاہئے اور حظیرۂ صغیرہ کی حد کسی پیمائش سے نہین ہی یہی ہے کہ یمکن الاخذ منها بلا تکلف و احتیال کما فی العنایۃ اول عبارتها المسنی کو دفی السوال ۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۳ھ

اُنتالیسوین حکمت تحقیق مذہب مالکؒ در مسئلہ مفقود

فی الدر المختار کتاب المفقود قلت وفی واقعات المفتین لقدری افندی معزیا للقنیۃ انه انما یحکم بموته بقضاء لانه امر محتمل فما لم ینضم الیه القضاء لا یکون حجۃ۔ پس امرأۃ مفقود مین خواہ مذہب حنفیہ کا راجح ہو خواہ مالکیہ کا کہ یہ بحث آخر متعلق خلافیات کے ہے لیکن ضرورت مین جو حنفیہ نے اسپر عمل جائز لکھا ہے تو اُس کا یہ مطلب نہین کہ محض فتوے عمل کیلئے کافی ہے بلکہ اسمین حسب روایت بالا انضمام قضاء قاضی مسلم کی ضرورت ہے پس عمل کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ کسی مسلمان حاکم کے اجلاس مین یہ واقعہ پیش کیا جائے اور وہ کہدے کہ مین اُس مفقود کی موت کا حکم کرتا ہون اس حکم کے بعد وہ عورت عدت وفات کی پوری کرے اُس وقت دوسرے شخص سے نکاح جائز ہوگا واللہ اعلم

خلاصہ سوال از نکاح زن کہ زوج آن مفقود باشد۔

خلاصہ جواب نزد حنفیہ بر روایت چہار سال بموجب قول امام مالک رح عمل جائز است بشرط قضاء قاضی

تسامح در نقل عبارت قدری آفندی در سند قضاء قاضی

اصلاح تسامح تلفیق درمیان دو مذہب بالاجماع باطل ست وان الحکم الملفق باطل بالاجماع ۱۲

در المختار جلد ا ص۲۷۷ ہرگاہ در بارہ زوجہ مفقود مذہب امام مالک رح اختیار کردد درین بارہ تمام شرائط از قضاء قاضی وغیرہ مذہب او رعایت باید کرد و از کتب او یا از کتب مذہب موافق کہ حوالہ کتب او دہند بابت جمیع شرائط حکم باید کرد وانہ یجوز العمل بما یخالف ما عملہ علی مذہبہ مقلدا فیہ غیر امامہ مستجمعا شروطہ ۱۲ رد المختار جلد ا ص۲۷۷ پس مجیب مدظلہ در ما نحن فیہ حکم بر مذہب امام مالکؒ

کردہ است وضرورت شرط قضاء قاضی از مذہب حنفیہ آوردہ است کہ بعد موت اقران یا بعد مدت کہ مفوض الی الامام است قاضی حکم کند و درین بارہ روایت قدری آفندی صاحب در المختار سند آوردہ است ثم رأیت عبارۃ الواقعات عن القنیۃ (قدری آفندی ۱۲) ان ھذا ای مادوی عن ابی حنیفۃ رح من تفویض موتہ الی رای القاضی نص علی انہ انما یحکم بموتہ بقضاء لانہ امر محتمل الخ رد المختار جلد ۳ صد ۱۲ لیں تلفیق حاصل ست وآن بالاجماع باطل ست واجب بود بر مجیب قدس سرہ کہ از مذہب امام مالک بابت ضرورت وعدم ضرورت قاضی سند تحریر فرمودند واین روایت را در بسیار جا ازین فتاوی سند آوردند تمام را قیاس برین باید کرد ونزد بندہ کدام کتاب مذہب امام مالک موجود نیست مگر فتوی اہل علم موجود ست بعینہ درج ست از کتب مذہب امام مالک رح معلوم میشود کہ تفریق باید کرد وتفریق کنندہ اگر قاضی نباشد جماعت مسلمین تفریق کنند واین کافی ست ولزوجۃ المفقود الرفع الی القاضی والوالی و والی الوالی والا فجماعۃ المسلمین ۱۲ شرح خلاصہ دردیری فی مذہب الامام مالک رح فقط واللہ تعالی اعلم بالصواب

فائدہ فقہیہ متعلق مسئلہ مفقود بر مذہب امام مالک رح

اس مذہب کی ایک معتبر کتاب شرح الشیخ الدردیر علی مختصر الشیخ الخلیل صد ۳۹۹ موجودہ کتب خانہ دیوبند میں اس مسئلہ میں یہ تفصیل نظر سے گذری کہ زوجہ مفقود کی چار حالتیں ہیں ایک یہ کہ دار الاسلام میں ہو اور مفقود اتنا مال چھوڑ گیا ہو کہ اس عورت کے نفقہ کا انتظام اُس سے ہو سکے۔ دوسری یہ کہ دار الاسلام میں ہو اور نفقہ کا انتظام اُسکے مال سے نہ ہو سکے تیسرے یہ کہ دار الکفر میں ہو اور مفقود کے مال سے نفقہ کا انتظام ہو سکے چوتھی یہ کہ دار الکفر میں ہو اور نفقہ کا انتظام اُسکے مال سے نہ ہو سکے صورت اوّل کا حکم یہ ہے کہ عورت حاکم اسلام سے استغاثہ کرے ورنہ جماعت مسلمین سے رجوع کرے اور حاکم یا جماعۃ مسلمین اُس مفقود کی خوب اہتمام سے تلاش کریں اگر خبر نہ معلوم ہو اُسوقت چار سال کی مہلت مقرر کریں اور چار سال کے بعد بھی اگر پتہ نہ لگے تو پھر عورت عدت وفات پوری کرے اور نکاح ثانی کر سکتی ہے اور دوسری صورت کا حکم یہ ہے کہ عجز عن النفقہ کے سبب منجانب حاکم شرع یا نائب حاکم طلاق واقع کر دیجاوے

اور عدت طلاق پوری کرے - اور تیسری صورت کا حکم یہ ہے کہ مرد کی ستر سال کی عمر تک انتظار کرین اور چوتھی صورت کا حکم مثل دوسری صورت کے ہے اسیطرح خوف زنامین بھی یہی حکم ہے - یہ حاصل ہے اُسکی عبارت کا - تطویل کے سبب عبارت نقل نہین کی بعد اسکے نقل کرنے کے غرض یہ ہے کہ بعض اہل فتوی جو زوجہ مفقود کے لئے علی الاطلاق چار سال کے انتظار کا حکم دیدیتے ہین یہ اُس مذہب کے بھی خلاف ہے واقعہ مین سب صورتون کی تحقیق کرلینا ضروری ہے اور اشتراط قضاء قاضی کی بحث اسپر علاوہ ہے - کتبہ اشرف علی ۲۵ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

سوال - زید عرصہ دس سال سے مفقود الخبر ہے اُس کی موت وحیات کی کچھ خبر نہین ملتی ہے - حتی الوسع تلاش کی گئی کچھ پتہ نہین ملتا - ہندہ زوجہ اُس کی نوجوان ہے - زمانہ کی حالت نازک دیکھکر اُس کے والد صاحب اور برادر صاحب کا ارادہ ہے کہ اُس کا عقد ثانی کسی دوسرے شخص نیکبخت کے ساتھ کردیا جاوے اور فتاوی رشیدیہ مین شاید یہ لکھا ہے کہ امام مالک صاحبؒ یا امام شافعی صاحبؒ کے یہان یہ درست ہے کہ اس قدر مدت کے بعد اُس کا عقد کردیا جاوے اور ضرورتاً حنفی المذہب بھی اس مسئلہ پر عمل کرسکتے ہین - لہذا التصدیع ہے کہ حضور والا کا اس مسئلہ مین کیا ارشاد ہے تاکہ اُسکے موافق اُس کا عمل درآمد کیا جاوے -

الجواب ؎ فی شرح الزرقانی المالکی علی موطا الامام مالکؒ فی عدۃ التی تفقد زوجھا مالفظہ وضعف الاول (ای الوجہ الاول للتحدید باربع سنین) بقول مالک لو اقامت عشرین سنۃ ثم رفعت لیستانف لھا الاجل ثم قال والثانی (ای الوجہ الثانی) بقول مالک ایضا تستانف الاربع من بعد الیاس وانھا من یوم الرفع ثم قال فلا سبیل لزوجھا الاول الیھا اذا جاء او ثبت انہ حی لان الحاکم اباح للمرأۃ الزواج الی قولہ ثم رجع مالک عن ھذا قبل موتہ بعام وقال لایفیتھا علی الاول الا دخول الثانی غیر عالم بحیاتہ ثم قال وفرق بینھا (ای المرأۃ لیطلقھا زوجھا وھو غائب عنھا الخ) وبین امرأۃ المفقود بانہ لم یکن فی ھذہ امر ولا قضیۃ من حاکم بخلاف امرأۃ المفقود

؎ - اس مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب حیلہ ناجزہ مین دیکھی جائے ۱۲

(کان فیہا قضاء من الحاکم) اھ اس عبارت مین چار جگہ تصریح ہے کہ مفقود کی بی بی امام مالکؒ کے مذہب مین بدون قضاء قاضی یعنی بدون حکم حاکم اسلام کے نکاح ثانی نہین کر سکتی پس امام مالکؒ کے قول پر عمل کرنا یہ ہے کہ اس قید پر بھی عمل ہو اور جب ایسا نکیا جاوے تو نکاح ثانی ناجائز ہے اور ظاہر ہے کہ اب کوئی اس کا اہتمام نہیں پس ایسے نکاح اُنکے مذہب پر بھی جائز نہین ہین - ۲۶ رمضان ۱۳۳۲ھ

چالیسوین حکمۃ تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعائے میت

سوال - فخر اقران یادگار بزرگان جناب مولانا اشرف علی صاحب مدت فیوضکم - کمترین بعد سلام مسنون گذارش پرداز ہی جناب کی ہمت باصلاح امت بہر نوع قابل شکر گذار بھی ہے بندہ کو اپنی کم فہمی اور قلت اعتناء بامور دینی سے آپکے بعض مضامین پر کچھ شبھے ہو جایا کرتی ہین مگر بوجوہ مذکورہ باشتغال مشاغل فاسدہ دنیویہ وقت کیساتھ ہی رفت و گذشت ہو جاتے ہین بعض دفعہ استفہاماً و استفادۃً کچھ عرض بھی کرنا چاہتا ہون مگر وجوہ مسطورہ کیساتھ میری علمی بے بضاعتی اور اخلاصی فرومایگی دست کشی پر آمادہ ہو جاتی ہے - اندنون شعبان کے القاسم کے صلا و صلا کے دیکھنے سے پھر وہی کیفیت پیدا ہوئی وجوہ مذکورہ تو اب بھی مانع عرض حال ہین مگر ۲۹ رجب گذشتہ کو چند منٹ کی حصول نیاز مقام اسی دفعہ معروض کی تقریب کرتی ہوئی نظر آتی ہی لہذا نہایت ادب سے مختصراً گذارش ہے بندہ آپکے مضمون صلا القاسم کے اس جملہ کو نہین سمجھ سکا اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہے اور اُن بزرگ کو محض ثواب بخشنا ہے تو وہ اس حد تک (یعنی شرک تک) تو نہین پہونچا اور ظاہراً جائز بھی ہے - مولانا آپ مضمون شرط کو لفظ مقصود اور لفظ محض سے اتنا مضبوط و محفوظ فرما چکے ہین کہ یہ عمل و عقیدہ ہر حد اساءت سے دور اور ظاہراً باطناً جائز اور مستحسن ہو گیا - پس یہی جواب شرط ہونا چاہیئے تھا نہ کہ وہ اس حد تک تو نہین پہونچا الخ اور نہ اس محفوظ و مضبوط مقدم سے کوئی استدراک ہو سکتا ہے اور جناب اپنی تفتیش اور معلوم خیالی کے واسطے جدا مسئلہ قائم فرما سکتے تھے حاشا و کلا کہ مجھے آپکے بیان سے کوئی مزاحمت یا سیاق سے کوئی

لہ یہ عبارت جواب کے حاشیہ مین پوری منقول ہے ۱۲

مناقشہ مدنظر ہو مگر آپ کے اس بیان سے اس مسئلہ کا مفہوم جو مین سمجھ سکا ہون وہ یہ ہے کہ جس صدقہ
نافلہ مین مقصود فقط حق تعالیٰ ہو اور بزرگون کو محض ثواب بخشنا ہو وہ بھی بُرا اور گناہ ہے اور ظاہراً جائز
اور باطناً منع ہے۔ مولانا مجھے اپنے کان لم یکن معلومات مین ایسا کوئی مسئلہ معلوم نہین ہوتا جسکو ظاہر
شرع نے جائز قرار دیا ہو اور وہ بغیر عروض کسی فاسد خارجی کے ناجائز ہو سکے اور مبحوث عنہ مین آپکی
لفظی اور معنوی حدبست جملہ خوارج کا سدباب کر چکی ہے لہٰذا یہ عمل مطلقاً جائز اور مستحسن ہونا چاہئے
عقیدہ مدد از بزرگانکی جناب نے دو صورتین نکالی ہین ایک عقیدہ مدد بتصرف باطنی جسکو صلہ مین قریب
شرک اور صلاہ مین عین شرک فرمایا ہے۔ دوسری صورت عقیدہ مدد از دعاء تصرف باطنی کے اُس
ہیبتناک مفہوم کی تصریح سے پہلے (جسکا عقیدہ کرنے سے ایک کلمہ خوان نماز گذار روزہ دار مؤمن
باللہ وبالرسول وباليوم الآخر۔ غرض عامل ارکان اسلام کو ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ کی سخت ترین
وعید کی تحت مین خلود فی النار کا مستوجب بناوے) یہ حکم تصرف باطنی کے ظاہری مفہوم پر جو بحالت غلو
بھی کسی مسلمان کی سمجھ یا عمل مین آسکتا ہے نہایت شدید بلکہ متجاوز عن الحق معلوم ہوتا ہے اگر صفحہ ۱۶
کے اس جملہ کو (وہ خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے) تصرف باطنی کے مفہوم شرک کی تصریح بھی مان لیجاوے تو
یہ تصریح خود محل توجیہ و تاویل ہے کام کر دین گے یعنی دعاء کرینگے شفاعت کر دینگے اُن کی دعاء خدا تعالیٰ
قبول فرمائیگا تو ہمارا کام ہو جاویگا گویا اُنھون نے ہی ہمارا کام کیا وسایط سے افعال کی نسبت مجازاً
ہر زبان مین رات دن کا روزمرہ ہے قرآن و حدیث مین بھی ایسی نسبتین بکثرت موجود ہین غایۃ مافی
الباب یہ کہ احتیاطاً اگر کسی مدبر و مصلح قوم کو دور اندیشی سے لوگون کو اس سے باز رکھنے کی ضرورت ہو تو وہ
مشرک اور کافر قرار دینے کے سوا بھی اور ترہیبی و ترغیبی طریقون سے ہو سکتی ہے اور زیادہ کیا عرض کرون
قرآن و حدیث و تعامل صحابہ و قرون خیر و اتفاق صلحاء سلف و خلف ایسی سخت گیری سے کس قدر مانع ہی
وہ جناب کے خدام مجلس کی نظر سے بھی پوشیدہ نہین اسوقت اس حکم کی شدت ہی میری گھبراہٹ کی
باعث ہوئی ورنہ من خراب کجا و صلاح کار کجا۔ عقیدہ مدد از دعاء مین بعد جواز عقیدۂ احتمال دعاء دو عقیدے
دوسرے آپنے ظاہر فرمائے ہین ایک عقیدہ وقوع احتمال دعاء دوسرا الغرض وقوع عقیدہ اجابت دعاء
ان عقیدون کے فساد پر عدم ثبوت آپنے دلیل پیش کی ہے مین بغیر اسکے کہ اندرین مسئلہ عدم ثبوت دلیل
فساد ہونے پر کچھ عرض کرون عقیدہ اولیٰ کی صحت و ثبوت مین یہ حدیث پیش کرتا ہون جسکو علامہ

ابن القیم نے کتاب الروح مین نقل کیا ہے قال ابو عبد اللہ بن منده وروی موسی بن عبیدة عن
عبد اللہ بن یزید عن ام کبشة بنت المعرور قالت دخل علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فسألناه عن هذه الارواح فوصفها صفة ابکی اهل البیت فقال ان ارواح المومنین فی
حواصل طیر خضر ترعی فی الجنة وتاکل من ثمارها وتشرب من میاهها وتاوی الی قنادیل من
ذهب تحت العرش یقولون ربنا الحق بنا اخواننا واتنا ما وعدتنا فتلك دعوتهم قد وقعت
لاخوانهم الاحیاء وتدوم الی ما دامت السموات والارض اسی عقیدہ اول کی صحت وثبوت مین
قرآن شریف کی یہ آیت بھی پیش کرتا ہون - الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد
ربهم ویستغفرون لمن فی الارض من حوله کے مفهوم مین اگرچہ مفسرین نے ان بزرگون کو شامل
نہ کیا ہو جنکو مین شامل کرنا چاہتا ہون مگر سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم کی بعض تصریحات اندرین
باب اس احقر کائنات کے ممد ومعاون ہین چنانچہ ام کبشہ کی حدیث مذکور مین تاوی الی قنادیل
من ذهب تحت العرش آیا ہے اور بعض حدیثون مین الی قنادیل معلقة بالعرش ومدلیة
تحت العرش آیا ہے ومعلوم ان تحت العرش داخل فی حول العرش والمعلقات بالعرش
هی من حول العرش - تیسرا ثبوت قال ابن عبد البر ثبت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال
ما من مسلم یمر علی قبر اخیه کان یعرفه فی الدنیا فیسلم علیه الا رد اللہ تعالی علیه روحه حتی
یرد علیه السلام اور سلامتی بہترین دعا ہے اور ما من والا کی نفی واثبات سے اسکی ضروری الوقوع
اور ہر گونہ احتمالات سے بالاتر ہونے پر ایک تجلی پڑتی ہے اور حضرت ابی ہریرہ کی حدیث مین (رضی اللہ عنہ)
عرفه او لا یعرفه رد علیه السلام بھی ہے فتلك دعوتهم لنا بغیر احسان منا والمعاوضة
فکیف اذا احسنا الیهم ووصلناهم وارسلنا الیهم الهدایا وهم متنعمون متکونون
عند ربهم فرحون بما اتاهم اللہ من فضله وهو تعالی یطلع الیهم فیقول هل تشتهون
شیئا فکیف یدعوننا فی مثل هذا الوقت من الدعاء اتانا وهدایانا تصل الیهم وربنا
التنبیر یسئلهم هل تشتهون شیئا والحمد للہ رب العلمین عقیدہ ثانیہ یعنی بعد فرض وقوع دعا
اس دعا کے بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ کرنا اس کا ثبوت عقیدہ اولی کے ثبوت مین تقریبا ہو چکا ہے
مگر علیحدہ بھی اسکے ثبوت مین حضرت ابی ہریرہ کی حدیث پیش کرتا ہون عن ابی هریرة رضی اللہ عنه

قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُدعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ رواہ الترمذی اس مین شک نہین کہ دعاء تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی قبول نہین ہوتی مگر ہمکو بصراحت دعاء کی بالقطع قبول ہونیکا عقیدہ رکھنے کا حکم ہے ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ والسلام اب مین زیادہ جناب کی تضییع اوقات نہین کرتا چونکہ بندہ کو فقط تحقیق حق مقصود ہے اگر جواب عنایت ہو تو تحقیقی اور مختصر دوم بالعافیۃ۔

الجواب مخدومی معظمی دامت فیوضکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ مین آجکل سفر مین ہون سفرہی مین مکرمت نامہ نے مشرف فرمایا خیرخواہی سے ممنون ہوا اگر جواب لکھنے کا حکم نہوتا تو جواب کو سوء ادب سمجھکر اس کی جرأت نکرتا مگر حکم ہونیکے بعد جواب عرض نکرنا سوء ادب تھا اسلئے کچھ عرض کرتا ہون۔ مین نے صاف دل سے خلو ذہن کے ساتھ اپنا پورا مضمون[1] القاسم مین مکرر بغور دیکھا کوئی خدشہ نہین معلوم ہوا

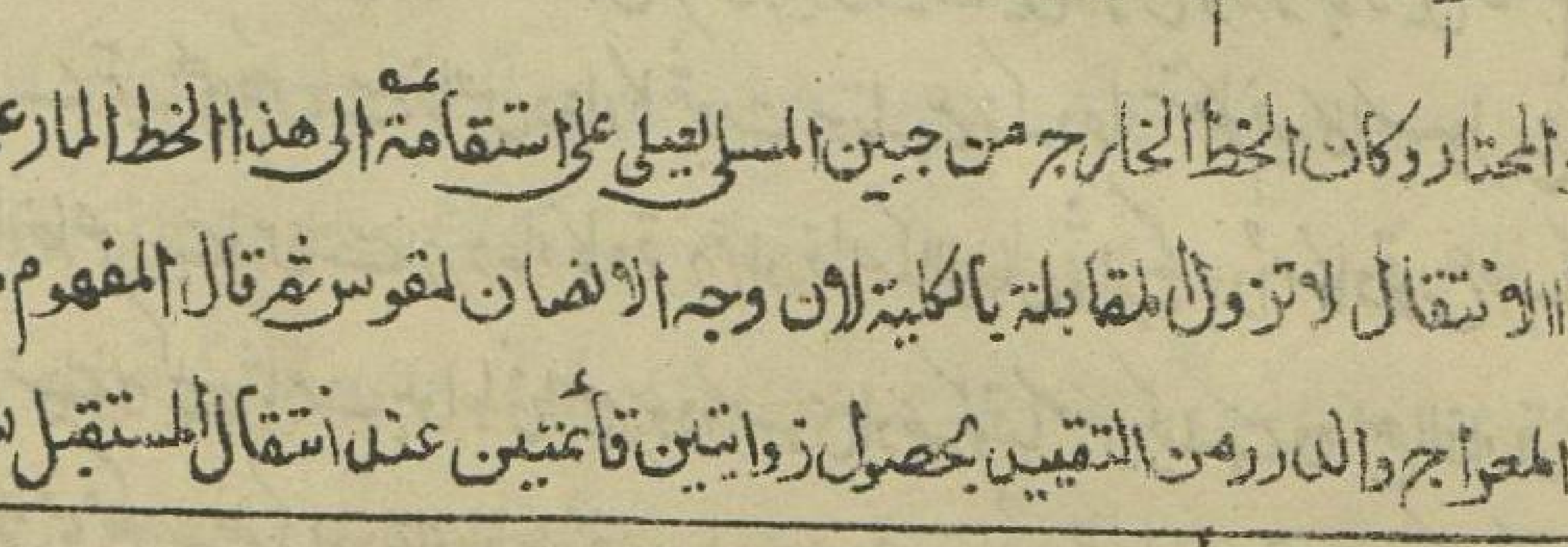
---

[1] وہ پورا مضمون یہ ہے۔ ایک کوتاہی یہ ہے کہ بعضے آدمی جو صدقہ نافلہ نکالتے ہین اُن کا دل گوارا نہین کرتا کہ محض حق تعالے کی خوشنودی کیلئے خرچ کرین بلکہ وہ ہر چیز کو کسی پیر فقیر شہید ولی کے نام زد کر دیتے ہین سو اگر خود وہ بزرگ ہی اُس سے مقصود ہین تب تو وہ ما اہل بہ لغیر اللہ مین داخل ہو کر بڑی دور یعنی عین شرک تک پہونچ گیا اور بعض غلاۃ جہلاء کا واقعی یہی عقیدہ ہے سو ایسی چیز کا تناول بھی درست نہین اور اگر مقصود اس عمل سے حق تعالیٰ ہی ہین اور اُن بزرگ کو محض ثواب ہی بخشنا ہے تو وہ اس حد تک تو نہین پہونچا اور ظاہراً جائز بھی ہے لیکن عوام بلکہ بعض خواص کالعوام کے حالات وخیالات کی تفتیش سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ محض ثواب ہی پہونچانیکو مقصود نہین سمجھتے بلکہ اُنکی یہ نیت ہوتی ہے کہ فلان ولی کو ثواب پہونچیگا تو وہ خوش ہونگے اور ہماری اس حاجت مین مدد کرینگے خواہ تصرف باطن سے اور زیادہ عقیدہ یہی ہے اور اسکا بھی قریب شرک ہونا ظاہر ہے اور خواہ دعاء سے سو احتمال دعاء کا عقیدہ تو ناجائز نہین لیکن دو عقیدے اس مین بھی فاسد ہین ایک اس احتمال کے وقوع کا اعتقاد کرنا کہ جسپر کوئی دلیل نہین اور بلا دلیل عقیدہ کرنا کذب نفس اور مخالفت ہے آیت ولا تقف ما لیس لک بہ علم کی دوسرے بعد فرض وقوع دعاء کے اس دعاء کی بالقطع قبول ہوجانیکا عقیدہ کرنا دعاء تو بعض اوقات انبیاء علیہم السلام کی بھی کسی مصلحت سے قبول نہین ہوتی بجز انبیاء چند سو اسلئے مصلحت یہی ہے کہ جب بزرگونکو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال اُن مین نہ ملایا کرین کہ توحید کے خلاف ہے کما ذکر اور اگر بہت ہی احتیاط کی تو اخلاص کے تو خلاف ہے ایسی مثال ہوگئی کہ زندہ کو ہدیہ دیا وہ سمجھا کہ محبت سے دیا اور خوش ہوا پھر معلوم ہوا کہ کسی مطلب کو دیا فوراً وہ مکدر ہوگیا ۱۲۔ مسئلہ بعضے لوگ بزرگون کو اسلئے ثواب پہونچاتے ہین کہ وہ خوش ہو کر ہمارا کام کر دینگے سو یہ شرک ہے اور اگر یہ سمجھین کہ دعاء کرینگے اور وہ دعا ضرور قبول ہوگی تو یہ دونون مقولات بھی غلط ہین نہ تو کہین یہ ثابت ہے کہ وہ ضرور دعاء کرینگے اور نہ یہ ثابت ہے کہ دعاء ضرور قبول ہوگی پس ایسی شکوک بات کا پختہ یقین کر لینا یہ بھی گناہ ہے ۱۲ منہ

والانامہ کو مکرر دیکھا تب بھی کوئی خدشہ پیدا نہین ہوا غالباً آپکو جملہ ظاہراً جائز بھی ہے کے بعد استدراک سے خلجان ہوا ہے سو بقرینہ سیاق اس جملہ کا مطلب یہ ہی کہ ظاہراً علی الاطلاق جائز بھی ہے پس باعتبار قید علی الاطلاق کے یہ استدراک کیا گیا ہے اور گو علی الاطلاق کا لفظ اس مقام پر مصرح نہین مگر سیاق کو ملاکر دیکھنے سے مطلب واضح ہے - پس مین بزرگون کے نفس ثواب بخشنے کو منع نہین کرتا جسپر یہ شبہ مذکورۂ والانامہ متوجہ ہو سکے کہ جس صدقۂ نافلہ مین مقصود فقط حق تعالی ہو اور بزرگوں کو محض ثواب بخشنا ہو وہ بھی بُرا اور گناہ ہے اور یہ مطلب کیسے ہو سکتا ہے جبکہ آٹھ نو سطر بعد ہی اُس مین یہ مصرح ہے کہ جب بزرگون کو کچھ بخشنا ہو اپنی حاجت کا خیال اُسمین نہ ملایا کرین الخ بلکہ مطلب وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا کہ گو ظاہراً علی الاطلاق جائز معلوم ہوتا ہے مگر بعد تامل و تفتیش حال عوام اُس مین باطنی مفسدہ ہی جو بعد استدراک مذکور ہے اور واقعی یہ عدم جواز بغیر عروض کسی قبیح خارجی کے نہین ہوا بلکہ قبیح کے عروض ہی سے ہوا اور وہ قبیح دو عقیدے ہین ایک اعتقاد وقوع دعا - دوسرا اُس کا بالقطع مقبول ہونا اور جس امر کو مین نے شرک یا قریب شرک کہا ہے وہ ایسا ہی شرک ہے جیسے من حلف بغیر الله فقد اشرك چنانچہ اُس کا لفظ قریب بہ شرک ہے تعبیر کرنا اُس کا مؤید ہے باقی اس تصرف باطنی کے عقیدہ کی جو تاویل کی گئی ہے جو لوگ ان امور مین منہمک ہین اُن کی تصریحات اس تاویل کو رد کرتی ہین اور تشدد جو سلف کے خلاف ہے وہ تشدد ہے جو محل عدم تشدد مین ہو اور یہ عقیدہ خود محل تشدد ہے چنانچہ اس سے اہون امور پر حدیثون مین شرک کا اطلاق آیا ہے اور وقوع دعاء مین جو حدیث نقل فرمائی ہے اُس مین جو دعاء منقول ہے وہ خود اس استدلال کا جواب ہی یعنی اُس سے صرف ایک معین دعاء کا وقوع ثابت ہے ربنا الحق بنا اخواننا اور دعوی عدم ثبوت دوسری دعاء کا ہی یعنی جس حاجت کیلئے یہ شخص ایصال ثواب کرتا ہے مثلاً ترقی معاش وصحت اولاد ونحو ذلک تو اس کا ثبوت اس حدیث سے کیسے ہوا اسیطرح قرآن مجید کی آیت مین اگر من حولہ کو بلا دلیل عام بھی لے لیا جاوے تب بھی اُس سے خاص دعاء کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ دعاء متکلم فیہ کا اسیطرح سلامتی کی دعاء خاص ہے اس سے ہر دعاء کا وقوع اور خاصکر ایصال ثواب کے بعد اُسکا وقوع جیسا کہ عقیدہ عوام کا ہے یہ کیسے ثابت ہوا باقی اسپر جو دوسری ادعیہ کو قیاس کیا ہے وہ مع الفارق ہی اور وہ فارق اذن ہی ممکن ہے کہ یہ دعاء ماذون فیہ ہو اور دوسری دعائین غیر ماذون فیہ جب تک کہ

نقل صحیح سے ثابت نہو اور جب دعا ہی ثابت نہین تو اجابت کے یقین کا کیا ذکر اور انتم موقنون
بالاجابة سے مراد خاص قبول متعارف نہین اسی کی قطع کی نفی کی گئی ہے ورنہ جب اجابت واقع نہو
لازم آتا ہے کہ ہمکو ایک غیر واقعی امر کا یقین دلایا گیا اس کا کوئی متدین قایل ہو سکتا ہے بلکہ مراد
اجابت سے عام ہے جیسا کہ اس آیت مین ہے ادعونی استجب لکم اور عوام اجابة متعارفه کا قطع
کرتے ہین۔ بہت غور درکار ہے اور اصل بات جو بناء ہے میرے منع کی وہ یہ ہے کہ عوام الناس یہ
اعتقاد رکھتے ہین کہ اس طریق سے گویا وہ کام اُن بزرگون کے سپرد ہو گیا اور وہ ذمہ دار ہو گئے وہ
جسطرح بن پڑیگا خواہ تصرف سے یا دعا سے ضروری ہے اُسکو پورا کرالین گے اور اُن کا ایسا
دخل ہے کہ اُن کی سپردگی کے بعد اب اندیشہ تخلف نہین اور اگر تخلف ہو گا تو یہ احتمال نہین ہو گا
کہ اُن کی قوت مین کچھ عجز ہے بلکہ اپنے عمل مین کمی سمجھین گے بعینہ جیسا خدا تعالیٰ کیساتھ یہی
اعتقاد ہوتا ہے بس یہ اگر شرک نہین تو کیا ہے حسب الحکم مختصر لکھا ہے اس سے زیادہ مین عرض
کرنا نہین چاہتا نہ اب نہ پھر اس سے فیصلہ نہوا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اپنی تحقیق القاسم مین یا اور
کسی پرچہ مین طبع کرا دیجیے تاکہ مسلمانون کی اصلاح ہو جاوے مین بھی اگر سمجھ لونگا تو رجوع و
اعلان کر دون گا ورنہ مین اس کا وعدہ کرتا ہون کہ اُس کا رد نہ لکھونگا باقی خود اپنا عقیدہ اپنی تحقیق کے
موافق رکھنے مین معذور ہون گا۔ ۲۱ محرم سنہ ۱۳۳۱ھ

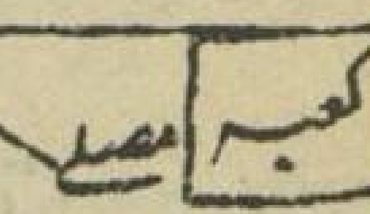
اکتالیسوین حکمت حد الانحراف عن القبلة



فی رد المحتار وکان الخط الخارج من جبین المصلی الیعلی علی استقامة الی ھذا الخط المار علی الکعبة فانہ
یعنی الانتقال لا تزول المقابلة بالکلیة لان وجه الانسان لمقوس ثم قال المفھوم مما قدمنا
عن المعراج والدرر من التقیید بحصول زوایتین قائمتین عند انتقال المستقبل لعین الکعبة

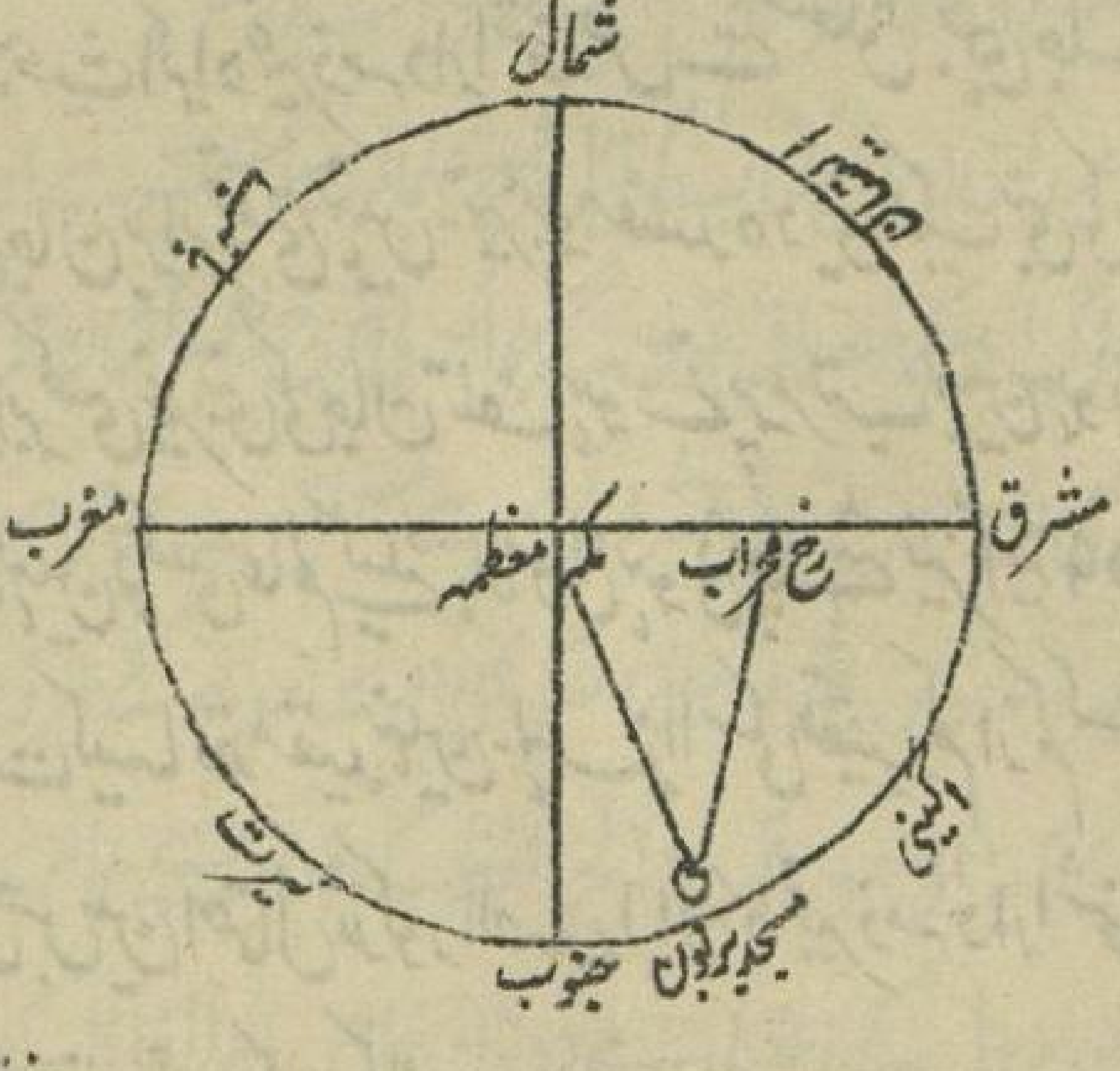
ف۵ اے علے زاویتین قائمتین ۱۲

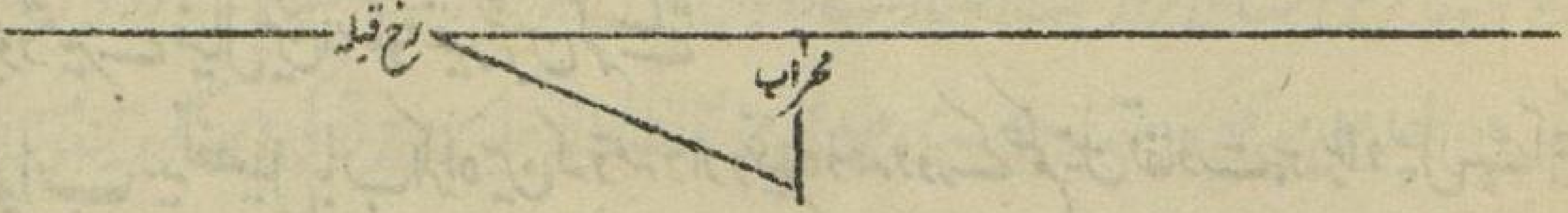
يميناً او يساراً انه لا يصح لو كانت احدٰهما حادة والاخرى منفرجة بهذه الصورة



وفيه ان الانحراف اليسير لا يضر وهو الذى يبقى معه الوجه او شىء من جوانبه مسامتا للكعبة او لهوائها بان يخرج الخط من الوجه او من بعض جوانبه ويمر على الكعبة او هوائها مستقيماً ولا يلزم ان يكون الخارج على استقامة خارجا من جبهة المصلى بل منها او من جوانبها كما دل عليه قول الدر من جبين المصلى فان الجبين طرف الجبهة وهما جبينان صفحہ ۳۰ وصفحہ ۳۱ ج ۱ - شب ۲۷ صفر ۱۳۳۱ھ

سوال. کیا فرماتے ہین علماء دین اس مسئلہ مین کہ ایک مسجد ملک افریقہ مین بمقام شہر بربون واقعہ ہے حسب نقشہ ذیل لہذا اس صورت مین جس جانب کہ رخ محراب کا واقع ہے اگر نماز پڑھی جاوے تو جائز ہے کہ نہین





صورت مسجد کی یہ ہے غلطی سے یہ اس رخ پر بنادی گئی معلوم ہونے سے اب فرق رخ قبلہ کا اسقدر ہے کہ اوپر جو تمام دنیا کا نقشہ ہے اُس مین شہر بربون جس رُخ پر واقع ہے وہ بھی ملاحظہ مین پیش ہے -

الجواب. سیدھے رُخ پر جو خط کھینچا جاوے اگر مصلی کے جبہہ اور جبین کے کسی جزو سے بھی ایسا خط نکلے جو پہلے خط سے زاویہ قائمہ پر تقاطع کرے تو اتنے انحراف سے نماز ہو جاویگی اور جو کسی جزو سے ایسا خط نہ نکلے تو نماز نہ ہوگی - اب اسکو خود دیکھ لیا جاوے دلیل المسئلة ما فی رد المحتار وکان الخط الخ قلت ماخذہ قوله تعالیٰ فول وجهك شطر المسجد الحرام حيث امر بتولية الوجه لا الجبهة خاصة -

ملہ قد مرت هذه العبارة قبل هذا السوال متصلاً ۱۲ منه

بیالیسوین حکمۃ فرق درمیان علماء و انبیاء در کتمان حق وقت خوف

سوال- جناب والانے سورۂ بقر آیۃ ۱۷۶ کی وجہ ربط مین تحریر فرمایا ہے کہ اس مین تعلیم ہے علماء امت محمدیہ کو کہ ہمنے جو کچھہ احکام بیان کئے ہین کسی نفسانی غرض اور منفعت سے ان کے بیان و تبلیغ مین کوتاہی نکرنا اور حاشیہ تحریر فرمایا ہے اشارۃ الی جواز الکتمان لخوف ضرر شدید کما ھو المقرر فی کتب الفقہ- اس عبارت مین کتمان سے کیا مراد ہے عدم اظہار الحق یا اظہار خلاف الحق پھر اس تقیہ مین اور شیعون کے تقیہ مین کیا فرق ہے- کیونکہ وہ بھی یہی کہتے ہین کہ ہمارے ائمہ بخوف ضرر شدید خلفاء کی پیروی اور اُن کی تعریف کرتے تھے- اور حق کو چھپاتے تھے- میری خیال مین جانشینان انبیاء کیلئے انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام کی طرح کتمان حق کسی حالت مین بھی جائز نہونا چاہئے اور فقہ کے مبحث اکراہ غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق سمجھی جائے کیونکہ یہ تو ظاہر ہے کہ نبی کی جان اور غیر نبی کی جان برابر قیمتی نہین- نیز جو مفسدہ دینی ایک نبی کی جان کے تلف ہونے پر مترتب ہوتا ہے اُسکے برابر کسی غیر نبی کی جان تلف ہونے پر مرتب نہین ہوتا بس جبکہ نبی کو کسی حال مین کتمان حق کی اجازت نہین تو کسی عالم کیلئے بالاولی نہونی چاہئے نیز آیۃ ۱۵۹ مین کتمان ما انزلنا مطلق ہے کسی خاص حالت کیساتھ مقید نہین- لہذا اسکی تقیید کم از کم کسی خبر مشہور سے ہونی چاہئے- کوئی فقہی روایت جس مین احتمال مذکور الصدر (ان کا غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا) موجود ہو میرے خیال مین اسکو مقید نہین کر سکتے-

الجواب- یہ تفصیل باب اکراہ مین کہ ذمہ دار و غیرہ ذمہ دور کے حکم مین تفاوت ہو بلا دلیل ہے آیۃ کریمہ من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان الآیۃ اپنے اطلاق سے دونون کو شامل ہے اور اگر نبی پر قیاس کیا جاوے تو یہ قیاس ہے بمقابلہ نص کے اسلئے مقبول نہین ہو سکتا اور آیات وعید کتمان جن لوگون کے حق مین ہین اُن کو کوئی اندیشہ اس قسم کا نہ تھا محض فوت نفع کے خیال سے ایسا کرتے تھے- رہا فرق اس مین اور تقیہ مین اس کا بیان کرنا موقوف ہے شرائط و محال تقیہ کے معلوم ہونے پر، سو مجھکو معلوم نہین- رہا یہ دعوی کسیکا کہ ائمہ کو بھی خوف تھا ضرر شدید کا خلفاء سے اس کا الزامی جواب تو ان لوگون کی کتب دیکھنے پر موقوف ہے- باقی تحقیقی جواب یہ ہے کہ

خلفاء کے حالات جو شخص تحقیق کرچکے گا وہ یقین کرے گا کہ وہ اظہار حق کو سب سے زیادہ محبوب سمجھتے تھے تو ان سے خوف ضرر کیا معنی اور قیاس کی جو وجہ لکھی ہے وہ اسلئے مخدوش ہے کہ نبی کے کتمان یا اظہار خلاف میں ایسی تلبیس ہے کہ جس کا تدارک ممکن نہیں کیونکہ مدار خبر احکام کا نبی کا قول ہے جب وہ قول بھی مخلوط ہونے لگا تو پھر مابہ الوثوق کیا چیز ہوگی۔ بخلاف غیر نبی کے کہ اُس کے اظہار خلاف حق سے صرف یہ سمجھا جاویگا کہ اُس کا عقیدہ یہ ہے اصل حکم حق میں تخلیط نہ ہوگی۔ اور اگر کسی کے نزدیک ہوگی تو اس سے اقوی دلیل سے کہ قول نبی ہے جب تعارض ہوگا اقوی کو ترجیح ہوگی۔ اور رہا نبی کی جان کا قیمتی ہونا وہ تو اسلئے ہے کہ نبی مدار احکام ہے۔ جب اُسکے لئے ایسا امر جائز رکھا جاوے تو پھر اُس قیمتی ہونیکا مبنی ہی منعدم ہوجاویگا۔ پھر قیمتی کیسے رہے گی جسپر اُس کی حفاظت کی جاوے۔ رہا قصہ مفسدہ کا تو دین کی تخلیط سے بڑھکر کوئی مفسدہ نہیں ہوسکتا اور یہ اور بات ہے کہ افضل ان امور میں عزیمة پر عمل کرنا ہے سو اس میں کلام نہیں فقط واللہ اعلم۔ سلخ شوال ۱۳۳۱ھ

سوال ۱؎ جس طرح وعید کتمان اہل کتاب کی اہل طمع علماء سے متعلق ہے اور اس لئے اس میں علماء امت محمدیہ میں سے وہی لوگ اسکے مصداق ہونگے جو اُن کی طرح بطمع کتمان حق کریں یونہی الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان بھی ان معذبین فی اللہ لوگوں سے متعلق ہے جو بوجہ وجود حضرت سرور کائنات علیہ التحیات والصلوات غیر ذمہ دار تھے اسلئے اسکو بھی امت محمدیہ کے غیر ذمہ دار اشخاص سے متعلق ہونا چاہئے۔ اور جس طرح کہ آیة الا من اکرہ الخ لفظ کے ذریعے سے عام ہے یونہی الذین یکتمون بھی عام ہے غرض شان نزول کے اعتبار سے دونوں خاص اور الفاظ کے اعتبار سے دونوں عام پھر ایک میں خصوص موقع کا اعتبار دوسری میں عموم الفاظ کا لحاظ۔ اس فرق کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی

۲؎ من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان اپنے عموم سے نبی کو بھی شامل ہے اس میں سے نبی کی تخصیص کس نص سے ہوئی ہے۔ میرے ذہن میں نہیں حضور والا مطلع فرماکر ممنون فرماویں یا محض دلیل عقلی سے مستثنی کیا ہے۔

۳؎ برتقدیر آیة مذکورہ سے نبی کو بذریعہ کسی نص کے خاص کرنیکے آیة مذکورہ مخصوص البعض ہونیکی وجہ سے ظنی ہوجاویگی اور قیاس کے ذریعہ سے قابل تخصیص ہوگی اور اس وجہ سے آیة وعید کتمان حق کے معارض نہ ہوگی بلکہ آیة وعید ان لوگوں سے متعلق ہوگی جو جاہی یا مالی نفع کی غرض سے دوسروں کی

گمراہی کا ذریعہ بنتے ہین اور آیۃ من اکرہ ان سے جو کسی کی گمراہی کا ذریعہ (بوجہ اپنی غیر ذمہ داری کے) نہین بنتے فلا تعارض

ہے۔ اگر نبی کو آیۃ من اکرہ سے بذریعہ دلیل عقلی خاص کیا جاتا ہے تو اس دلیل کے ذریعے سے ذمہ دار اشخاص کو بھی خاص کیا جا سکتا ہے اور نبی و غیر نبی کا یہ فرق کہ نبی کے اظہار خلاف حق مین ایسی تلبیس ہے جس کا تدارک ممکن نہین۔ بخلاف غیر نبی کے کہ اسکے اظہار خلاف حق کا تدارک نبی کے قول سے ہو سکتا ہے ابھی تک سمجھ مین نہین آیا کیونکہ نبی کا حکم ظاہر کرنیوالے علماء ہین اگر وہی خلاف حق ظاہر کرین گے تو نبی کا قول کس ذریعہ سے معلوم ہوگا جس سے حق معلوم کر کے عالم کے قول کو خلاف واقع سمجھین لہذا غیر نبی کے اخفاء حق مین بھی وہی تلبیس لازم آتی ہے جس کا تدارک ممکن نہین یہ گفتگو تو اسوقت ہے جبکہ مجموعہ علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے اور اگر بعض علماء اور نبی کا مقابلہ کیا جاوے تو بھی کوئی فرق معتدبہ ظاہر نہین ہوتا اسلئے کہ گو اسوقت دیگر اہل علم اسکی غلطی ظاہر کر سکتے ہین اور صحیح حکم شرعی بتلا سکتے ہین لیکن عوام کو اسقدر تو سلیقہ ہوتا نہین کہ وہ یہ پہچانین کہ کون صحیح کہتا ہے اور کون غلط اسلئے بعض ایک عالم کے متبع ہوتے ہین جس سے انکو اعتقاد ہے اور بعض دوسرے کے لہذا جو اسکے متبع ہین اُن کے حق مین تو غیر ممکن التدارک تلبیس لازم آہی گئی عدم تلبیس کو مطلقاً تسلیم کر لینے کے باوجود بھی بعض ذمہ دار اشخاص کے اظہار خلاف حق سے اس صورت مین اسلام کو ایک سخت صدمہ پہنچتا ہے جبکہ کوئی نہ کوئی غیر مسلم حکومت ان کے اقوال کو آڑ بنا کر مذہب اسلام مین دیدہ و دانستہ مداخلت کرنا چاہتی ہو زیادہ حد ادب۔

الجواب ۱۔ خصوص سبب تو واقعی معتبر نہین اعتبار عموم الفاظ ہی کا ہے مگر اس عموم مین یہ شرط ہے کہ قرائن و دلائل سے معلوم ہو جاوے کہ متکلم کی مراد بھی عموم ہی ہے ورنہ اگر کسی طور پر یہ معلوم ہو جاوے کہ خود متکلم ہی کی مراد اتنا عموم نہین جتنا الفاظ سے معلوم ہوتا ہے تو پھر وہ عموم نہ لیا جاویگا۔ مثال دونون کی حق سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد…. والذین یرمون ازواجھم الآیہ کا گو شان نزول خاص ہو لیکن سیاق مین غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کا مقصود ہر رامی زوجہ کا حکم بیان کرنا ہے۔ یہان عموم تام ہوگا بخلاف حدیث لیس من البر الصیام فی السفر لفظاً عام ہے مگر دلائل سے یہ امر ثابت ہو کہ ہر صائم کو حکم عام نہین بلکہ صرف اُن ہی صائمین کو جنکی حالت پریشان ہو جاوے اور یہ فرق ذوقاً

اہل لسان اور اہل اجتہاد مدرک کرتے ہین اسیواسطے ہم جیسون کو اہل اجتہاد کا اتباع و تقلید ضروری ہی
پس آیات کتمان گو لفظاً عام ہین مگر سیاق وسباق دال ہے کہ اُس کا عموم اہل غرض کیلئے ہے نہ کہ مکرہ
کیلئے اگر کسیکو ذوقاً سیاق وسباق سے مدرک نہ ہو وہ اہل ادراک کی تقلید کرے ۔

۲ قال اللہ تعالیٰ الذین یبلغون رسالٰت اللہ ویخشونہ ولا یخشون احدا الا اللہ گو یہ خبر
ہے مگر بدلالت مقام یقینی بات ہی کہ مخلوق سے خشیت کو انبیاء ع کیلئے منع فرمارہے ہین اور اقتران
اُسکا یبلغون کیساتھ بتلا رہا ہے کہ یہ مبلغ خاص احکام شرعیہ مین ہے پس یہ نص مخصص نبی کی
ہوسکتی ہے ۔ دوسرے نبی خود نص کی مراد زیادہ جانتے ہین جب نبی نے کبھی اس رخصت پر عمل نہین کیا
معلوم ہوا کہ اُن کیلئے یہ رخصت نہین ہے اور نیز نبی نے کسی حدیث مین الا من اکرہ مین سے کسیکو
مستثنے نہین کیا یہ سب دلائل ہین غیر نبی کو عام ہونیکے ۔

۳ یہ ظنیت اُس وقت ہے جب نبی کو شامل ہو کر تخصیص کیجاوے یہ نبی کو شامل ہی نہین بلکہ خاص
ہے امتیون کیساتھ دلیل اس کی اجماع کافی ہے کیونکہ اہل حق مین سے کوئی شخص اسکے عموم بنبی کا
قائل نہین ہوا ۔ نیز جب علت معلوم ہو تو باقی مین حکم ظنی نہ ہوگا یہان نبوت علت ہی للاجماع ۔ نیز
قیاس ہمارا معتبر نہین اور کسی مجتہد نے اس مین قیاس کیا نہین ۔

۴ نبی کے احکام مشہور و مدون ہین سب کے اخفاء سے بھی تلبیس لازم نہین آتی ۔ دوسرے
کفار سے اخفاء کرین گے مگر متبعین سے اسکا بھی اظہار کردین گے کہ ہمنے خوف سے ایسا کہدیا تھا
پھر تلبیس کہان اور جب خدانخواستہ ایسی نوبت پہونچے کہ کوئی بھی قادر نہ رہے پھر قوۃ مجتمعہ سے
کام لینا واجب ہو جاویگا کتمان جائز نہ ہوگا لانہ مخصوص لعدم وجوب المقاتلۃ وقد وجبت اذ ذاک ۔

۱۳ ذیقعدہ ۱۳۳۱ھ

۴۳ تینتالیسوین حکمۃ طلاق مدہوش

سوال ۔ کیا فرماتے ہین علماء دین ومفتیان شرع متین رحمکم اللہ تعالیٰ اس مسئلہ مین کہ مسمی
امام الدین بخار مین مبتلا تھا حالت بخار مین اُس کے باپ واعظ الدین نے اُس سے کہا کہ میرے
دو تین بچے ابھی اور مرچکے ہین معلوم ہوتا ہے کہ اس نابہار کی بیوی کے سبب سے تو بھی ضرور زیر

زہین ہوجائے گا۔ تو اپنی بیوی کو چھوڑ۔ یہ کلام سنتے ہی امام الدین نے کہا کہ مین نے بیوی کو چھوڑا۔ مین نے بیوی کو چھوڑا۔ مین نے بیوی کو چھوڑا۔ لیکن بخوف طلاق واقع ہونیکے و نیز بغرض دیگر مصلحت دنیاوی کے اُس کا باپ بیان کرتا ہے کہ امام الدین ایک روز پہلے سے بیہوش تھا عین بیہوشی کی حالت مین یہ کلمات اُس سے سرزد ہوئے بنابرین یہان کے بعض مفتی صاحبان نے فتوی دیا ہے کہ طلاق مدہوش کی واقع نہین ہوتی ہے اسلیئے طلاق امام الدین کی بھی واقع نہین ہوئی ... اب جبکہ امام الدین لڑکین سے مجنون و مدہوش نہین ہے صرف دو ایک روز کے واسطے خود غرضی سے اُسکو بیہوش قرار دیا اور اُس فرضی اور مصنوعی بیہوشی کی حالت مین اپنے باپ کے کلام کو ملاحقہ سمجھکر کچھہ نہین بکا بلکہ مناسب جواب دیا اور بعداد طلاق مین بھی تین سے آگے متجاوز نہین ہوا۔ اس صورت مین عقلاً و شرعاً امام الدین کے متذکرہ الفاظ سے اُس کی منکوحہ مطلقہ ہوئی ہی یا نہین اور جبکہ اُس کے باپ کے کلام مین اضافت موجود ہے اُسکے جواب مین اضافت نہ ہونے سے وقوع طلاق مین خلل ہوگا یا نہین۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ سوال ہذا مین اس مدہوشیت کے متعلق خود زوج کا کوئی دعوی مذکور نہین۔ سو اگر وہ اس کا مدعی نہین بلکہ مقر ہوش کا ہے تب تو بدون زوج کا دعوی کوئی چیز نہین اور حکم مدہوشیت کا احتمال ہی نہین اور اگر وہ بھی اس کا دعوی کرتا ہے تو چونکہ یہ امر خلاف ظاہر ہے اسلئے اس کا دعوی مسموع نہین ہوسکتا ہے ورنہ ہر مطلق ایسا ہی دعوی کر سکتا ہے بلکہ اس کے اعتبار کیلئے یہ شرط ہی کہ اُس کی یہ حالت دوسرے عام دیکھنے والون کو بھی ظاہر اور محسوس ہوتی ہو خواہ عین وقت پر یہ حالت طاری ہوئی ہو خواہ اُسوقت مشتبہ ہو مگر پہلے سے طاری ہونا معروف و معلوم عند عامۃ الناس ہو اور زوال اسکا متیقن نہوا ہو اور اس اخیر صورت مین حلف بھی زوج سے لیا جاتا ہے دلیل ذلک کلہ ما فی رد المحتار فی البحر عن الخانیۃ عرف انہ کان مجنونا فقالت امرأتہ طلقنی البارحۃ فقال اصابنی الجنون ولا یعرف ذلک الا بقولہ کان القول قولہ اھ ج ۲ صــــ ۶۹۹ اور یہان یہ شرط مفقود ہے بلکہ اس کے خلاف کی دلیل موجود ہے یعنی ذی ہوش ہونیکے قرائن جو کہ سوال مین مذکور ہین اسلئے یہ دعوی غیر مقبول ہے اب دو امر اور رہ گئے ایک یہ کہ بوجہ عرف و محاورہ کے یہ لفظ موجب طلاق ہے اور دوسرا یہ کہ لفظ مین

اضافت نہ ہونا بوجہ قرینہ مقام ووقوع فی الجواب کے مانع طلاق نہیں ہے سوامر اول کی دلیل یہ ہی فی ردالمحتار بخلاف فارسیۃ قولہ سرحتک وھو رہا کردم لانہ صار صریحا فی العرف علی ما صرح بہ نجم الزاھدی الخوارزمی فی شرح القدوری اھ ج ۲ صفحہ ۶۶۲ قلت کذا قولھم فی الھندیۃ چھوڑا - اور امر ثانی کی دلیل یہ ہے فی ردالمحتار وسینذکر قریبا ان من الالفاظ المستعملۃ الطلاق یلزمنی والحرام یلزمنی وعلی الطلاق وعلی الحرام فیقع بلا نیۃ للعرف الخ فاوقعوا بہ الطلاق مع انہ لیس فیہ اضافۃ الطلاق الیہا صریحا فھذا مؤید لما فی القنیۃ وظاھرہ انہ لا یصدق فی انہ لم یرد امرأتہ للعرف ج ۲ صفحہ ۶۰۵ خلاصہ یہ کہ اس صورت مین طلاق مغلظ واقع ہوگئی - ۱۸ ر ذیقعدہ ۱۳۳۱ھ

۲۴۴ چوالیسوین حکمت طریقہ تفریق از عنین

سوال - ایک سُنی حنفی المذہب ہے اُسنے ایک قادیانی لڑکی سے لاعلمی مین نکاح کیا - لڑکی اس بنیاد پر کہ لڑکا عنین ہے فسخ نکاح چاہتی ہے اور طالب مہر ہے شریعت مین ایسا نکاح نکاح شرعی ہوا اور قابلیت انفساخ رکہتا ہے یا ایک معاملہ باطل بنفسہ ہوا جو قابلیت انفساخ نہین رکہتا .... اور اس پر کوئی ترتب احکام شرعیہ ہوسکتا ہے یا نہین - اور وہ مہر پا سکتی ہے یا نہین -

الجواب صحت نکاح کیلئے مردی بمعنی مذکر بودن تو شرط ہے لیکن بمعنی قدرت علی الجماع شرط نہین - پس عنین سے نکاح تو صحیح ہوجاویگا لیکن زوج کے عنین ہونے کی صورت مین اگر عورت تفریق چاہے تو اُس کا طریقہ شرعًا یہ ہے کہ عورت قاضی کے اجلاس مین درخواست دے کہ اُسکے عنین ہونے کے سبب مین اُس سے علیحدگی چاہتی ہون (قاضی سے مراد حاکم مسلم ہے گو من جانب سلطنت غیر مسلم کے مقرر ہو کذا فی الدر المختار ورد المحتار) قاضی مرد سے دریافت کرے کہ اس کا دعوی عنین ہونیکا صحیح ہے یا نہین اگر وہ صحیح بتلاوے تو قاضی اُسکو علاج کیلئے ایک سال کی مہلت دے اور اگر وہ تغلیط کرے اور کہے کہ مین اس سے ہم بستر ہوا ہون تو اگر وہ نکاح کے وقت باکرہ تھی

ف. کتاب حیلہ ناجزہ مین یہ مضمون مفصل دیکھا جاوے ۱۲

یعنی باکرہ ہونیکی حالت مین اس کا نکاح ہوا تھا تو اب ایک یا دو معتبر ماہر عورتون کو دکھلایا جاویگا
کہ وہ اب باکرہ ہے یا ثیبہ اگر وہ باکرہ بتلاوین تو عورت کو راست گو سمجھکر مرد کو علاج کیلئے اس صورت
مین بھی مہلت دی جائیگی اور اگر وہ ثیبہ بتلاوین یا کہ نکاح ہی ثیبہ سے ہوا تھا تو اس صورت مین
مرد سے حلف لیا جاویگا کہ مین اس سے ہم بستر ہوا ہون اگر وہ اسپر حلف کرے تو عورت کا دعوی
خارج ہو جاوے گا اور اگر اس حلف سے انکار کرے تو پھر عورت کا دعویٰ صحیح قرار دیکر مرد کو علاج
کیلئے ایک سال کی مہلت دی جاویگی اور جن صورتون مین ایک سال کی مہلت ملی ہو اس ایک سال گذرنیکے
بعد اگر عورت سکوت کرے تو حاکم دست اندازی نہ کریگا اور اگر عورت پھر درخواست دے کہ یہ ابتک
بھی ہم بستر نہین ہوا تو قاضی پھر مرد سے دریافت کرے گا اگر وہ اس دعوے کو صحیح مانے تو عورت کو
کہا جاوے گا کہ اب تم کو اختیار دیدیا جاتا ہے خواہ اسکے ساتھ اس ہی حالت مین رہو یا تفریق کو اسی
مجلس مین یعنی اجلاس برخاست ہونے سے پہلے اختیار کرو اگر وہ تفریق کو اختیار کرے تو اُس
وقت قاضی مرد سے کہے کہ اسکو طلاق دیدو اگر وہ طلاق نہ دے تو قاضی زبان سے کہدے کہ مین نے
دونون مین تفریق کردی بس اس سے بھی طلاق بائن واقع ہو گی اور اس مین پورا مہر اور عدت سب لازم
ہے لصحۃ الخلوۃ مع العنۃ اور اگر مجلس مین اس نے تفریق کو اختیار نہ کیا تو پھر اختیار عورت کا باطل
ہو جاوے گا اور اگر اس دریافت کرنے پر وہ مرد اس عورت کی تکذیب کرے یعنی دعوی ہمبستری کا کرے
تو پھر اس مین وہی تفصیل مذکور ہے کہ اگر وہ نکاح کیوقت باکرہ تھی تو اب ایک یا دو معتبر عورتون کو
دکھلایا جاویگا اگر وہ اب بھی باکرہ بتلاوین تو اُس عورت کا قول صحیح قرار دیکر مثل بالا اُس کو اختیار
تفریق کا دیا جاویگا اور مہر و عدت لازم ہو گی اور بصورت اُس کے تفریق کو اختیار کرنیکے قاضی تفریق
کردے گا اور اگر وہ ثیبہ بتلاوین یا کہ وہ نکاح کیوقت ہی ثیبہ تھی تو مرد اگر اپنے قول پر حلف کرے تو عورت
کا دعوی خارج ہو جاویگا اور اگر حلف سے انکار کرے تو پھر دعویٰ عورت کا صحیح قرار دیکر اُسکو تفریق کا
اختیار دیا جاویگا مع لزوم مہر و عدت اور یہ تمامتر تفصیل در مختار و ردالمحتار مین ہے مگر یہ سب اُسوقت ہے
جبکہ نکاح کو صحیح قرار دیا جاوے اور بناء سوال صرف مرد کا عنین ہونا ہو اور اگر کوئی اور وجہ مقتضی
عدم صحت نکاح کی پائی جاوے مثلاً وہ لڑکی مرزا کو نبی مانتی ہو یا اور کسی عقیدۂ غیر اسلامیہ کی معتقد ہو تو
بوجہ اسکے کہ ارتداد مانع نکاح ہے یہ نکاح ہی صحیح نہ ہوگا اور بدون طلاق ہی زوجین مین سے

ہر شخص کو علیحدہ ہوجانیکا اختیار حاصل ہوگا اور اس مین اگر وطی پائی جاوے تو مہر و عدت دونون لازم ہین لیکن مہر اگر مہر مثل سے زیادہ مقرر ہوا ہو تو صرف مہر مثل لازم ہے اور بدون وطی کچھہ بھی لازم نہین۔ کذا فی الدر المختار باب المہر۔ ۱۱ رمضان ۱۳۳۲ھ۔

پینتالیسوین ۴۵ حکمت عدم لزوم تعیین در نماز قضا

سوال: بہشتی زیور حصہ دوم مین مرقوم ہے کہ اگر کئی مہینے یا کئی سال کی نمازین قضا ہون تو مہینہ اور سال کا بھی نام لیوے اور کہے کہ فلانے سال کی فلانے مہینہ کی فلان تاریخ کی فجر کی نماز پڑہتی ہون۔ بے اس طرح نیت کئے قضا صحیح نہین ہوتی کسیکو اس طرح نیت کرنیکا علم نہ تھا اور اُسنے اُس دو سال کی قضا نمازین (صرف اتنا کہہ کر کہ نیت کرتا ہون مین نماز قضائے عُمری کی) پڑھین تو اُسکی نماز درست ہوئی یا نہین اور اُس پر صحیح نیت سے جو (بہشتی زیور حصہ دوم مین تحریر ہے) پھر از سر نو کل نمازین پڑہنی واجب ہین یا نہین۔

الجواب: فی رد المحتار قیل لا یلزمہ التعیین الی اخرہا قال واطال ج ۱ صـ ۷۷۰ اس روایت سے معلوم ہوا کہ اس مین اختلاف ہی لہذا قضا ء پڑھی ہوئی نمازون مین چونکہ وہ کثیر ہین دفع حرج کیلئے اس قول پر عمل کرنیکی گنجائش ہی۔ ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ

چھیالیسوین ۴۶ حکمت رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۶۵ سے شروع ہوکر صفحہ ۵۷۰ سطر ۱۰ پر ختم ہوگیا ہے

سینتالیسوین ۴۷ حکمت رسالہ التحقیق الفرید فی حکم آلۃ تقریب الصوت البعید

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۷۰ سطر ۱۱ سے شروع ہوکر صفحہ ۵۸۷ پر ختم ہوگیا ہے

اڑتالیسوین حکمۃ حکم صوم وصلوٰۃ در بعض مقامات طویلۃ النہار

سوال۔ ایک کالج کے طالب علم نے ایک بددین کا اعتراض مجھسے نقل کیا کہ مسلمان کہتے ہین کہ ہماری شریعت بمقتضائے وما ارسلنٰک الا کافۃ للناس تمام انسانون کیلئے ہے اور اگر ایسا ہوتا تو چاہئے تھا کہ جملہ مقامات کے انسانون کے لئے اُس مین احکام ہوتے حالانکہ ہم دیکھتے ہین کہ قطبین کے رہنے والون کیلئے جہان چھ چھ ماہ کا رات و دن ہوتا ہے اس مین احکام نہین مثلاً روزہ ایسے مقام کے لوگ کیونکر رکھین اگر چھ ماہ کا حکم دیا جائے تو ناممکن العمل اور اگر اس سے کم تو قرآن وحدیث مین صاحب مذہب سے کہین منقول ہونا چاہئے تھا۔

مین نے اس کا جواب یہ دیا کہ قانون اکثری حالت کے تابع ہوتے ہین اور چونکہ قطبین پر اول تو آبادی کا ہونا ثابت نہین اور اگر ہو بھی تو چونکہ اکثر حصص زمین کی یہ حالت نہین اسلئے اکثری حالت کے موافق احکام مقرر ہوئے۔ رہا نادر اور مستثنیٰ صورتین اُنکے لئے قیاس کے ذریعہ سے خاص احکام مستنبط کر کے حکم دیا جا سکتا ہے۔ ہر ہر جزئی کا حکم صراحۃً قرآن و حدیث مین ہونا ضروری نہین بلکہ کثیر الوقوع اُمور کا حکم صاحب شریعت سے منقول ہے جو بمنزلہ اصول کے ہو سکتا ہے جیسا کہ اُن مقامات کیلئے جہان کہ شفق تمام رات غائب نہین ہوتی (کتاب ہیئت دیکھنے سے معلوم ہوا کہ ۲۲ مئی سے لیکر ۲۱ جولائی تک لندن کے افق سے ۱۸ درجے نیچے آفتاب نہین جاتا لہذا اتنے عرصہ تک تمام رات شفق باقی رہتی ہے۔ لندن کا عرض البلد ۵۱½ درجہ ہے) بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ وہان عشاء کا وقت نہین آتا اور اُن سے عشا کی نماز ساقط ہے۔ بعض فقہاء نے اختلاف بھی کیا ہے ارض بلغار کے متعلق شامی نے بھی اس کا حکم لکھا ہے۔ مین نے یہ جواب تو دیدیا لیکن روزہ کے متعلق عالمگیری مین تلاش کرنے سے بھی کوئی جزئی نہین ملی یعنی مثلاً لندن کے لوگ کس وقت تک سحور کھا سکتے ہین اور تراویح جو تابع عشاء کے معلوم ہوتی ہے ادا کرین یا نہ ادا کرین۔ کیا جناب والا کی نظر سے کوئی جزئی ایسے مقامات پر روزہ اور تراویح کے متعلق گذری ہے یا قیاس کے موافق کیا حکم ہو سکتا ہے۔ نیز میرا جواب غلط یا ناکمل تو نہین ہے اگر ہو تو تصحیح وتکمیل فرما دین

اگر کوئی دوسرا جواب ہوسکتا ہو تو وہ بھی تحریر فرماوین - کتاب ہیئت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لندن مین سب سے بڑا دن ۱۶½ گھنٹہ کا اور سب سے چھوٹی رات ۷½ گھنٹہ کی ہوتی ہے - سینٹ پیٹر سبرگ دار السلطنت روس ۶۰ درجہ شمال عرض البلد پر ہے وہان تقریباً ۱۹ گھنٹہ کا سب سے بڑا دن ہوتا ہے اتنا طویل روزہ ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے علاوہ برین بعض ایسے مقامات آباد بھی ہین جہان سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ یا اس سے زائد ہوتا ہی یعنی آفتاب بغیر غروب کے حرکت رحوی کرتا نظر آتا ہے چنانچہ ۶۵ درجہ ۵۴ دقیقہ عرض البلد شمالی پر سب سے بڑا دن ۲۴ گھنٹہ کا اور ۶۹ درجہ ۵۳ دقیقہ پر گرمیون مین ۳۱ دن تک آفتاب غروب نہین ہوتا یعنی ایک دن ۳۱ دن کے برابر ہوتا ہے وہان روزہ کا کیا حکم ہوگا -

الجواب - آپ نے جو جواب دیا بالکل کافی و مکمل ہے - تمام سلطنتون کے قوانین کلیہ پر مقامی احکام کو احکام جزئیہ کی تفریع کرنا پڑتی ہے جن مین سے بعض مین استنباط کی بھی حاجت ہوتی ہے اور وہ سب اُن ہی کلیات کے تحت مین داخل اور اُن قوانین کو اُنکے لئے شامل سمجھا جاتا ہے اُن جزئیات مقامیہ کے مصرحاً مذکور فی کتب القانون نہونے سے اُن مقامات کے خارج عن اثر السلطنت ہونے پر کوئی بھی استدلال نہین کرتا جبکہ اُس سلطنت کا احاطہ دلیل صحیح سے ثابت ہو اور اگر کوئی استدلال کرنے لگے تو محقق اُس استدلال کو دلیل صحیح کے تابع بنا دیگا - اسیطرح جب دلائل قطعیہ سے عموم بعثت معلوم ہے تو معارض کو دفع کرینگے چنانچہ جیسا اشتمال مثال مذکور مین ہے ایسا ہی اشتمال کلیات شرعیہ مین متحقق ہے جسکی بنا پر فقہاء اسلام نے اُن مقامات کے احکام سے تعرض بھی کیا ہی گو اس وجہ سے کہ کسی نے کسی کلی مین داخل سمجھا اور کسی نے کسی مین باہم اختلاف بھی ہوگیا لیکن یہ اختلاف ہمارے لئے اصل مقصود مین قادح نہین کیونکہ اُن کلیات کی بناء پر حکم کرنے سے یہ تو ثابت ہوگیا کہ شریعت محمدیہ نے ایسے کلیات مقرر کئے ہین جو اُن مقامات کی ضرورتون کو حاوی ہین گو وجہ تطبیق مین آراء مختلف ہوجاوین جیسا ایک عدالت سے ایک حکم ایک قانون کی بنا دیر ہوتا ہے اور عدالت اپیل سے دوسرے قانون کی بنا پر اُسکے خلاف حکم ہوجاتا ہے، چنانچہ نماز سے فقہاء کا تعرض تو خود سوال ہی مین منقول ہے - رہا روزہ اگر بالخصوص اُس سے تعرض

بھی نہوتا تب بھی وہی دلائل نماز کے یہاں بھی باشتراک اصول روزہ کیلئے بھی کافی ہوتے لیکن فقہاء نے اسپر کفایت نہیں کی بلکہ روزہ سے بلکہ اسکے علاوہ اور اعمال و معاملات سے بھی تعرض تصریحاً فرمایا ہے فی رد المحتار عن الرملی فی شرح المنهاج و تجری ذلك فیما لو مکثت الشمس عند قوم مدة اھ ۷ و فیه عن امداد الفتاح قلت وکذلك يقدر لجمیع الآجال کالصوم والزکوۃ والحج والعدۃ وآجال البیع والسلم والاجارۃ وينظر ابتداء الیوم فیقدر کل فصل من الفصول الاربعة بحسب ما یکون کل یوم من الزیادۃ والنقص کذا فی کتب الائمة الشافعیة ونحن نقول بمثله اذ اصل التقدیر مقول به اجماعا فی الصلوات اھ ج ۱ صـ ۳۶۷ و فیه بعد نصف صفحة لمراد من تعرض عندنا لحکم صومهم فیما اذا کان یطلع الفجر عندهم کما تغیب الشمس او بعده بزمان لا یقدر فیه الصائم علی اکل ما یقیم بنیته ولا یمکن ان یقال بوجوب موالاۃ الصوم علیهم لانه یؤدی الی الهلاك فان قلنا بوجوب الصوم یلزم القول بالتقدیر وهل یقدر لیلهم باقرب البلاد الیهم کما قاله الشافعیة هنا ایضا ام یقدر لهم بما یسع الاکل والشرب ام یجب علیهم القضاء فقط دون الاداء کل محتمل فلیتأمل ولا یمکن القول هنا بعدم الوجوب اصلا کالعشاء عند القائل به فیها لان علة عدم الوجوب فیها عند القائل به عدم السبب وفی الصوم قد وجد السبب وهو شهود جزء من الشهر وطلوع فجر کل یوم هذا ما ظهر لی واللہ اعلم اھ صـ ۳۶۹ ج ۱

اس تقریر سے اُس اعتراض کا جواب تو ہوگیا اب یہ بات کہ ہمارے فقہاء کے اقوال مین کسکو کسپر ترجیح ہے اس تحقیق پر اصل جواب موقوف نہین ہان خود ایک مستقل تحقیق ہے جسکی ضرورت مسلم کیلئے ہوگی سو احوط نمازین تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ انداز کرکے سب نمازین پڑھا کرین اور روزہ مین جو مقامات ایسے ہین جہان بعض ازمنہ مین لیل شرعی نہین ہوتی رمضان مین روزہ رکھین کہ شہود شہر پایا گیا اور چونکہ افطار و سحر نہار شرعی مین واقع ہوا ہے اسلئے شبہ کے دوسرے زمانہ مین قضا بھی کرلین اور جہان لیل شرعی ہوتی ہے وہان جس جگہ نہار کا طول بقدر تحمل صوم ہو اور نطرۃً ان کا تحمل ہمسے زائد ہوگا لانهم معتادون بطول النهار وطول الکثر

الاعمال فیہ وہان روزہ رکھین اور ادا بھی ہوجاویگا اور جہان بقدر تحمل نہو وہان انداز کرکے عدد پورا کرین اور بعد ادا اگر ایسے ایام ملجاوین جسکا تحمل ہوسکے تو احتیاطًا قضا بھی کرلین اور اگر ایسے ایام نہ ملین تو وہی انداز کے روزے کافی ہوجاوینگے و فی رد المحتار فی جواز فطر من لا یقدر ثم قضاءہ ما نصہ و قال الرملی و فی جامع الفتاوی و لو ضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعیشة فله ان یفطر و یطعم لکل یوم نصف صاع اھ اذا لم یدرك عدة من ایام اُخر یمکنه الصوم فیها و الا وجب علیه القضاء و علی هذا الحصاد اذا لم یقدر علیه مع الصوم و یهلك الزرع بالتاخیر لاشك فی جواز الفطر و القضاء الی اخر ما قیده بما اذا لم یکن عنده ما یکفیه و عیاله و اذا خاف هلاك زرعه او سرقته و لم یجد من یعمل له باجرة المثل و هو یقدر علیها ج ۲ ص ۱۴۸ ۲۰ جمادی الاولی ۱۳۳۷ھ -

اُنچاسوین حکمت حل بعضے اشعار مثنوی متعلق آئینہ بودن شیخ

شرح حبیبی

او چو مے خواند مرا من بنگرم
لایق جذبم و یا بد پیکرم

گر لطیفے زشت را در پے رسد
تسخرے باشد کہ او با وے کند

کہ ببینم نقش خود را ای عجب
تا چہ رنگم ہمچو روزم یا چو شب

نقش جان خویش می جستم بسے
ہیچ مے ننمود نقشم از کسے

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست
تا بہ بیند ہر کسے کو چیست کیست

آئینہ آہن برائے پوستہاست
آئینہ سیمای جان سنگین بہاست

آئینہ جان نیست الا روئے یار
روی آن یاری کہ باشد زان دیار

گفتم ای دل آئینہ کل را بجو
رو بہ دریا کار بر ناید زجو

زین طلب بنده بکوے تو رسید — درد مریم را بخرما بن کشید
دیدهٔ تو چون دلم را دیده شد — صد دل نادیده غرق دیده شد
آئینه کلی ترا دیدم ابد — دیدم اندر چشم تو من نقش خود
گفتم آخر خویش را من یافتم — در دو چشمش راه روشن یافتم
گفت وہم کان خیال تست ہان — ذات خود را از خیال خود بدان
نقش من از چشم تو آواز داد — که منم تو تو منی در اتحاد
اندرین چشم منیر بے زوال — از حقائق راه کے یابد خیال
در دو چشم غیر من تو نقش خود — گر ببینی آن خیالے دان ورد
آنکه سرمه نیستی در مے کشد — باده از تصویر شیطان می چشد
چشم او خانه خیال ست و عدم — نیستها را هست بیند لاجرم
چشم من چون سرمه دید از ذو الجلال — خانهٔ هستی ست نے خانه خیال

یعنی جب مطلوب مجھے اپنی طرف بلاتا ہے تو مین سوچتا ہون کہ معلوم نہین کہ مین اس قابل بھی ہون کہ محبوب مجھے اپنی طرف کھینچے یا نہین۔ پھر خیال کرتا ہون کہ مجھ مین صلاحیت نہوتی تو آخر وہ بلاتا کیون اس مین یہ شبہ ہوتا ہے کہ بلانا میری قابلیت کی دلیل نہین ہو سکتا کیونکہ اگر کوئی پاکیزہ صورت کسی بدصورت کے پیچھے پھرتا ہے تو اس سے اسکو بنانا اور اسکے ساتھ مسخرہ پن مقصود ہوتا ہے (ممکن ہے کہ یہ بلانا بھی اسی قبیل سے ہو پھر متحیر ہو کر تعجب سے فرماتے ہین کہ (غضب کی بات ہے کہ مین خود اپنی صورت کو دیکھتا ہون کہ مین گورا ہون یا کالا (یعنی مجھ مین نور استعداد فطری ہے یا نہین) اور پتہ نہین چلتا آگے فرماتے ہین کہ مین نے اپنی روح کی صورت اصلی اور یہ کہ آیا وہ فطرةً صالح للجذب ہے یا نہین۔ معلوم کرنے مین بہت کچھ سعی کی مگر کسی سے اسکا کچھ بھی پتہ نہ چلا۔ بالآخر مین نے

سوچا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے وہ تو محض اسلئے ہے کہ ہر شخص اس مین اپنی صورت دیکھے اور جان لے کہ وہ کیا ہے اور کون ہے تم آئینہ سے یہ لوہے کا آئینہ نہ سمجھ جانا کیونکہ اس سے تو صرف رنگ معلوم ہوسکتے ہین - اجسام بھی نہین معلوم ہوسکتے - چہ جائیکہ روح کی صورت اور صلاحیت فطری بلکہ روح کا آئینہ تو ایک بہت بڑی بیش قیمت چیز ہے تم حیران ہوگے کہ آخر وہ کیا ہے تو ہم تمہین بتائے دیتے ہین سنو آئینہ جان صرف روے یار ہے مگر یہ متعارف یار نہین بلکہ وہ یار جس کا تعلق عالم ملکوت سے ہے اور علائق عالم ناسوت کو یک لخت قطع کرچکا ہے (یعنی مرشد مرشد کو آئینہ اسلئے کہا کہ جسطرح آئینہ سے ظاہری حالت معلوم ہوجاتی ہے یون ہی مرشد کی صحبت سے معرفت ذات وحالت روح حاصل ہوجاتی ہے - اس کی وجہ اوپر بھی مذکور ہوچکی ہے اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب آدمی مرشد کے پاس ہوتا ہے تو اسکے دل مین سکون وطمانینت پیدا ہوتی ہے اور وہ دنیا سے اپنی توجہ ہٹاتا ہے اور خدا کی طرف متوجہ ہوتا ہے - یہ علامت ہے اُسکی حالت کے محمود ہونیکی - اور اگر یہ کیفیات پیدا نہ ہون بلکہ ان کی متضاد کیفیتین پیدا ہون تو اس کی دو صورتین ہین یا تو وہ مرشد خود ہی ناقص ہے سو وہ تو محل کلام ہی نہین یا کامل ہے پس اسکی دو صورتین ہین یا تو یہ کہ خاص اسی کی صحبت مین یہ کیفیت پیدا ہوتی اور کاملین کی صحبت مین یہ بات نہین ہوتی اس صورت مین سمجھنا چاہئے کہ اس کی حالت فی نفسہ محمود ہے مگر اس شیخ سے اُسے نفع نہ ہوگا - دوسرا شیخ تلاش کرنا چاہئے - اور اگر ہر شیخ کی صحبت مین یہی کیفیت ہوتی ہے تو سمجھا جائیگا کہ حالت اچھی نہین ہے - مگر قابلیت واستعداد بالکل فنا نہین ہوئی - ورنہ حد تکلف سے نکلجاتا بلکہ بہت مضمحل اور کمزور ہوگئی ہے کسی طبیب دل حاذق کی طرف رجوع کرنی چاہئے کہ وہ اپنی حذاقت ومہارت سے کسی مناسب تدبیر سے اسکو تقویت پہونچادے) جب مین نے یہ دیکھا کہ یہ کام آئینہ سے نکلسکتا ہے تب مین نے اپنے دل سے کہا کہ آئینہ کل اور مرشد کامل وحاذق تلاش کرنا چاہئے اور دریا پر جانا چاہئے کہ ندی نالون اور ناقصین سے کام نہ چلیگا -

قصہ مختصر یہ کہ مجھے اپنی حالت معلوم کرنیکی ضرورت تھی اور مجھے کوئی رستہ نہین ملتا تھا - بالآخر مجھے پتہ چلا اور اب یہ غلام اس غرض سے حضور کی خدمت مین حاضر ہوا ہے کہ مجھے میری روح کی کیفیت معلوم ہوجائے اور اصلی بات یہ ہے کہ بیماری ہی طبیب کی طرف رجوع کردینے پر آمادہ کرتی ہے

اور بےچینی ہی کسی راحت دہ کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کرتی ہے - چنانچہ وہ درد ہی تھا جو مریم کو نخل خرما کی طرف لے گیا - آپ کا نور معرفت میرے لئے جو اپنی معرفت کا آلہ بنا ہے تو کیون - اسلئے کہ سیکڑون اندھے دل اس نور معرفت مین غرق ہو چکے ہین اور اس سے منور ہو کر بینا بن گئے ہین - اور اسی بنا پر بیمار دلون کے معالجہ مین آپ کو مہارت تامہ حاصل ہو چکی ہے آیندہ اشعار کے حل سے پہلے یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ انکی عبارت کو حل کیا جاوے لہذا اولاً بقدر ضرورت حل عبارت کرتے ہین - پھر مطالب لکھین گے - حل عبارت - جاننا چاہیئے کہ چشم ظاہر مین محسوسات کی صورتین منطبع ہوتی ہین اور بعض صورتین محسوس بھی ہوتی ہین چنانچہ ذوق کہتا ہے ؎

دیکھ چھوٹون کو ہے اللہ بڑائی دیتا — آسمان آنکھ کے ہے تل مین دکھائی دیتا

اور وہ تصویرین فوٹو کے ذریعہ سے حاصل بھی ہو سکتی ہین اور انکو بڑھا کر دیکھ بھی سکتے ہین - جب کہ یہ امر ممہد ہو چکا تو سمجھو کہ مولانا نے شیخ کے قلب روشن کو آنکھ سے تشبیہ دی اور اس مین اپنی حالت کو منطبع مانا - اور اپنی نسبت اسکے دیکھنے کا ادعا کیا - اور اس صورت کو بزبان حال متکلم بھی مانا - علے ہذا القیاس قلب ناقص کو بھی آنکھ مانا اس مین بھی انطباع صورت حالت اور اسکی رویت کا ادعا کیا وغیرہ وغیرہ - یہ تو محض عنوان تعبیری تھا اور اصل مقصود وہی شیخ کی معرفت کا سبب اور آلہ بننا وغیرہ وغیرہ ہے اسکو مد نظر رکھکر دیدم اندر چشم تو من نقش خود سے آخر تک پڑھنا چاہیئے تاکہ الجھن نہ ہو - مگر در دو چشمش مین در کو تشبیہ کہنا بہ نسبت ظرفیہ کہنے کے زیادہ اقرب اور بے تکلف ہے - از حقائق راہ کے یا بد خیال مین از سببیہ ہے - غیاث اللغات مین از کو بمعنی مع بھی لکھا ہے اور اس مقام پر بے تکلف بھی ہے مگر اس مین شبہ ہے کہ از بمعنی مع ہوتا بھی ہے یا نہین کیونکہ انہون نے جو مثال دی ہے وہ بے محل ہے - اور اس سے بمعنی مع ہونا ثابت نہین ہوتا - وہ مصرع یہ ہے - دل بستگی از سنبل گل پوش تو دارد + کیونکہ یہان از ملابست کیلئے ہے ملابست اور چیز ہے اور معیت اور شئے - تیسری توجیہ یہ ہے کہ از بمعنی در ہو جیساکہ اس مصرع مین ہے - ادیم از جہل روز گردد تمام - کما فی غیاث اللغات - چوتھی توجیہ یہ ہے کہ از بمعنی عن ہو - اور جسطرح عن بدل کیلئے آتا ہے یون ہی یہ بھی ہو - مگر اس کی کوئی سند ہاتھ نہین لگی - پانچوین توجیہ یہ کہ از بمعنی مجاوزہ ہو یعنی حقائق کو چھوڑ کر خیال اس آنکھ مین کیسے آسکتا ہے - چھٹی توجیہ یہ کہ از حقائق راہ کے یا بد خیال کے معنی یہ ہون -

خیال حقائق کے راہ یا بد یعنی اُس چشم منیر بے زوال مین اشیاء متحققہ فی نفس الامر ولو فی غیر ہذا المحل کی صورت اختراعیہ کیونکر آسکتی ہے اور وہ آنکھ ان اشیاء کو (کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماءً) ایسے محل مین کیونکر دیکھ سکتی ہے۔ جہان وہ نہین ہین۔ یہ توجیہ بالکل بے تکلف اور صافی عن الغبار معلوم ہوتی ہے۔ جب یہ مضمون ذہن نشین ہوچکا تو اب اصل مطلب سنو۔ مولانا فرماتے ہین کہ۔ جناب شیخ مین تو آپ ہی کا معتقد ہون۔ اور آپ ہی کو کامل سمجھتا ہون کیونکہ مین سب جگہ ٹھوکرین کہا چکا۔ لیکن کسی جگہ مجھے اپنی روح کی کیفیت اور حالت نہ معلوم ہوئی اور مین نہ جان سکا کہ مین کیسا ہون۔ جب ہوئی تو یہان آکر ہوئی اور آپ ہی کے چشم دل مجھے اپنی حالت کی صورت نظر آئی۔ اور آپ ہی کے نور معرفت کے سبب مین اپنی حالت پر مطلع ہوا۔ مولانا پر پھر وہم کا غلبہ ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہئے۔ کیونکہ مقصود جس قدر اعز ہوتا ہے اور طلب جسقدر شدید ہوتی ہے اُسیقدر زیادہ توہمات اور احتمالات مانعہ عن الوصول مہیب بنکر پریشان کرتے ہین مطلوب مولانا کا اعز ہونا تو ظاہر ہے۔ شدت طلب ان کے کلام سے ظاہر ہے پس ایسی صورت مین وساوس کا ہجوم کچھ مستبعد نہین۔ لیکن ایسے وقت مرشد حاذق کی نہایت شدید ضرورت ہوتی ہے کہ حتی الامکان طالب کو وساوس سے نجات دلاکر یاس سے بچاوے۔ چنانچہ ایک صاحب پر اسی قسم کے وساوس کا ہجوم ہوا۔ حضرت مجدد الملۃ والدین طال بقاءہ وعم فیضہ سے رجوع کیا۔ حضرت اقدس نے تشفی فرمائی جسکا اثر اتنا ہوا کہ اُنھون نے تسلیم کیا آپنے جو کچھ فرمایا ہے اس مین عقلاً تو شبہ کی گنجائش نہین لیکن یہ کہا کہ دل کو اطمینان اور سکون نہین ہوتا۔ حضرت نے فرمایا کہ تمکو اطمینان نہین ہوتا۔ نہ ہو۔ بلا سے ہمین اطمینان ہے کہ تمہاری حالت اچھی ہے طبیب کو اپنے اطمینان کی ضرورت ہے اگر مریض کا اطمینان نہ کرسکے کچھ پروا نہین کیونکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ فرق نہایت لطیف ہوتا ہے جسکو طبیب اپنی حذاقت سے محسوس کرتا ہے مگر مریض کو نہین سمجھا سکتا کیونکہ نہ تو اس مین حذاقت ہے اور نہ اعتدال مزاج۔ پس تمکو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ہمین اطمینان ہے الحمد للہ کہ اس سے تسکین ہوگئی (للہ درہ ما ادق نظرہ والطف تدبیرہ) آگے مولانا فرماتے ہین کہ جب مجھے معلوم ہوگیا کہ میری حالت اچھی ہے اور مین لائق جذب محبوب ہون تو میرے وہم نے کہا کہ یہ تو دیکھ لے کہ جو کچھ تجھے معلوم ہوا اور جو صورت تو نے چشم یار مین منطبع دیکھی وہ تیری

اختراعی اور کسر اب لقیعۃ یحسبہ الظمآن مآء ہے یا تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر تجھکو چاہیئے کہ حقیقت واقعیہ اور خیالی واختراعی صورت مین امتیاز کرے جب یہ وہم ہوا تو میری حالت کی وہ تصویر جو چشم شیخ مین منطبع تھی اور جسکو مین نے دیکھا تھا چشم یار سے پکار اُٹھی کہ خبردار دھوکا نہ کھانا اور مجھے اختراع متخیلہ نہ سمجھنا مین تیری حالت کا اصلی نقشہ اور سچی تصویر ہون اور تو مجھ سے متحد ہے مین تجھ سے۔ کیونکہ میں اور حالت دونون ایک ہین اور تو اور حالت دونون ایک۔ تجھے تو میرے اختراعی ہونیکا احتمال اور توہم بھی نہ ہونا چاہیئے کیونکہ اس پائدار اور روشن چشم مین اشیاء متحققہ فی نفس الامر ولو فی غیر ہذا المحل المخصوص المتعین کی صورت اختراعیہ کیونکر آسکتی ہے۔ خود اس چشم کا اختراع صورت تو درکنار یہان تو اسکی بھی گنجائش نہین کہ کوئی اپنی ہی اختراعی صورت اسمین مشاہدہ کرے یعنی فی الحقیقت تو اس آنکھ مین کوئی صورت نہ ہو اور کوئی شخص اپنی متخیلہ کے اختراع سے سمجھے کہ اس مین فلان صورت منطبع ہے۔ یہ بھی ناممکن ہے بلکہ اگر کسی ناقص کی آنکھ مین تجھے اپنی حالت کی اور صورت نظر آوے تو اسکو اختراعی اور مردود سمجھ کیونکہ جو شخص عالم فانی کے نظارہ مین منہمک ہے وہ تخیلات اور تسویلات شیطانیہ سے بہرہ انداز ہوتا ہے اسی کی آنکھ مین اختراعی صورتین آتی ہین خواہ خود اسی آنکھ کی اختراعی ہون یا دوسرون کی۔ اور وہی غیر واقعیات کو واقعیات دیکھتا ہے۔ رہی وہ آنکھ جسمین مین ہون اسکا کحل الجواہر نور ذوالجلال ہے جو غیر واقعیت کے وہم وخیال سے بھی مبرا اور متعالی ہے پھر اس آنکھ مین غیر واقعیات اور اختراعیات کو کیا دخل وہ تو سراسر واقعیات ہی کا محل ہے خلاصہ یہ کہ مولانا فرماتے ہین کہ جب مجھے اپنی حالت معلوم ہوئی تو مجھے اُس کی غیر واقعیت کا شبہ ہوا مگر شیخ کے نور معرفت نے دستگیری کی اور کچھ ایسی بصیرت پیدا ہوئی کہ خود وہ حالت ہی میرے لئے اپنی واقعیت کی دلیل ہوگئی۔ اور شیخ کے کمال کا اعتقاد اس کا معاون بن گیا۔ چونکہ اوپر غیر واقعیات کو واقعی سمجھنے کا ناقص کی حالت کے بیان مین تذکرہ آچکا ہے اسکو مولانا آگے بیان فرماتے ہین اور کہتے ہین تا یکے موباشد از تو پیش چشم الخ

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم	در خیالت گوہرے باشد چو یشم
یشم را آنگہ شناسی از گہر	کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ناقص غیر واقعی چیزون کو واقعی سمجھتا ہے۔ اب ہم تجھے تبلاتے ہین کہ جب تک تیری آنکھ کے سامنے ایک بال بھی رہے گا۔ اور عالم ناسوت سے تجھے ذرا سا بھی تعلق رہیگا اسوقت تک ادراک واحساس کی غلطی قائم رہے گی۔ اور تو موتی کو شب سمجھے گا یشب اور موتی (کھوٹی اور کھری چیزون) مین تجھے اس وقت امتیاز ہو سکتا ہے۔ جبکہ تو خیال (اور دیگر قوی مادیہ) سے بالکل گذر جائے اور انکو بالکل بیکار و معطل کر دے۔

شرح شبیری

او چو مے خواندم از من بنگرم لائق جذبم و یا بد پیکرم

یعنی جب وہ مجھے بلاتا ہے تو اب مین دیکھتا ہون کہ آیا مین اسکے لائق ہون یا بد شکل و نالائق ہون مطلب یہ کہ جب ادھر سے کشش ہے تو مجھے اپنے اندر یہ دیکھنا ہے کہ یہ استعداد اصلی ہے یا یون ہی کسی عارض کی وجہ سے یہ کشش ہے اور اس دیکھنے کی اسلئے ضرورت ہے

گر لطیفے زشت را در پے رسد تسخرے باشد کہ او با دے کند

یعنی اگر کوئی خوبصورت آدمی کسی بدصورت کے پیچھے پھرنے لگے تو یہ ایک مسخرہ پن ہوگا جو کہ وہ حسین اس زشت رو سے کرتا ہے۔ مطلب یہ کہ اگر مجھ مین استعداد اسکی نہ ہوگی تو مرشد کا جذب ایسا ہی ہوگا۔ جیسا کہ اس حسین کا اس زشت رو پر عاشق ہونا پہلے چونکہ اوپر کہا ہے کہ چارۂ آن باشد کہ خود را بنگریم الخ یعنی اب علاج کہ ہم اپنے کو دیکھین آگے اسی مسلمان کی طرف غور سے فرماتے ہین کہ بہینم نقش خود را اے عجب تا چہ رنگم ہمچو روزم یا چو شب

یعنی کہ علاج یہی ہے کہ اب مین اپنی حالت اور اپنے نفس کو دیکھون کہ میری حالت دن کی طرح ہے یا رات کی طرح۔ مطلب یہ کہ جب علاج یہی ٹھہرا کہ مین اپنی حالت کو دیکھون تو اب مین نے دیکھنا چاہا کہ آیا میری استعداد صالح ہے یا فاسد۔ ف۔ یہان یہ بھی معلوم کر لو کہ انسان خواہ کسی قدر معاصی کرے اور خواہ کتنا ہی حق سے دور رہے مگر اُسکی استعداد بالکلیہ زائل نہین ہوتی حتی کہ حالت کفر مین بھی استعداد زائل نہین ہوتی۔ ہان اسقدر محجوب ہو جاتی ہے کہ کالعدم ہو جاتی ہے اور اُس کا کوئی اثر ظاہر مین نہین رہتا۔ اور دیکھو تو اگر بالکل معدوم ہو جایا کرتی تو پھر انسان قبول حق کا مکلف ہی

کیون رہتا اور یہ عذاب وثواب ہی کیون ہوتا یہ سب اسی لئے ہے کہ باوجود استعداد ہونیکے اسکو اپنے معاصی اور نافرمانیون سے اس درجہ کو پہونچادیا ہے کہ کالعدم ہو گئی خوب سمجھ لو۔ آگے فرماتے ہین

نقش جان خویش می جستم بسے ہیچ می ننمود نقشم از کسے

یعنی اپنی حالت کو مین نے بہت تلاش کیا مگر کسی شخص کے ذریعہ سے اپنی حالت مجھکو نظر نہ آئی۔ مطلب یہ کہ مین نے اپنی حالت کو معلوم کرنا چاہا مگر کسی کے ذریعہ سے مین معلوم نہ کرسکا یہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ حالت معلوم ہونے مین شیخ کو کیا دخل ہے پس یہ معلوم نہ ہونا دو سبب سے ہوتا ہے کبھی شیخ کے ناقص ہونے سے کبھی کسی خاص شیخ کیساتھ مناسبت نہ ہونے سے لیکن مقصود حاصل نہ ہونا دونون مین مشترک ہے۔ مقصود صرف اسقدر ہے کہ مجھے کہین اپنی معرفت کیفیت استعداد کی حاصل نہ ہوئی جو کہ شرط نفع سلوک تھی یعنی مجھے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ مجھمین صلاحیت اصلی ہے یا نہین۔ لہذا مین نے یہ سوچا کہ

گفتم آخر آئینہ از بہر چیست تا بہ بیند ہر کسے کہ چیست کیست

یعنی پھر مین نے خود کہا کہ آخر آئینہ کس لئے ہے۔ آئینہ تو اسی لئے ہوا کرتا ہے کہ ہر شخص اس مین یہ دیکھ سکے کہ کون ہے اور کیا ہے۔ مطلب یہ کہ اسی مرشد کامل سے فیض قرب حق حاصل کرنے کیلئے جو اس امتحان کی ضرورت ہے کہ میری استعداد صحیح ہے یا فاسد۔ اس امتحان کیلئے کسی ذریعہ خارجیہ کو کیون تلاش کیا جاوے کہ اس سے تحقیق کرکے پھر مرشد کی طرف متوجہ ہون خود اسی مرشد کو کیون نہ آئینہ بنایا جاوے۔ جیسا آگے شعر آئینہ جان نیست مین معلوم ہوگا اور آئینہ مرشد کو اسلئے کہا ہے کہ جس طرح آئینہ کی محاذاۃ سے بعض حالت جسمانیہ معلوم ہوجاتی ہے اسیطرح مرشد کے پاس بیٹھنے سے بھی اپنی حالت روحانیہ معلوم ہوجاتی ہے کہ آیا استعداد قبول حق قوی واصلی ہے یا ضعیف وعارضی اسلئے کہ اگر بزرگون کے پاس بیٹھنے سے ضرا یاد آوے اور محبت حق زیادہ ہو۔ اور عالم ناسوت سے بعد ہو اور قطع تعلق کو دل چاہے تو معلوم ہوتا ہے کہ استعداد باقی ہے ورنہ سمجھے کہ ضعیف ہو گئی اب اسکا علاج ضروری ہے یہان یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ اگر اس شخص کو سب شیوخ اور مقبولین حق کے پاس جانے سے یہ بات پیش آتی ہے تب تو سمجھے کہ بیشک استعداد ہی کمزور ہو گئی مگر وہ بھی لاعلاج نہین مایوسی جائز نہین اور اگر ایسا ہے کہ کسی خاص

شیخ کے پاس رہتے ہوئے تو اُس کی حالت درست رہتی اور توبہ الی اللہ اور محبت حق رہتی ہے لیکن اسکے علاوہ دوسروں سے گو وحشت تو نہیں ہوتی لیکن وہ حالت بھی قائم نہیں رہتی بلکہ توجہ ناسوت کی طرف رہتی ہے یا یہ کہ کسی ایک شیخ کے پاس وحشت ہوتی ہے اور باقیوں سے اُنس اور محبت اور توجہ بحق ہوتی ہے ان دونوں صورتوں مین استعداد اور قابلیت موجود ہے مگر یہ سمجھا جاویگا کہ اسکو اول صورت مین توسوائے ایک کے اور سب سے اور دوسری صورت مین خاص اُس شخص سے مناسبت نہین ہے اسلئے اُس سے اسکو فیض نہین پہونچتا لہذا اخیر کی دونوں صورتون مین پریشان نہ ہو کیونکہ مذموم حالت نہین ہے۔ ہان اول کی صورت مین علاج کی فکر بہت جلد چاہئے ورنہ اگر خدانخواستہ معاصی کے اور حجابات حائل ہو گئے تو پھر علاج زیادہ مشکل ہوگا گو ممکن ہوگا

ف- یہ بات پہلے بھی بیان کر دی گئی ہے کہ اولیاء اللہ کی صحبت سے خدا یاد آتا ہے بلکہ اُنکے خیال اور ذکر سے بھی خدا یاد آتا ہے اور اسکے نظائر بہت موجود ہین چنانچہ ایک صاحب حالت نزع مین تھے اور ہمارے حضرت حاجی صاحب قدس سرہ کے خادمون مین سے تھے اور اُنکو گائے بھینس وغیرہ سے بہت ہی محبت تھی اسلئے اس بیہوشی کے عالم مین وہ اُن ہی گائے بھینسون کی باتین کیا کرتے تھے کہ اسکو کھولو اور اسکو باندھو وغیرہ وغیرہ چنانچہ اسوقت بھی ایسا ہی ہوا ایسے وقت مین اُن کی یہ حالت دیکھکر لوگ بہت گھبرائے اور لوگون کو بہت ہی وحشت ہوئی حالانکہ کوئی وحشت کی بات نہ تھی اور اُن کی حالت خدانخواستہ خراب نہ تھی اسلئے کہ یہ تو ایک ہذیان تھا جو اُن کی زبان سے نکل رہا تھا مگر خیر چونکہ لوگون کو وحشت تھی اسلئے خیر خواہون کو یہ فکر ہوئی کہ ان کا خیال اس طرف سے ہٹانا چاہئے اور کسیطرح انکو متوجہ الی الحق کرین۔ اب یہان بہت بڑے عاقل کی ضرورت تھی کہ وہ یہ سمجھے کہ اس وقت کونسی بات مفید ہوگی اور کس طرح ان کی توجہ اس طرف سے ہٹائی جاوے۔ خیر وہان بھی ایک صاحب موجود تھے جو کہ عاقل تھے اُنھون نے اُنکے کان مین کہدیا کہ حضرت حاجی صاحب (قدس سرہ) تشریف لائے ہین معاً وہ کہنے لگے کہ حضرت کے لئے فرش بچھاؤ حضرت کو اچھی طرح بٹھاؤ وغیرہ وغیرہ بعد میں اُن کا ذہن حضرت حاجی صاحب کے تلقین کئے ہوئے ذکر کی طرف منتقل ہو گیا اور اُن کی زبان پر ذکر جاری ہو گیا اور اسی مین انتقال

ہو گیا۔ اے اللہ ہر مسلمان کا خاتمہ بالخیر فرمایئے (یہاں ناظرین کاتب کیلئے دعاء مغفرت اور اصلاح فرماوین اور یہ کہ حق تعالیٰ اپنی محبت دے آمین ثم آمین) اور اسی قسم کی بہت سی نظیرین موجود ہین جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے خیال سے اور ذکر سے انکو دیکھنے سے ہر طرح خدا یاد آتا ہے لہذا ان کی صحبت آئینہ ہو گئی اپنی استعداد کے دیکھنے کی کہ اگر انکے پاس جانے سے اُنس ہوتا ہی اور تعلق بھی ہوتا ہے معلوم ہوا کہ خیر ابھی کچھ باقی ہے ورنہ علاج کرو کہ یہ دق کی طرح تمکو کھا جائیگا اور تمکو خبر بھی نہ ہوگی اے اللہ سب کو ہدایت فرما۔ اب آگے اُس آئینہ کی تعیین اول اجمالاً پھر تفصیلاً کرتے ہین کہ وہ آئینہ کیا ہے فرماتے ہین کہ۔

آئینہ آہن برائے لونہاست آئینہ سیمای جان سنگین بہاست

یعنی یہ لوہے کا آئینہ تو رنگ کے دیکھنے کے واسطے ہے اور چہرۂ جان کے دیکھنے کے واسطے جو آئینہ ہے وہ تو بڑا بیش قیمت ہے۔ آئینہ اصل لفظ آہینہ ہے یعنی لوہے کا اسلیئے کہ اول سکندر نے لوہے کو صیقل کر کے اس قدر صاف کر دیا تھا کہ اُس مین منھ دکھلائی دینے لگتا تھا ورنہ اس سے پہلے کسیکو یہ خبر نہ تھی کہ اپنا چہرہ دیکھنے کی بھی کوئی صورت ہے لہذا اسکو آہینہ کہنے لگے پھر بعد مین کثرت استعمال کی وجہ سے آئینہ ہو گیا۔ مطلب یہ کہ ہم نے جو کہا ہے کہ آخر آئینہ تو اسی لئے ہی کہ اُس مین اپنی حالت کو دیکھین تو یہان کسیکو یہ شبہ نہ ہو جاوے کہ اس سے مراد آئینہ متعارف ہے لہذا فرماتے ہین کہ یہ لوہے کا آئینہ مجھکو مقصود نہین ہے اسلیئے کہ یہ تو صرف الوان کو دکھلاتا ہی ذی لون کو بھی نہین دکھلا سکتا اسلیئے کہ یہ جس قدر صورتین انسان دیکھتا ہے کسی نہ کسی لون مین مستور ہین۔ مثلاً یہ کہ کوئی کہے کہ مین نے زید کو دیکھا اس سے مقصود یہ نہین ہے کہ اُس کی ذات کو دیکھا بلکہ اُسکے رنگ کو جو اُس کے ساتھ درجہ اطلاق مین لازم غیر منفک ہے اُسکو دیکھا اور یہ بات ظاہر ہے۔ پس یہ غیر الوان کیلئے کافی نہین اور مجھکو جسکا دیکھنا ہے وہ لون نہین دوسرے مصرعہ مین فرماتے ہین کہ جو آئینہ جان کی حالت دیکھنے کیلئے ہے وہ بہت ہی بیش قیمت ہے اُسکو اور اسکو کیا مناسبت۔ اب اُس بیش قیمت آئینہ کو بتعیین تفصیلی بتلاتے ہین کہ۔

آئینہ جان نیست الا روئے یار روی آن یاری کہ باشد زان دیار

یعنی آئینہ جان کا سوائے روئے یار کے اور کوئی نہین ہے اور یار بھی وہ جو کہ اُس دیار کا ہو۔

یعنی ابتک تو اسی خیال مین رہا کہ کسی اور ذریعہ سے مین اپنی حالت معلوم کرون جب میری استعداد اور قابلیت معلوم ہو جاوے تب مرشد سے رجوع کردن اور اُسوقت مرشد کے پاس جاؤن لہذا اسکے واسطے بہت مارا بھرا اور بہت سے طرق اسکے لئے نکالے مگر سارے ناکافی ثابت ہوئے اور کہین دوسری جگہ اپنی حالت معلوم نہ ہوسکی۔ لہذا مین نے یہ سوچا کہ بس اگر آئینہ بھی ہے تو وہی ہے اور مرشد ہی کی خدمت سے استعداد وغیرہ کا سب پتہ چل جاویگا اور دربدر ناصیہ فرسائی سے کوئی حاصل نہین ہے اور اُسی کی صحبت میرے لئے آئینہ ہو جاویگی۔ دوسرے مصرعہ مین فرماتے ہین کہ وہ یار بھی وہ ہو جسکو اُس دیار یعنی عالم غیب سے تعلق ہو اور حق کی طرف اُس کی توجہ ہو اسلئے کہ اگر ایسا نہین ہے تو پھر اُس کی صحبت سے بھی کوئی نفع نہین ہو سکتا آگے بھی اسیکو فرماتے ہین کہ۔

گفتم اے دل آئینہ کل را بجو	رو بدریا کار بر ناید ز جو

یعنی مین نے یہ کہا کہ اے دل آئینہ کامل کو ڈھونڈھو اور دریا کے پاس جا اسلئے کہ ندی نالون سے کام نہین چلتا مطلب یہ کہ یہ تو متعین ہو گیا کہ اپنی حالت کو آئینہ مین دیکھنا چاہئے اور یہ بھی معلوم ہو گیا.................... کہ وہ آئینہ بھی مرشد ہے لہذا فرماتے ہین کہ اب مرشد بھی کامل تلاش کرنا چاہئے اور ناقصین سے حذر چاہئے اسلئے کہ ان ناقصون سے کام نہین چلتا جب تک کہ وہ خود بھی کامل نہ ہو اسلئے کہ جو راستہ دیکھے ہوئے ہے وہی دوسرون کو راستہ اچھی طرح دکھلا بھی سکتا ہے اور جس نے خود ہی پوری طرح راستہ نہین دیکھا وہ دوسرے کو کیا دکھلاویگا اور ان صوفیہ کے کلام مین لفظ کل اور کلی دونون بمعنی کامل آتے ہین آگے التفات ہے اس غیبت سے خطاب کی طرف اب تک تو مرشد کو غائب کے صیغے سے تعبیر کرتے رہے اب اُسکو خطاب کرکے فرماتے ہین زین طلب الخ اور یہ نہ سمجھا جاوے کہ یہ خود مولانا کی حالت ہے اور مولانا ہی اس مثنوی لکھنے کی حالت مین تلاش شیخ میں ہین۔ نہین۔ کیونکہ مولانا تو اسکے لکھنے کے وقت کامل و مکمل تھے بلکہ فرضی طور پر اپنی طرف منسوب کرکے دوسرون کی حالت بتلانا مقصود ہے۔ پس فرماتے ہین کہ۔

زین طلب بندہ بکوئے تو رسید	درد مریم را بخرما بُن کشید

یعنی مین اس طلب مین تیرے کوچہ مین آیا ہون اور دیکھو مریم علیہا السلام کو درد ہی نے کھجور

کی جڑ ہی بھونچا دیا تھا۔ مطلب یہ کہ چونکہ مجھے طلب حق تھی اسلئے اُسی طلب مین بندہ آپکے دروازہ پر حاضر ہوا ہے کہ آپ توجہ فرمادین اور مجھے کامیاب کردین اسلئے کہ ؎

آنانکہ خاک را بنظر کیمیا کنند — آیا بود کہ گوشہ چشمے بما کنند

اور ؎ خسرو غریب است و گدا افتادہ در کوئے شما — باشد کہ از بہر خدا سوئے غریبان بنگری

اسی طلب اور اسی اُمید مین در دولت پر آ پڑا ہون۔ اسلئے کہ دیکھو مریم علیہا السلام کو بھی درد ہی نخلہ کی طرف کھینچ کر لے گیا تھا تو جب مجھے بھی درد طلب ہوا مین بھی خدمت مین حاضر ہوا ہون ؎

بہ ملازمان سلطان کہ رساند این دعا را — کہ بہ شکر بادشاہی زنظر مران گدا را

خدا کیلئے اس در سے مجھے محروم نہ فرمانا اور اب تو یہ تمنا ہے کہ ؎

عمر بھر تک نہ نکلتا ہو تیرے کوچہ سے — دم اسی در پہ نکلجائے تمنا ہے یہی

مقصود سے بہت دور چلا گیا۔ مقصود مولانا کا یہ ہے کہ اب آپکے دروازہ پر حاضر ہو گیا اور یہ طلب ہی مجھے لائی ہے۔ اب آگے بتلاتے ہین کہ مین نے اپنی حالت کسطرح معلوم کی۔ پس فرماتے ہین کہ۔

دیدۂ تو چون دلم را دیدہ شد — صد دل نادیدہ غرق دیدہ شد

آئینہ کلی ترا دیدم ابد — دیدم اندر چشم تو من نقش خود

یعنی جب آپ کی آنکھ میرے دل کیلئے آنکھ ہو گئی اور وہ چشم حق بین ہے جسمین سیکڑوں دل نادیدہ غرق ہو چکے ہین یعنی مستفیض ہو چکے ہین تو مین نے تم کو آئینہ کلی ہمیشہ کیلئے سمجھ لیا۔ اور مین نے اپنا نقش تمہاری آنکھ مین دیکھا۔ مطلب یہ کہ جب آپ کا نور اور آپ کی صحبت کا فیض میرے لئے ادراک کا آلہ بن گیا اور مین نے اُسی نور مین اپنی حالت دیکھ لی تو مین نے تمکو ہمیشہ کیلئے اپنا رہنما اور اپنے عیوب پر خبر دینے والا سمجھ لیا اور اپنی حالت کو آپ کی نور چشم مین دیکھ لیا یعنی جب مجھکو آئینہ کی تلاش تھی اور ثابت ہوا کہ آئینہ بھی مرشد ہی ہوتا ہے اور روئے یار کے سوا اور کوئی اپنی حالت کے معلوم کرنے کیلئے کافی نہین ہوتا۔ پس چونکہ آپ ان صفات سے موصوف تھے لہذا مین آپ کو مرشد سمجھکر آپکے در دولت پر حاضر ہوا ہون اور اس طلب مین حیران و سرگردان ہو کر آپ تک پہونچا ہون اور اس مدت مین بہت سے ناقصین کے پاس جا چکا ہون مگر ؎

آفاقہا گردیدہ ام مہر بتان ورزیدہ ام — بسیار خوبان دیدہ ام لیکن تو چیزے دیگری

آگے فرماتے ہین

گفتم آخر خویش را من یافتم　　در دو چشمش راہ روشن یافتم

یعنی مین نے کہا کہ آخر مین نے اپنے کو پالیا اور اُس کی دونون آنکھون مین راہ روشن اور صاف مجھکو ملگئی۔ مطلب یہ کہ جب آپ کا نور باطن میرے لئے آئینہ ہوگیا اور مین نے اپنی حالت کو آپکے نور کے ذریعہ سے دیکھ لیا تو اب مین نے اپنے سے کہا کہ ابتو مین نے اپنی حالت دیکھ لی اور مین نے آپکے نور چشم مین راہ ہدایت پالی جس سے کہ ثابت ہوگیا کہ میرے اندر قابلیت ہے اور یہ قول کہ در دو چشمش یہ ایسا ہے جیسے کہا جاوے در نور چراغ اور مراد اس سے شیخ کی نور بصیرت ہے یعنی آپکے فیضان بصیرت سے کہ وہی سبب ہے ظہور استعداد طالب کا۔ اسکے بعد انکو توہمات وارد ہوئے اور یون خیال ہوا کہ یہ جو مین نے سمجھا ہے یہ بھی تو میرا ہی خیال ہے اور ممکن ہے کہ غلط ہو اور گو اس حالت کے بعد کوئی وجہ شبہ کی نہین مگر قاعدہ ہے کہ جب کسی بڑی چیز کی طلب ہوتی ہے تو طبعاً اُس سے مانع ہونیکا احتمال بہت سے امور سے ہوتا ہے کہ شاید یہ بھی مانع ہو۔ پس اسیطرح انکو بھی شبہات اور توہمات ہوئے آگے فرماتے ہین کہ۔

گفت وہمم کان خیال تست ہان　　ذات خود را از خیال خود بدان

یعنی میرے وہم نے کہا کہ یہ سارے تیرے تخیلات ہین اور تو نے جو اُس نور مین اپنی حالت دیکھی ہے وہ تیری حقیقی حالت نہین ہے بلکہ ایک خیال ہے کہ مجھ مین استعداد ہے ورنہ حقیقۃً استعداد وغیرہ شاید کچھ نہ ہو اسلئے اپنی ذات کو یعنی استعداد اصلی کو کہ مشابہ ذاتی کے ہے جسکو ذات سے تعبیر کردیا اپنے خیال وہمی سے ممتاز کرکے سمجھ جب یہ شبہ ہوا تو اُسکو اس طرح دفع کیا گیا کہ۔

نقش من از چشم تو آواز داد　　کہ منم تو تو منی در اتحاد

یعنی میرے نقش نے تیری آنکھ سے آواز دی کہ مین تو ہون اور تو مین ہے اتحاد کی وجہ سے مطلب یہ کہ جب یہ توہمات میرے اوپر سوار ہوئے تو اُسوقت میری اُس حالت نے بزبان حال تیری نور چشم و نور بصیرت کی مدد سے یہ کہا کہ مجھکو خیال اور باطل مت سمجھنا اسلئے کہ جو تو ہے وہی مین ہون اور جو مین ہون وہی تو ہے اور مین اور تو متحد ہین یعنی مین تیری ذاتی و اصلی حالت ہون اصلی کو ذاتی قرار دیا اور ذاتی کو ذات قرار دیکر اس طرح تعبیر کردیا کیونکہ تو منی و منم تو کے معنے ہین تو

ذات منی ومن ذات تو اور مراد یہ ہے کہ من ذاتے تو ہستم یعنی حالت اصلی تو غرض جب دونون متحد ہین تو پھر خیال کس طرح ہوسکتا ہے بلکہ وہ تو بالکل واقعی ہوگا اور اس خیال ہین مت پڑ جانا اور مجھ ہین یعنی استعداد اصلی کے وجود ہین شک مت کرنا۔

ف سالک کو اُسکے بہت احوال ہین ایسے بڑے بڑے تو ہمات سوار ہوتے ہین اُسوقت اگر کوئی شیخ کامل ملگیا تب تو سنبھل جاتا ہے ورنہ بس خدا اُسوقت ایمان کو بھی سلامت رکھے تو نہایت غنیمت ہے ایک صاحب نے جو کہ ایک دوسرکر بزرگ سے بیعت تھے حضرت حکیم الامۃ دام فضلہم کی خدمت ہین اپنی بد حالی کے گمان پر کچھ پریشانیان لکھین حضرت نے اُن کا جواب عطا فرماکر تسلّی دی اُنھون نے بار بار پوچھا اُس کا جواب ہمیشہ دیا گیا۔ آخر ایکبار تب اُنھون نے لکھا کہ مجھے اب بولنے کی تو مجال نہ رہی اور عقلاً تو کوئی شبہ نہین ہے مگر اطمینان اور تسلّی نہین ہوتی کہ یہ بدحالی نہین ہے۔ حضرت نے تحریر فرمایا کہ ہمکو تمہاری تسلی کی ضرورت نہین اسلئے کہ طبیب کو یہ ضرورت نہین کہ وہ مریض کو بھی یقین دلادے کہ تو اچھا ہوگیا بلکہ اگر طبیب کو خود معلوم ہوجاوے کہ اسکو افاقہ شروع ہوگیا ہے اور عنقریب صحت پاویگا تو یہ کافی ہے اور بعض مرتبہ اس قدر لطیف نفع ہوتا ہے کہ جسکو خود مریض محسوس نہین کرتا اور وہ سمجھتا ہے کہ میرا مرض اب تک باقی ہے اور مجھے مطلق بھی افاقہ نہین مگر طبیب خوش ہوتا ہے کہ اب یہ اچھا ہوجاویگا بلکہ بعض اوقات صحت کے بعد بھی مریض کی سمجھ ہین نہین آتا اسیطرح چونکہ ہمکو تسلّی ہے کہ تمہاری حالت مذموم نہین ہے بس اس قدر کافی ہے تمکو تسلّی دلانیکی ضرورت نہین بس اس سے ان کی تسلی ہوگئی (واللہ در ہ) پس اسیطرح بزبان حال وہ پکار رہی ہے کہ مین اور تو الگ الگ نہین ہین پس مین تو تیری حقیقی حالت ہون آگے اس کی وجہ بتاتے ہین کہ اسکو خیال کیون نہ سمجھنا چاہیئے فرماتے ہین کہ۔

اندرین چشم منیر بے زوال ۔۔۔ از حقائق راہ کے یابد خیال

یعنی اس چشم روشن اور بے زوال مین حقائق کی وجہ سے خیال کہان راہ پاسکتا ہے مطلب یہ کہ چونکہ یہ چشم حقیقت بین ہے اس مین تو حقائق آتے ہین اور وہ حقائق خیال غلط کو نہین آنے دیتے اسلئے یہان خیال کا کیا کام اور اس مین غلط کس طرح آسکتا ہے آگے فرماتے ہین کہ۔

در دو چشم غیر من تو نقش خود | گر بہ بینی آن خیالے دان ورد

یعنی اگر کسی اور کی آنکھ مین تم اپنے نقش کو دیکھو تو اُسکو خیال جانو اور مردود سمجھو مطلب یہ کہ اگر کسی غیر کی نور چشم مین تم اپنی حالت اسکے خلاف دیکھو کہ جو یہان دیکھی ہے تو اُسکو خیال اور رد سمجھنا کہ وہ باطل ہے یا یہ مطلب ہے کہ اگر اور کہین اپنی حالت کا امتحان کرتے تو اُسکو غلط سمجھنا مضائقہ نہ تھا آگے اُس غیر کو بتلاتے ہین کہ۔

آنکہ سرمہ نیستی در مے کشند | بادہ از تصویر شیطان می چشند
چشم او خانہ خیال ست و عدم | نیستہا را ہست بیند لاجرم

یعنی جو شخص نیستی کا سرمہ لگاتا ہے اور شیطان کے تخییل سے بادہ پی رہا ہے اُس کی آنکھ ایک خیال اور عدم یعنی امر غیر واقعی کا گھر ہے کہ وہ بہت سی معدوم اشیاء کو موجود سمجھ لیتا ہے۔ مطلب یہ کہ جو شخص ناسوت مین لگا ہے اور اُس کا تعلق ناسوت سے ہے اور شیطان کی تخئیلات مین مبتلا ہے اُس کا ادراک خیالی اور معدوم اشیا کی طرف رہتا ہے اور وہ بہت سے معدوم کو موجود سمجھ لیتا ہے اور علی العکس اسیطرح جس نظر کا اُس سے اتصال ہوگا وہ بھی غلط بین ہو سکتی ہے پس جو تیری حالت وہان دکھلائی دیتی ہے یا دکھلائی دیتی وہ بالکل باطل اور خلاف واقعہ ہے یا ہوتی - آگے اسکے مقابلہ مین مرشد کی راست نمائی کا بیان فرماتے ہین کہ۔

چشم من چون سرمہ دید از ذوالجلال | خانۂ ہستی ست نے خانہ خیال

یعنی چونکہ میری آنکھ نے حق تعالیٰ کی طرف سے ایک سرمہ دیکھا ہے اسلئے یہ تو حقیقت اور ہستی کا گھر ہے اور خیال باطل کا گھر نہین ہے مطلب یہ کہ چونکہ یہ نور جو میرے چشم مین موجود ہے حق تعالیٰ کی طرف سے ہے اسلئے یہ چشم باطل اور خیال کا محل نہین ہو سکتی۔ پس جو تو نے اپنی حالت میرے اندر دیکھی ہے وہ بالکل صحیح اور مطابق واقع کے ہے۔

ف اس مقام کا خلاصہ اسکے قبل ایک مختصر عنوان سے خود حضرت مولانا دام ظلہم نے کلید مثنوی دفتر اول ابتداء قصہ طوطی و بازرگان مین ایک مناسبت سے اس مقام کے مہتم بالشان ہونے کے سبب لکھا تھا اس مقام پر اُس کا بعینہ نقل کردینا نافع معلوم ہوا وہو ہذا العبارتہ۔ حاصل اس مقام کا یہ ہے کہ مجھکو مرشد کی طرف کشش ہوئی کہ اُن سے فیوض حاصل کرون مگر چونکہ

افادہ واستفادہ کیلئے مناسبت شرط ہے اسلئے یہ تحقیق کرنا ضروری ہوا کہ مین اُنسے فیض لینے کے لائق ہون یا نہین اس تحقیق کیلئے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یون سمجھہ مین آیا کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہے - یعنی اُن کی صحبت مین رہکر اپنی حالت کے تفاوت اور ظہور استعداد کو دیکھنا چاہئے پس مین نے ناقصین سے اعراض کرکے مرشد کامل کی صحبت اختیار کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کو اور استعداد کی قوت وظہور کو دیکھنا شروع کیا جب اُن کے کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جسکو اس طرح تعبیر کیا ہے ؎ دیدۂ تو چون دلم را دیدہ شد الی آخر الابیات العشرۃ یعنی تمہاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بن گئی یعنی تمہاری صفت معرفت وبصیرت میرے قلب پر متجلی ہوئی جسکے فیض وقوت سے سیکڑون قلوب ناقص محو معرفت ہو گئے اُسوقت مین نے اُس آئینہ کا ملہ یعنی عکوس فیوض مرشد وادراک استعداد کو غبار خطرات ووساوس سے صاف کیا یعنی اُن فیوض وادراک حالت استعداد کو دل مین جگہ دی اور خطرات ووساوس کی نفی کی تو اُس آئینہ مین اپنی حالت منکشف ہوئی وجہ انکشاف کی ظاہر ہے کہ جب اپنے قلب پر فیوض مرشد کے متجلی اور منعکس ہوئے اور استعداد کمالات کی مشاہدہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ مجھ مین قابلیت انکی ہے اور مرشد سے مناسبت ہے غرض کمالات مرشد کو اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد مین اپنا نقش دیکھا یعنی مرشد کی صفت معرفت وبصیرت کے انعکاس اور ظہور استعداد مکنون سے اپنی حالت مناسبت کا پتہ چلا اُسوقت مین سمجھا کہ مین نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کر لی - اور مرشد کی صحبت وحضوری مین طریق واضح سلوک کا ملگیا کہ انہین کی تعلیم وتربیت سے مقصود حاصل ہوگا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا کہ جن کو تو نے فیوض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جسکو تو نے استعداد سمجھا ہے شاید یہ تیری محض خیالات اور اوہام ہون تو معیار تحقیق مناسبت مشتبہ ہوگیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد وقابلیت کمالات وفیوض اور اوہام وخیالات مین غور کرکے فرق کرنا ضرور ہے اس وسوسہ کے ساتھ ہی میرے نقش نے مرشد کی آنکھ مین سے آواز دی یعنی میری حالت واستعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی عکس کمالات بصیرت ومعرفت مرشد سے مجھکو متنبہ کیا کہ مین اور تو متحد ہین یعنی مین تیری ذاتی اور واقعی حالت ہون خیال اور وہم کا احتمال نہین کیونکہ اُس چشم منیر مین چونکہ

حقائق جان گزین ہو رہے ہین۔ خیال و وہم کی گنجائش نہین ہے یعنی چونکہ مرشد کامل ہین اور اُن کے فیوض و کمالات بھی قوی ہین اسلئے اُن کی قوت فیض سے طالب و ملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہو جاتی ہے احتمال غلطی کا نہین ہے آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ مین دیکھتا تو اُسکو خیال سمجھنا چاہئے تھا یعنی غیر کامل کی صحبت اس کا معیار نہین ہو سکتی کیونکہ اُس مین نیستی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلئے تصرف شیطانی کا دخل ہو سکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات مین مبتلا ہے اُسکے ہم صحبت کے قلب پر بھی اُن خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ مین خود صاحب حقیقت ہون اسلئے میری صحبت مین بھی حقائق کا ہی انعکاس ہوگا تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت و مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہوگئی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرمادیا یہ خلاصہ ہے اُس مقام کا واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب اور شرح حبیبی مین بھی اس کی ایک توجیہ سہل اور لطیف عنوان سے کی گئی ہے وہ بھی طرب انگیز ہونیکے سبب قابل ملاحظہ ہے لیکن مضمون اسکا اُسکا متحد ہے۔ آگے بتائیے شعر بالا آنکہ سرمہ نیستی الخ و شعر چشم او خانہ خیالست الخ مولانا فرماتے ہین کہ اگر کوئی ذراسی شے بھی چشم کے آگے ہوگی تو وہ بھی مانع ہوتی ہے نظر کو اسیطرح جب نور چشم کے آگے کدورتین ناسوت کی آجاوینگی تو وہ بھی مانع ہونگی اُس نور کیلئے فرماتے ہین کہ۔

تا یکے مو باشد از تو پیش چشم در خیالت گوہرے باشد چو یشم

یعنی جب تک ایک بال بھی تیری نگاہ کے سامنے رہے گا اُس وقت تک وہ تجھے دیکھنے نہ دیگا۔ اور گوہر تجھے یشب معلوم ہوگا۔ یشم مبدل از یشب۔ ایک پتھر جو فی نفسہ تو قیمتی ہے مگر گوہر سے بہت کم قیمت ہوتا ہے مطلب یہ کہ جسوقت تک ناسوت کی طرف تمہارے اندر کچھ بھی تعلق باقی رہے گا اور تم ایک بال کے برابر بھی اُس طرف توجہ رکھوگے تو تمہارے خیال مین گوہر یشب معلوم ہوگا یعنی حقیقت تمہارے خیال مین باطل اور بے اصل معلوم ہوگی اور تم اُس حجاب کی وجہ سے حقیقت اشیٔ کو معلوم نہ کر سکوگے آگے اسکی تدبیر بتاتے ہین کہ اس باطل سے کس طرح نجات ہو سکتی ہے۔ فرماتے ہین کہ۔

یشم را آنگہ شناسی از گہر کز خیال خود کنی کلی عبر

یعنی کشمش کو گوہر سے جب پہچان سکوگے جبکہ اپنے اس باطل خیال سے پوری اور کلی طور پر علیحدگی کروگے مطلب یہ کہ حقیقت کو اس وقت دیکھ سکوگے جب اس عالم ناسوت کے تعلق سے کہ خیال زاہی کلیۃ پرہیز کروگے اور علیحدہ ہوجاؤگے اُسوقت تم حقیقت شناس ہوسکتے ہو ورنہ اگر ایک بال بھی تمہاری چشم حقیقت بین کے سامنے ہے تو وہ تمکو مانع عن النظر ہوگا۔

پچاسوین[۵۰] حکمت تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح

القول الصحیح فی تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح اور قول محقق بعید از تکلف[ہ] باب مین یہ ہے کہ جس طرح قرآن پڑھنے مین کبھی تو تلاوت مقصود ہوتی ہے اور اسوقت اُس کے طریق کا منقول ہونا شرط ہے اور غیر منقول کا اختیار کرنا بدعت اور کبھی محض ذہن وحافظہ مین اُس کا مستحضر اور راسخ کرنا مقصود ہوتا ہے اس مین اتباع منقول کا کرنا لازم نہیں مثلاً ایک شخص ایک ایک مفرد کا تکرار کرکے یاد کرتا ہے ایک شخص ایک ایک جملہ کا ایک شخص ایک ایک آیت کا یہ سب جائز ہے۔ اس کاوشش کی ضرورت نہین کہ اس مین سلف کا کیا طریق تھا۔ اسی طرح عبادت ذکر سے کبھی تو خود ذکر مقصود بالذات ہوتا ہے اُس ہیئت کا منقول ہونا شرط ہے اور کبھی ذہن مین کسی خاص مطلوب کا استحضار اور رسوخ مقصود ہوتا ہے جس سے اُس عبادت کا تعلق ہو اس مین اُس ہیئت کا منقول ہونا شرط نہین پس لا الٰہ الا اللہ اور اسم جلالہ کے تکرار معتاد سے مقصود بالذات ذکر نہین بلکہ ایک خاص مطلوب کا استحضار مقصود ہے اور وہ خاص مطلوب فنائے علی غیر اللہ اور توجہ الی اللہ میں تدریجاً ترقی کرنا ہے چنانچہ ابتداء مین کثرت مشہود ہوتی ہے اسلئے لا الٰہ الا اللہ سے اس شہود کی نفی کرکے اُسکو راسخ کیا پھر جب اس نفی مین ایک درجہ مین گویا کامیابی ہوگئی تو محض ثبوت ذات کو ذہن میں راسخ کرنے کیلئے الا اللہ کا تکرار کیا پھر ثبوت بھی ایک نسبت حکمیہ تھی اس سے بھی نظر اُٹھا کر صرف ذات کا تصور ذہن مین راسخ کرنیکے لئے اسم جلالہ کا تکرار کیا۔ اس کی مزاولت سے قلب مین غیر مطلوب سے بے التفاتی

ہ اشارۃ الی کون ما فی التکشف من توجیہہ تکلفا لان حذف حرف الندا ء من اللہ غیر جائز کما فی حاشیۃ ضمیمۃ الفائدۃ العاشرۃ الاٰتیۃ متصلا ولذا یکون المنقول مرکبا دا اللہ مفرد ۱۲ منہ

اور حضرت مطلوب کی طرف خالص التفات مین ملکہ راسخ ہو کر پھر ذکر کامل کا حق ادا کر کے قرب مقصود حاصل کرتا رہے گا۔ بفضلہ تعالےٰ اس تقریر سے سب اشکالات رفع ہو گئے اور اس کے بدعت ہونیکے حکم کا قلت تدبر سے ناشی ہونا ثابت ہو گیا والحمد للہ علی ما القی وافہم ولقن والہم۔ اب صرف یہ سوال باقی رہگیا کہ تو کیا اس صورت مین اس طریق سے ذکر کرنے سے ثواب نہ ملے گا اس کے جواب مین ہم پوچھین گے کہ کیا جو شخص قرآن یاد کرنے کیلئے ایک ایک لفظ کا تکرار کر رہا ہے اسکو اس یاد کرنے سے ثواب ملے گا جو اس کا جواب ہے وہی اُس کا جواب ہے اور قواعد پر نظر کرنیسے دونوں کا مشترک جواب یہ ہے کہ گو تلاوت و ذکر کا ثواب ملے لیکن تلاوت کاملہ کیلئے سعی و تیاری کرنے کا اور ذکر کامل کیلئے سعی و تیاری کرنے کا ثواب ملے گا فقط۔ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۳۳ھ

اکیاونویں حکمۃ تحقیق حکم حذف ہائے جلالہ بلا قصد ملقب ۵۱
بتحیر الدلالۃ علی حکم ہاء الجلالۃ

بعد الحمد والصلوٰۃ۔ اکثر ذاکرین کی زبان سے تکرار اسم ذات کیوقت حرف ہا ادا نہین ہوتا چنانچہ خانقاہ ہذا مین بھی بعض ذاکرین کو اس طرح ذکر کرتا ہوا دیکھکر بعض احباب اہل علم کو شبہ ہوا جسکو اُنھون نے بذریعہ تحریر ظاہر کیا انکو اُس کا جواب بذریعہ تحریر ہی دیا گیا۔ اُنھون نے پھر اُس پر سوال کیا پھر اُس کا جواب دیا گیا جسپر اُنھون نے پھر سوال نہین کیا مگر مین نے محض اپنی رائے کو کافی نہ سمجھکر دوسرے چند احباب اہل علم سے اس تحقیق کی درخواست کی اُس سے بھی میری رائے کی تائید ہوئی چونکہ مسئلہ کثیر الوقوع تھا اسلئے اس تمامتر مکاتبت کو جمع کر دینا نافع معلوم ہوا جسکا ایک نام بھی رکھ دیا گیا۔

اصل سوال۔ بعض لوگ ذکر اللہ مین لفظ اللہ کو اَلاَّ پڑھتے ہین بغیر ہا کے اس مین کیا حکم ہے
اصل جواب۔ ایک قلمی مضمون ملاحظہ کیلئے بھیجتا ہون یہ مضمون پہلے سے مستقلاً لکھا ہوا تھا وھو ھذا۔

الجواب عما یسئل کثیرا ان فی ذکر اسم الذات بعد کثیرۃ لا یظہر الہاء و بدونہ

تبقى الكلمة غير موضوعة فلم يتحقق الذكر واذا لم يتحقق كيف يترتب عليه الآثار والانوار والجواب انه لما قصد اداء الهاء ولكن بسبب عدم الالتفات لم يظهر والاعمال بالنيات فكان كأن بعض الكلمات اديت باللسان وبعضها بالجنان ولو ادى كلها بالجنان كان كافيا فى الآثار والانوار ففى هذه الصورة بالاولى نعم الاحكام المتعلقة باللسان كصحة الصلوة بالقراءة لا يكفى فيها هذه النية

۱۰ رمضان ۱۳۳۲ھ

سوال - التماس ہے کہ ہونے لفظ اللہ محذوف المنوی کے ذکر اس مین شبہ نہین اور ترتب آثار و انوار و برکات کا اس ذکر پر اس میں بھی شبہ نہین شبہ اس مین ہے کہ حذف منوی کے بعد جو لفظ باقی ہے یعنی لفظ اَللّٰ کو اطلاق کرنا اوپر ذات منزہ عن العیوب کے قطع نظر ترتب برکات واحکام سے کیا یہ نفس اطلاق و تلفظ لفظ مذکور کا شرعاً جائز ہے وہ جواز کہ خالی ہے بدعت والحاد سے یا ناجائز ہے بدعت والحاد ہے کسی جگہ وجود اس لفظ مذکور کا حدیث یا قول صحابہ یا قول تابعین یا تبع تابعین مین پایا گیا ہے یا نہین - قرآن شریف مین تو نہین حقیر کا تو یہ تھا اعتقاد کہ یہ عوام کی غلطی ہے سستی کرتے ہین انکو ایسی سستی نہ کرنی چاہئے کیونکہ اس سستی مین بے ادبی و بے تعظیمی ہے اسم اللہ تعالیٰ کی جیسے ذات حق کی تعظیم و ادب فرض ہے ویسے ہی اُسکے اسماء و صفات کی بھی تعظیم و ادب فرض ہے اسماء و صفات کی یہ بھی تعظیم ہے کہ اُنکے الفاظ مین تغیر تبدل کمی زیادتی نہو الفاظ اسماء و صفات کے جو کہ قرآن و حدیث مین موجود ہین تغیر تبدل کمی زیادتی اس مین کرنی بے ادبی و بے تعظیمی معلوم ہوتی ہے گر چہ دل کے اندر کمی زیادتی کا لحاظ نہ ہو پورے لفظ کا لحاظ ہو اور نیز یہ اعتقاد ہے کہ اسماء اللہ تعالیٰ کے اندر تغیر کرنا الحاد ہے اگرچہ دل مین عدم تغیر کا لحاظ ہو کیونکہ جل و علی شانہ کا ارشاد ہے وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِىْٓ اَسْمَآئِهٖ اسماء حسنی جو دلالت کرتے ہین اوپر ذات حق کے بغیر نقص و عیب کے بنفسہا قطع نظر ارادہ متکلم سے وہ ننانوے اسم ہین جو مذکور ہین - حدیث مین ان مین معنی لغوی بھی ملحوظ ہے جو زیادتی حسن ہے معطوف و معطوف علیہ کو بنا بر فاقصیحہ کی مرتب فرمایا اور پھر ثبوت اَلْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى کے جو واسطے اللہ تعالےٰ کے ہے - اس کلام سے تین

امور کا اثبات ہوا۔ ۱ انحصار اسماء حسنی کا اللہ تعالے ۲ مین وجوب پکارنا اللہ تعالے کو ساتھ اسماء حسنی کے ۳ وجوب قطع ان لوگون سے جو اللہ تعالے کے اسماء مین الحاد کرتے ہین۔ الحاد کے لغوی معنے میل کرنا حق سے طرف باطل کے یہ معنے کلی ہے جنس اسکے کئی انواع ہین ایک وہ ہے جو اہل معانی نے بیان کیا الحاد فی اسماء اللہ تسمیۃ بما لم یتسم بہ و لم ینطق بہ کتاب اللہ ولا سنۃ رسول اللہ اب یہ معنے صادق آتا ہے لفظ مذکور پر اسواسطے کہ نام لیا گیا ہے اللہ تعالے کا ساتھ اُس لفظ کے کہ نہین نطق کیا اُس لفظ کو کتاب اللہ اور نہ سنت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالے پر اور نیز یہ بھی لکھتے ہین علماء کرام کہ اسماء اللہ تعالے کے توقیفی ہین۔ اگرچہ کوئی اور لفظ ہم معنے ہے اُس اسم کا جو اسماء حسنے سے ہے تو اس لفظ کو اللہ پر نہین اطلاق کیا جائیگا۔ مثلاً سخی ہم معنے ہے جواد کا تو سخی کا اطلاق اللہ پر نہین کیا جائیگا ویسا ہی رحیم کا اطلاق اور عالم کا کیا جائے گا نہ رفیق و عاقل کا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اسماء اللہ مین قیاس کو دخل نہین معلوم ہوتا نص ہی کو دخل ہے۔ نیز اسماء اللہ کے بنفسہا دلالت اوپر ذات حق کے کرنے مین محتاج طرف ارادہ متکلم کے نہین دلالت مین تو حذف کے بعد ارادہ متکلم کو دخل ہوا ذات لفظ باقی کو دخل نہین اب جسوقت اخیر کا حرف لفظ اللہ کا حذف کیا گیا اگرچہ حذف منوی ہے نزدیک متلفظ کے مگر صورت اس لفظ کی جو بعد الحذف ہے بعینہ صورت اَنْ مع لا نافیہ کی ہے اگر لفظ مذکور کو مشدد پڑھا جائے اگر مخفف پڑھا جائے تو اَلَا حرف تنبیہ کی ہے صورت حذف کے بعد دو نقص معلوم ہوتا ہے ایک تحریف اسم پاک کی لفظاً دوسرے مشابہت اسم پاک کی ساتھ لفظ عیب دار کے۔ ایک طائفہ مفسرین نے سبح اسم ربک مین جو اسم ہے اُسکو زائد نہین کہا۔ کہا اُنھون نے جیسا کہ اللہ تعالی کو پاک جاننا فرض ہے ویسا ہی اُسکے بزرگ نامون کی بھی تعظیم واحترام واجب ہے۔ تفسیر عزیزی مین ہے پس مراد درین آیت جز پاک داشتن نام او تعالی مراد نباشد و پاک داشتن نام او از انچہ دلالت بر نقص و عیب کند نگیرند و ذکر نام او تعالی بوجہ تعظیم بجا آرند۔ اور بھی وجوہ تعظیم اسماء اللہ تعالی کے ہین خلاصہ اس مذکور کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ خاکسار کا اعتقاد ہے کہ عبد مکلف ہے ساتھ تعظیم اسماء اللہ تعالے کے اور تحریف اور تغییر لفظی سے تعظیم اسماء کی نہین رہتی لوگ

کاہلی اور کسل سے جو پڑھتے ہین اُنکو اگر کوئی طاقت رکھتا ہو تو سمجھا دیوے شاید ایسے پڑھنے پر پڑھنے والا ماخوذ ہوگا۔ عند اللہ اس اعتقاد مین اگر غلطی ہی تو ارشاد فرمایا جاوے اس مذکور کے بیان کرنے سے غرض اعتراض کی نہین۔ نہ طاقت ہے اعتراض کی اپنے دل مین جو شبہ تھا اُسکو ظاہر کر دیا گیا ہے۔

جواب جتنے دلائل تقریر شبہ مین لکھے ہین ان کی حاجت نہین سب کی صحت و دلالت مسلم مجیب سب کا التزام کر کے یہ تاویل کرتا ہے کہ ذاکر کا قصد یہی ہے کہ پورا لفظ ادا کرے مگر کثرت تکرار و عدم التفات الی اللفظ صوناً عن التشویش الباطنی سبب ہو گیا اس تخفیف کا اور اگرچہ ایسی تخفیف کی وسعت نظر سے نہین گذری مگر دوسری تخفیف کہ دلیل سے وہ بھی اسکی نظیر ہے ضرورت شعر مین وارد ہے اور کسی نے نکیر نہین کیا۔ کما فی البیضاوی وقد جاء (ای حذف الفہ) لضرورۃ الشعر ۵ الالا بارک اللہ فی سہیل الخ اور ضرورت تکرار و عدم التفات الی اللفظ کو ضرورت شعر پر اور حذف ہاء کو حذف الف پر مقائسہ کی گنجائش ہے ولیس ضرورۃ الشعر اہم من ضرورۃ جمع الخواطر ولیس الحذف من الاوسط باخف من حذف الاخیر لورودہ فی الترخیم وان لم یسع الترخیم فی المقام خاصۃ۔

ملحقہ ۵ ذکر اسم ذات مین ترخیم جائز نہین کیونکہ ترخیم غیر منادی میں بلا ضرورت شعریہ جائز نہین جیسا کہ شرح جامی صفحہ ۱۲۰ مین ہے وہو فی غیرہ ای غیر المنادی واقع ضرورۃً ای لضرورۃ شعریۃ داعیۃ الیہ لا فی سعۃ الکلام وقال صاحب الالفیۃ سہ ولاضطرار رخموا دون نداء۔ ما للنداء یصلح نحو احمد (صفحہ ۹۷) اور ذکر مین لفظ اللہ کو منادی نہین کہہ سکتے کیونکہ بدون حرف نداء لفظ اللہ کو منادی نہین کہا جا سکتا۔ لفظ اللہ سے حرف ندا کا حذف جائز نہین جیسا کہ شرح جامی صفحہ ۱۲۵ مین ہے ویجوز حذف النداء الا مع اسم الجنس والاشارۃ والمستغاث والمندوب سواء کان معربا عن حرف النداء کلفظۃ اللہ فانہ لا یحذف منہ الا مع ابدال المیم المشددۃ منہ نحو اللہم وفی حاشیۃ عبد الغفور تحت قولہ سواء کان معربا العیان جواز الحذف اعم من ان یکون معربا او لا فلا یرد ما قالہ الشیخ الرضی من ان المصنف رحمہ لم یبین کہ لفظ اللہ فیما لا یحذف منہ الحرف وہی منہ لانہ لا یحذف منہ الا مع ابدال المیمین منہ فی اخرہ۔ (صفحہ ۲۳۳) ۱۲

نیز بعض احکام کا نیت سے ثابت ہونا بھی علماء کے کلام سے ثابت ہوتا ہی کما فی البیضاوی ج
وحذف الف لحن تفسد به الصلوة ولا ینعقد به صریح الیمین فی الحاشیة لعبد الحکیم ای
الیمین بلا نیته لان بلا اسم للرطوبة ایضا والمحتمل یحتاج الی النیة اھ بعد حذف الف کی
اسکو محتمل کہنا دلیل ہے کہ اب بھی قصد متکلم کی حالت مین اُسکو اسم الٰہی سمجھا جاویگا باقی لحن ہونا
ضرورت مذکورہ سے مدفوع ہو جاویگا - یہ جو مین لکھہ رہا ہون اجتہاد و تاویل ہے حملا لفعل العاقل
البالغ الطالب المحب علی اقصی ما یمکن حمله علیه - باقی مجھکو اسپر اصرار نہین ممکن ہے کہ یہ تاویل و
اجتہاد غلط ہو اگر ایسا ہو مین اسکو چھوڑ دون گا اُسکی صورت یہ ہے کہ اگر اب بھی شبہ رہے
مجھکو اطلاع کیجاوے میرا ایسے موقع پر معمول ہے کہ حاضرین اہل علم کو جمع کر کے پیش کر دونگا
اور اُنکے فیصلہ کو قبول کر کے ذاکرین کو مطلع کر دون گا اب بھی اور آئندہ بھی - اور اعتراض کا تو
مجھکو وسوسہ بھی نہین -

سوال - التماس ہے کہ حضور کی خدمت مین شبہ مذکور پرچہ .... اول عرض کیا گیا تھا اس
خیال سے کہ ترتیب آثار کے اعتبار سے لفظ اللہ بغیر الہاء کے جائز ہے حضور کے نزدیک فقط
شبہ اس مین تھا کہ شرعاً بھی جائز ہے یا ناجائز جب شرعاً بھی معلوم ہو گیا کہ جائز ہے تو اب شبہ
نہین محض احقاق حق کے واسطے شبہ ظاہر کیا تھا اس مین کوئی نفسانیت نہ تھی - اب مہربانی فرما کر
اگر شبہ ظاہر کرنیمین خاکسار سے بے ادبی اور قصور ہوا ہے تو معافی چاہتا ہون معاف فرماوین -
معمولی آدمی کی ناراضی خاکسار برداشت نہین کر سکتا - آپ تو الحمد للہ اس زمانہ مین خاکسار کے
نزدیک مقتدا ہین ہرگز آپکی ناراضی برداشت نہین کر سکتا - آپ سے نفع حاصل کرنیکے واسطے آیا ہون
نہ نقصان جسوقت سے آپ کا جواب دیکھا ہے بہت بے چینی ہو رہی ہے نہ ذکر ہوتا ہے نہ
دل کرتا ہے ذکر پر بہت پریشان ہون اسوجہ سے کہ شاید آپ ناراض نہون آپ کی ناراضی سبب
محرومی میری کا ہے -

جواب - یہ آپکی محبت ہے مین آپکو یقین دلاتا ہون کہ تحقیق کا مین عاشق ہون - اور نیز یہ بھی
یقین دلاتا ہون کہ طرز کلام سے پہچان لیتا ہون کہ تحقیق مقصود ہے یا لجاج - پس ان دونوں مقدموں
کے بعد آپ مطمئن رہئے - واللہ میرا دل خوش ہوا کہ آپ مین دین کی طلب ہے بارک اللہ تعالیٰ لکم

اب اسکے متعلق سب پرچہ مجھکو لوٹا دیجئے ۔ مین سبکو مرتب کرلونگا اور جی چاہتا ہے کہ مزید اطمینان کیلئے دوسرون سے بھی مشورہ کرلوں پھر پرچے واپس کردونگا ۔ مین تسہیلاً اپنی تاویل کا حاصل پھر اعادہ کئے دیتا ہون کہ مقصود تو پورے کلمہ کا ادا کرنا ہے مگر ذاکر کو دوسری طرف چونکہ زائد اہتمام ہے اسلئے ادا کا اہتمام فوت ہوگیا تو قابل عفو و تسامح ہے جیسے قرآن مجید جلدی پڑہنے مین بعض حروف کی صفات و مخارج مین کچھہ تقصیر ہوجاتی ہے فقط ۔

تحقیق علماء خانقاہ

اگر ذکر مین لفظ اللہ کی ہا بالکل حذف ہوگئی تب بھی وہ ذکر اسم ذات شمار ہوگا خصوصاً جبکہ تکلف سے حضور قلب مین فرق آتا ہو البتہ قصداً حذف بھی نہ کیا جاوے حذف اسکا خطا ہے فی الدر (والقسم باللہ تعالیٰ) ولو برفع الہاء او نصبہا او حذفہا کما یستعملہ الاتراک وقال الشامی تحت (قولہ او حذفہا) قال فی المجتبی ولو قال واللہ بغیر ہاء کعادۃ الشطار فیمین ۔ قلت فعلی ہذا ما یستعملہ الاتراک باللہ بغیر ہاء یمین ایضا اھ وھکذا نقلہ عنہ فی البحر ولعل حذف الموضعین بغیر ہاء و بالواو لا بالہمز ای بغیر الالف التی ہی الحرف الہاوی تامل ثم رأیتہ کذلک فی الوہبانیۃ وقال ابن الشحنۃ فی شرحہا المراد بالہاوی الالف بین الہاء واللام فاذا حذفہا الحالف او الذابح او الداخل فی الصلوۃ قیل لا یضر لانہ سمع حذفہا فی لغۃ العرب وقیل یضر ص $\frac{۶۷}{۳}$) وفی الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص۳۰ (قولہ الثالث عشر ان لا یحذف الہاء من الجلالۃ) قال فی الشرح المذکور وعن ترک ہاء والمراد بالہاوی الالف الناشی بالمد الذی فی اللام الثانیۃ من الجلالۃ فاذا حذفہ الحالف او الذابح او المکبر للصلوۃ او حذف الہاء من الجلالۃ اختلف فی انعقاد یمینہ وحل ذبیحتہ وصحۃ تحریمتہ فلا یترک ذلک احتیاطاً وفیہ ایضا ص۱۶۲ وان کان فی وسطہ حتی صار اکبار فقیل تفسد صلاتہ لانہ جمع کبر وہو طبل ذو وجہ واحد او اسم من اسماء اولاد الشیطان وفی القنیۃ لا تفسد لانہ اشباع وہو لغۃ قوم واستبعدہ الزیلعی بانہ لا یجوز الا فی شعر ولو فعلہ المؤذن لا تجب الاعادۃ لان امر الاذان اوسع کذا فی السراج

وان لتمدہ یکفر ای مع قصد المعنی ولا لا ویستغفر ویتوب مضمرات اھ قلت وظاہر ان امر اللہ اکبر اوسع من امر الاذان واللہ اعلم - کتبہ الاحقر عبد الکریم عفی عنہ ۸ محرم ۱۳۴۲ھ

الجواب صحیح میری رائے اس تحریر کے موافق ہے لطف رسول عفی عنہ - وصی اللہ عفی عنہ

صحیح - ظفر احمد عفا عنہ ۹ محرم ۱۳۴۲ھ

وقد تم ما اردنا ایرادہ ھھنا - خلاصہ اس مجموعہ کا یہ ہے کہ صواب ہاء جلالہ کا ادا ہی کرنا ہے لیکن کثرت تکرار و مصلحت اجتماع افکار کے سبب اگر اخلال فی الاداء کی خطاء ہوجاوے تو عفو ہے یعنی گناہ نہ ہوگا اور چونکہ مقصود اُس کا ادا ہی کرنا ہے اسلئے حکماً اُسکو پورا ہی کلمہ قرار دیا جاویگا جیسے ہر وقت بولنے چالنے میں بھی کسی سے بھی یہ ہاء ادا نہیں ہوتی اور نہ کوئی ان مواقع میں اظہار ہاء کے وجوب کا قائل ہے - کتبہ اشرف علی - عاشوراء ۱۳۴۲ھ

باونویں ۵۲ حکمت حکم اختلافی غیر واصل بحق بعد بذل جہد از روح المعانی وقیاس غیر متردد برو

سورہ اعراف رکوع سوم کی آیت ہے فریقا ھدی وفریقا حق علیھم الضلالۃ انھم اتخذوا الشیٰطین اولیاء من دون اللہ ویحسبون انھم مھتدون ۔ بعض لوگون کو تو اللہ تعالیٰ نے (دنیا مین) ہدایت کی ہے (انکو اسوقت جزا ملیگی) اور بعض پر گمراہی کا ثبوت ہوچکا ہے (انکو اسوقت سزا ملیگی اور وجہ ان لوگون کے گمراہ ہونیکی یہ ہوئی کہ) ان لوگون نے شیطان کو (اپنا) رفیق بنالیا اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر (یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت نہ کی اور شیاطین کی اطاعت کی) اور (باوجود اسکے پھر اپنی نسبت) خیال رکھتے ہین کہ وہ راہ (راست) پر ہین (یہ خیال راستی کا خواہ بزعم خود باعتبار دین حق ہونیکے ہو خواہ باعتبار قرین مصلحت ہونیکے ہو)

اس آیت مین جو تعمیم کی گئی ہے کہ خواہ باعتبار دین حق ہونیکے ہو الخ اسکی توضیح یہ ہے کہ بعض کفار تو اپنے مذہب کو واقع مین حق سمجھتے ہین اُن پر تو یحسبون الخ کا صادق آنا ظاہر ہے اور بعض باوجود باطل سمجھنے کے اُسپر جمے رہتے ہین ان پر اس کا صدق اس اعتبار سے ہے کہ اس صورت مین لابُد یہ اصرار کسی مصلحت مزعومہ موہومہ کی وجہ سے ہوگا اور اس مصلحت کی تحصیل و رعایت کو وہ کسی وجہ سے

ضروری و مناسب سمجھتے ہین اور ضروری کی رعایت کرنا عقلی اہتدا ہے اور اگر کسیکو صورت اول مین شبہ ہو کہ جب ایک شخص واقع مین اپنے کو حق پر سمجھتا ہے گو غلطی پر ہو پھر اُسپر کیا الزام وہ معذور ہونا چاہئے کیونکہ اُسکو اپنی غلطی کی اطلاع ہی نہین جواب یہ ہے کہ معذور اسلئے نہین کہ اُسنے باوجود دلائل قویہ وصحیحہ کے قایم ہونیکے جن سے بالاضطرار و بالطبع تردد و احتمال جانب مخالف کا قلب مین پیدا ہو جاتا ہے تامل کیون نہین کیا اور آیت مین جن کی مذمت ہے وہ ایسے ہی تھے بلکہ اکثر تو اپنے طریق کے باطل سمجھنے والے تھے البتہ جو شخص طلب حق مین اپنی کوشش خرچ کر چکے اور پھر بھی اُس کی نظر مطلوب صحیح تک نہ پہنچے اُس کی نسبت روح المعانی مین ہے ومذہب البعض انہ معذور و لم یفرقوا بین من لا عقل لہ اصلا ومن لہ عقل لم یدرک بہ الحق بعد ان لم یدع فی القوس منزعا فی طلبہ الخ قلت وکذا من لم یخطر فی بالہ تردد واحتمال النقیض وقلت ولبسط القول فی المسئلۃ الغزالی فی التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ قلت والسلامۃ فی امثال ذلک التفویض الی اللہ تعالی وھو اعلم العلمین واحکم الحاکمین اور اگر کسیکو صورت ثانی مین شبہ ہو کہ جب یہ شخص حق کو حق اور باطل کو باطل سمجھتا ہے تو مؤمن ہونا چاہئے پھر اسکو کفار مین کیون شمار کیا گیا جواب اس کا یہ ہے کہ جیسے قلب سے تکذیب کرنا کفر ہے اسیطرح زبان سے تکذیب کرنا اور برتاؤ مین مخالفت وعداوت انبیاء سے کرنا بھی کفر ہے خوب سمجھ لو۔

۵۳ ترپنوین حکمت معانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت وغیریت

جاننا چاہئے کہ عینیت وغیریت دو لفظ متقابل ہین اور مختلف اوضاع سے تین معنے پر ان کا اطلاق آتا ہے۔ معنی اول عینیت کے یہ کہ دو مفہومون کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزون کا ہر طرح سے ایک ہونا کہ اُن مین کسی قسم کا فرق نہ ہو جیسے انسان اور حیوان ناطق یا زید اور ذات زید کہ ان مین اصلا تغایر نہین اور غیریت یہ کہ اُن دونوں مین کسی قسم کا تغایر اور امتیاز ہو یعنی فرق ہونا۔ اس تفسیر پر عینیت وغیریت مین باہم تناقض ہے جس سے ان دونون کا ایک محل مین جمع ہونا بھی محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے اور متبادر معنی عینیت وغیریت کے یہی ہین اور یہی معنی لغوی ہین اور اسی مین اکثر عرفاً استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول بھی یہی مراد

لیتے ہین۔ اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شئے موجود خواہ وہ حادث و مخلوق ہو جیسے تمام زمین و آسمان کی چیزین یا قدیم و غیر مخلوق ہو جیسے صفات باری تعالیٰ کی عین ذات باری تعالیٰ کی نہین مخلوقات کا عین نہ ہونا تو باتفاق اہل نقل و عقل ہی اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے نزدیک ہے بخلاف حکماء و اہل اعتزال کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہین اور ظاہر قرآن اہل سُنّت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جا بجا اللہ تعالیٰ نے اپنے کو علیم اور حکیم و سمیع و بصیر فرمایا ہی جسکے معنے ذی علم و ذی حکمت و ذی سمع و ذی بصر ہین اگر علم و حکمت و سمع و بصر عین ذات ہوتین تو ذی علم و ذی حکمت وغیرہ کے معنے ذو نفس ہوتے اور یہ محض بے معنے ہے پس ظاہر قرآن و حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علی الذات ہین جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شئے عین ذات حق نہین تو سب ممکنات و صفات غیر ذات ہونگی۔

معنی ثانی۔ عینیت کی تو وہی تفسیر لیجاوے اور غیریت کے یہ معنی ہون کہ دو چیزون مین سے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا (جواز الانفکاک بین الشیئین ولو من جانب واحد وبعبارۃ اُخری عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت و غیریت مین باہم تناقض تو نہین مگر تضاد ہے یعنی دونون ایک محل پر صادق نہین آسکتے مگر دونون مرتفع ہو سکتے ہین جیسی شان متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصطلاح متکلمین کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات مین عینیت نہین ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہی کیونکہ غیریت کے معنے تھے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا گو دوسرا بدون اُس ایک کے موجود نہ ہو سکے تو گو مخلوقات بدون باری تعالیٰ کے موجود نہین ہو سکتی لیکن باری تعالیٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہو سکتے ہین اور واقع مین قبل ایجاد خلق کے موجود تھے اور مخلوق کو فنا کر کے بھی موجود رہین گے پس غیریت کے معنے متحقق ہو گئے سو حضرت حق و خلق مین عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہو گیا لیکن ذاتِ حق اور صفات مین اس اس تفسیر پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت تو اسلئے نہوئی کہ اُسکے معنے تھے دو چیزون کا بالکل ایک ہونا اور جب صفات زائد علی الذات ہین جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہان ہوئی اور غیریت اسلئے نہ ہوئی کہ یہان ذات اور صفات دونون مین سے ایک بھی ایسی چیز نہین کہ بدون دوسرے کے اُس کا پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے اسلئے موجود نہین ہو سکتین کہ یہ صفات تحقق

ہین تابع ہین اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون صفات کے اسلئے نہیں پائی جاسکتی کہ ذات واجب کا خالی ہونا صفاتِ کمال سے لازم آتا ہے اور وہ محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلئے مستلزم ہوا اسلئے غیریت بھی نہ ہوئی پس عینیت و غیریت دونون مرتفع ہوگئین یہی معنی ہین متکلمین کے اس قول کے (ھی لا عینہ ولا غیرہ)۔

معنیٔ ثالث ۳ - عینیت کے معنے ہین ایک شے کا دوسری شے کی طرف محتاج فی الوجود ہونا گو وہ دوسری شے اس پہلے کی محتاج نہو اور غیریت کے وہ معنے ہین جو معنے اول مین مذکور ہوئے ہین یعنی ان دونون شے مین کسی قسم کا تغایر و امتیاز و فرق ہونا اور اس تفسیر پر عینیت و غیریت مین نہ باہم تناقض ہے اور نہ تضاد بلکہ دونون کا جمع ہونا ایک محل مین ممکن ہے مثلاً زید اور اُسکے صفات کہ صفت بدون زید کے نہین پائی جاتی اسلئے عینیت صادق آئی اور دونون باہم ممتاز بھی ہین اسلئے غیریت صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات مین عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باری تعالیٰ کی محتاج ہے گو ذات باری تعالیٰ احتیاج سے مُبرا ہے اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات مین لاکھون طرح کے فرق ہین - ہر چند کہ اس معنے ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام مخلوقات کو عین باری تعالیٰ کہتے ہین اس مین کسی سالک عارف کی تخصیص نہین مگر بعض اوقات اس تفسیر مین ایک قید اور بھی بڑھاتے ہین یعنی اس احتیاج الخلق الی الحق کا علم و معرفت بھی حاصل ہو - اس معنے مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات میں سے صرف عارف کیلئے عینیت کا اثبات کرتے ہین کہ اُسکو معرفت ہے دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہے پھر بعض اوقات اس قید پر ایک قید اور بڑھاتے ہین یعنی اس معرفت مین اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حتی کہ اپنی ذات اور ہستی کی طرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین پر بھی عینیت صادق نہ آویگی بلکہ اُن مین سے جو استغراق تام رکھتے ہین وہی اسکے مصداق ہونگے اس تقریر پر عینیت و غیریت کی کُل پانچ تفسیرین ہوئیں اور مولانا نے روی او خود روئے دوست مین سب سے اخیر کے معنے مراد لیئے ہین -

چونوین حکمت اقسام و احکام توکل

توکل کی دو[۲] قسمین ہین۔ علماً و عملاً۔ علماً[۱] تو یہ کہ ہر امر مین متصرف حقیقی و مدبر تحقیقی حق جل وعلا شانہ کو سمجھے۔ اور اپنے کو ہر امر مین اُن کا محتاج اعتقاد کرے۔ یہ توکل تو ہر امر مین عموماً فرض اور جزو عقائد اسلامیہ ہے۔

قسم دوم[۲] توکل عملاً اُسکی حقیقت ترک اسباب ہے۔ پھر اسباب کی دو[۲] قسمین ہین۔ اسباب[۱] دینیہ۔ اور اسباب[۲] دنیویہ۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو ان کا ترک کرنا محمود نہین بلکہ کہین گناہ اور کہین خسران وحرمان ہے اور شرعاً یہ توکل نہین اگر لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل مذموم ہے۔

اور اسباب دنیویہ جیسے دنیا کا نفع حاصل ہو اُس نفع کی دو[۲] قسمین ہین حلال یا حرام اگر حرام ہو اُسکے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اُس کی تین[۳] قسمین ہین۔

یقینی[۱] اور ظنی[۲] اور وہمی[۳]۔ اسباب وہمیہ جنکو اہل حرص وطمع اختیار کرتے ہین جسکو طول امل کہتے ہین اُن کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض وواجب ہے۔

اور اسباب یقینیہ جن پر وہ نفع عادۃً ضرور مرتب ہو جاوے جیسا کہانے کے بعد آسودگی ہو جانا پانی کے بعد پیاس کم ہو جانا اس کا ترک کرنا جائز نہین اور نہ شرعاً یہ توکل ہے اور لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے۔

اور اسباب ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے مگر بارہا تخلف بھی ہو جاتا ہو جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے جسکو عرف اہل طریقت مین اکثر توکل کہتے ہین۔ اسکے حکم مین تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کیلئے تو جائز نہین اور قوی النفس کیلئے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور خدمت دین مین مشغول ہو اُسکے لئے مستحب بلکہ کسیقدر اس سے بھی مؤکد ہے۔ پس خلاصہ تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علمی تو مطلقاً اور عملی مین بمعنی ترک اسباب حرام وترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض اور بمعنی

ترک اسباب دینیہ وبعض ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ حرام ومذموم وبعض اسباب مباحہ دنیویہ ظنیہ ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب۔ پس تین قسمین فرض اور دو قسمین حرام اور ایک بعض اوقات مین حرام اور بعض اوقات مین مستحب۔ اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ جو توکل شرعًا ناپسند ہے اُس مین اور طاعت مین تنافی ہے ورنہ کوئی منافات نہین واللہ اعلم۔

فائدہ۔ اس مضمون کی تکمیل کیلئے ایک دوسرا مضمون شرح مثنوی سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ تدبیر مین دو مرتبے ہین ایک اُس کا نافع ہونا دوسرا اُس کا جائز ہونا سو نافعیت مین تو یہ تفصیل ہے کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہوگی تو نافع ہوگی ورنہ نہین اور اُسکے جواز مین یہ تفصیل ہے کہ اس مین دو مرتبے ہین ایک مرتبہ اعتقاد کا یعنی اسباب کو مثل حکماء طبعیین ومنکرین قدر کی مستقل بالتاثیر سمجھا جاوے سو یہ اعتقاد شرعًا حرام وباطل ہے البتہ تاثیر غیر مستقل کا اعتقاد رکھنا یہ مسلک اہل حق کا ہے جسکا انکار اور نفی کرنا جبر مذموم ہے۔ دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی مقاصد کے لئے اسباب اختیار کئے جاوین سو اُس کا حکم یہ ہے کہ اُس مقصد کو دیکھنا چاہئے کیسا ہے سو اُس مین تین احتمال ہین یا وہ مقصد دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہو اگر معصیت ہو تو اسکے لئے اسباب کا اختیار کرنا مطلقًا ناجائز ہے اور اگر وہ دین ہے تو دیکھنا چاہئے کہ وہ امر دین واجب ہے یا مستحب اگر واجب ہے تو اُسکے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے اور اگر مستحب ہے تو اُسکے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے اور اگر وہ دنیائی مباح ہے تو دیکھنا چاہئے کہ وہ دنیائے مباح ضروری ہے یا غیر ضروری اگر ضروری ہے تو اُسکے اسباب کو دیکھنا چاہئے کہ اُن پر اس مقصد کا ترتب یقینی ہو یا غیر یقینی اگر یقینی ہے تو اُسکے اسباب کا اختیار کرنا بھی واجب ہے اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعفاء کے لئے اختیار اسباب واجب اور اقویاء کیلئے گو جائز ہے مگر ترک افضل ہے اور اگر وہ دنیائے مباح غیر ضروری ہے تو اگر اُسکے اسباب کا اختیار کرنا مضر دین ہو تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے۔ یہ کل دس صورتین ہین اور ہر ایک کا خاص حکم ہے اس تقریر سے معلوم ہوجاویگا کہ کس مرتبہ میں توکل جائز یا ناجائز ہے اور کس مرتبہ میں تدبیر جائز یا ناجائز ہے۔

ان دونوں تقریرون کے جمع کرنے سے اس مسئلہ مین پوری شفاء ہوسکتی ہے۔

پچپنوین حکمة مظہریت عالم مر ذات وصفات را

ذیل کی اشعار مثنوی شریف آغاز دفتر اول تحت سرخی "در بیان آنکه اختلاف در صورت روش است نه در حقیقت راه" مین چھٹے شعر بعد ہین

چند بارانِ عطا باران شده — تا بدان آن بحر دُر افشان شده

چند خورشید کرم افروخته — تا که ابر و بحر جُود آموخته

چند خورشید کرم تابان شده — تا بدان آن ذره سرگردان شده

پرتو دانش زده بر آب و طین — تا شده دانه پذیرنده زمین

خاک امین و هرچه در وے کاشتی — بے خیانت جنس آن برداشتی

این امانت زان امانت یافت ست — کآفتاب عدل بر وے تافت ست

تا نشان حق نیارد نو بهار — خاک سرها را نه کرده آشکار

آن جوادے کو جمادے را بداد — این خبرها وین امانت وین سداد

آن جماد از لطف چون جان میشود — زمهریر قهر پنهان می شود

آن جمادی گشت از فضلش لطیف — کل شیٔ من ظریف ہو ظریف

مر جمادے را کند فضلش خبیر — عاقلان را کرده قهر او ضریر

آن ذره مراد آفتاب که پیش عظمت حق کم از ذره است۔ نشان فرمان سرہا امور مخفیه مراد سبزه وگل آن جوادی الخ آن مبتدا اشاره بحق جوادے خبر بحذف رابط یعنی آن ذات حق چنان جواد ہست الخ زمہریر خزان و زمستان۔ ضریر کور۔ اوپر کے اشعار مین حق جل وعلی شانہ کی عظمت اور تمام مخلوقات کا اُن کی طرف محتاج ہونا مذکور تھا اِن اشعار مین اسی مضمون کی تقویت و تائید ہے۔ فرماتے ہین کہ بحر مین جو صفت دُر افشانی آگئی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ اُسپر عطائے آلہی کی بارشین ہوچکی ہین (پس بحر کی صفتِ عطا حق تعالی کی صفت عطا کا فیض ہے) اور ابر و بحر مین جو صفت جود آگئی ہے

کہ اس قدر پانی اُس سے ملتا ہے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اُسپر کرم آلہی کی تابشین ہوئی ہین (پس ابر و بحر کی صفت جود حق تعالیٰ کی صفت جود وکرم کا فیض ہے) اور آفتاب فلک مین جو صفت سرگردانی یعنی تحرک کی (جس سے عالم کو نور بخشی ہوتی ہے) آگئی ہو اُس کی وجہ یہی ہو کہ اُسپر کرم آلہی کی تابشین ہوئی ہین (پس آفتاب کی صفت نور بخشی حق تعالیٰ کی صفتِ کرم بخشی کا فیض ہے) اور زمین جو دانہ کو قبول کر لیتی ہے اُسکی وجہ یہی ہے کہ آب و گِل پر علم آلہی کا پرتو پڑ گیا ہے (پس زمین کا دانہ کو لے لینا جس کیلئے صفت علم کی عادۃً ضرورت ہے حق تعالیٰ کی صفت علم کا فیض ہے) اور خاک مین جو صفت امانت کی آگئی ہے جس سے وہ ایسی امین ہو گئی ہے کہ جو چیز اُس مین کاشت کرو وہی اُس سے اُٹھالو یہ نہین کہ فی خیانت کر کے اُسکو بدل ڈالے اور گندم کا جو دیدے اُس کی وجہ یہی ہے کہ اس زمین نے یہ صفت امانت حق تعالیٰ کی صفت امانت سے پائی ہے کیونکہ (اللہ تعالیٰ عادل ہین اور عدل کیلئے امانت لازم ہے اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کیلئے صفت امانت ثابت ہوگئی ورنہ اللہ تعالیٰ کے مشہور اسماء مین اسم امین نہین ہے تو اسی صفت عدل کا آفتاب اُس زمین پر روشنی ڈال رہا ہے (پس زمین کی صفتِ امانت وعدل حق تعالیٰ کی صفت امانت وعدل کا فیض ہے) اور نیز زمین کے باعلم وخبر ہونیکا یہ اثر ہے کہ جب تک فصل بہار حق تعالیٰ کا فرمان نہین لاتی اُسوقت تک زمین سبزہ وگل کو باہر نہین نکالتی (جسطرح اہل عقل وشعور کہ حکم حاکم کا انتظار کیا کرتے ہین) وہ ذات پاک ایسے جواد ہین کہ ایک جماد محض کو (یعنی زمین کو کہ نباتات وحیوانات سے خارج ہے ایسے علوم دیے (جمع اس لئے لائے کہ یہان دو علم کا ذکر ہے ایک اس شعر مین پرتو دانش الخ اور دوسرا اس شعر مین تا نشان حق الخ جیسا دونون کی شرح سے منکشف ہو چکا ہے) اور ایسی امانت دی (جسکا ذکر اس شعر مین ہے خاک امین الخ) اور ایسی درستی دی (علمی درستی تو علوم ہین اور عملی درستی امانت ہے پس درستی مین سب صفات مذکورہ داخل ہوگئین) یہ حق تعالیٰ کا فیض لطف ہے جس سے وہ جماد (زمین) مثل ذی روح کے ہو جاتی ہے (کہ اُس مین صفات ذی روح کے سے پیدا ہو جاتی ہین اور لطف علمی وعملی سے موصوف ہو جاتی ہے) اور اس لطف کے ظہور سے خزان قہر (یعنی صفت قہر جس سے خزان ہو گئی تھی) پوشیدہ ہو جاتی ہے (کیونکہ جب اسمائے جمالیہ لطف ورحمت واحیاء و نحوہا کے آثار ظاہر ہوتے ہین تو اسماء جلالیہ قہر وغضب وامانت کے آثار

باقی نہین رہتے اسیطرح بالعکس۔ اسکو اصطلاح مین توارد وتعاقب تجلیات وظہور اسماے متقابلہ ومتضادہ کہتے ہین اور مسئلہ تجدد امثال اسی کی فرع ہے) غرض وہ جماد فضل خداوندی سے (یعنی فیض صفت لطف الٰہی سے) لطیف ہو جاتا ہے (جیسا اس سے قبل شعر مین کہا ہے ؎ آن جماد از لطف الخ حقیقت مین جو چیز کسی خوب کی طرف سے ہوتی ہے وہ خوب ہی ہوتی ہے پس حق تعالےٰ اپنے تمامی اسماء وصفات کیساتھ جمیل ہین جہان اُن کا فیض ہوگا وہان بھی جمال وکمال پیدا ہو جاویگا خوب کہا ہے ؎ ہرچہ آن خسرو کند شیرین بود) اور ان کی ایسی قدرت ہے کہ (جب اُن کی صفات جمالیہ کا ظہور ہوتا ہے تو) اُن کا فضل جماد کو باخبر کر دیتا ہے جیسا اوپر بیان ہوا اور (جب صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے اُسوقت) بڑے بڑے عقلاء واہل علم کو اُن کا قہر اندھا کر دیتا ہے (کہ امر حق اُنکو نظر نہین آتا جیسا بلعم وابلیس وغیرہما)

ف ان اشعار مین اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم مظہر ذات وصفات الٰہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذات مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم وقدرت یا غیر ذلک کیساتھ موصوف ہوتی ہے اس اتصاف مین ذات وصفات الٰہی واسطہ ہے پس اتصاف حق بصفات قدیمہ واسطہ ہوا اور اتصاف خلق بصفات حادثہ ذی واسطہ ہوا اب سمجھو کہ ایک شی کا دوسری شے کیلئے کسی صفت مین واسطہ ہونا اسکی تین صورتین ہوتی ہین ایک تو یہ کہ اُس صفت کیساتھ حقیقۃً وبالذات واسطہ ہی موصوف ہو اور ذی واسطہ مین وہ صفت اصلا نہ ہو مگر چونکہ اُس واسطہ کیساتھ اُس ذی واسطہ کو ایک قسم کا تعلق اور تلبس ہے اسلئے مجازاً اُس کی طرف بھی اُس صفت کو منسوب کر دیتے ہین پس حقیقۃً اتصاف صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جیسے طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کیلئے صفت حرکت مین کہ یہان حرکت کیساتھ صرف واسطہ یعنی کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین مجازاً جس کا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہین ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے اُسکو بھی متحرک کہنے لگے اس کا نام واسطہ فی العروض ہے۔ دوسری صورت اسکا عکس یعنی وہ صفت ذی واسطہ مین پائی جاوے اور واسطہ مین اصلا نہ ہو بلکہ وہ ذی واسطہ کو موصوف کرنیمین سفیر محض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے مین صباغ واسطہ ہے کہ یہ صفت رنگین ہونیکی صرف ذی واسطہ یعنی کپڑے مین پائی جاتی ہے چنانچہ اُسی کو رنگین کہتے ہین اور واسطہ یعنی صباغ مین

یہ صفت مطلقاً نہین پائی جاتی چنانچہ اسکو نہین کہا جاتا کہ وہ رنگین ہو گیا بلکہ محض کپڑے کے رنگین ہونے مین سفیر محض ہے اس کا یہ مطلب نہین کہ اُس مین رنگینی کی صفت اصلاً نہین ممکن ہے کہ وہ خود بھی تبعاً یا بعضاً اپنے کو اُس رنگ سے رنگین کرلے مطلب یہ ہے کہ جو صفت کپڑے مین ہے بعینہ اُسکے ساتھ رنگریز موصوف نہین گو مستقل طور سے ایسی ہی صفت اُس مین بھی پائی جاوے اس کا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ رنگینی کپڑے کی اُس رنگینی رنگریز کیلئے مستلزم و دلیل ہوگی اسکو واسطہ فی الاثبات کہتے ہین - تیسری صورت یہ کہ وہ صفت واسطہ اور ذی واسطہ دونون مین حقیقۃً پائی جاوے لیکن واسطہ مین پایا جانا علت ہو اور ذی واسطہ مین پایا جانا معلول ہو پس اتصاف واسطہ کا اولاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو گھماتے ہین تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت مین اور کنجی ذی واسطہ - حرکت دونون کیساتھ حقیقۃً قائم ہے مگر جنبش ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کلید کی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہین پس واسطہ فی العروض و فی الاثبات مین صفت ایک ہی ہے دوسری صفت موجود ہی نہین اور واسطہ فی الثبوت مین خود صفتین دو ہین جب یہ تمہید سمجھ مین آگئی تو جاننا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہونا مخلوقات کیلئے اُن کے صفات مین بمعنی فی العروض و فی الثبوت تو ہو نہین سکتا فی العروض تو اسلئے کہ اُس مین لازم آتا ہے کہ مخلوقات مین جتنی صفتین ہین وہ سب حقیقت مین حق تعالیٰ ہی کی صفتین ہین اور مخلوق کی طرف محض مجازاً اُن کی نسبت ہے اس لازم مین دو خرابیان ہین - اول یہ کہ بعض صفات مخلوق مین ذمیم اور موجب منقصت ہین جن سے تنزیہ حق تعالیٰ کی واجب اور منصوص ہے اور دوسرے یہ کہ نصوص مین جابجا صفات حمیدہ و ذمیمہ ہر دو کو مخلوقات کی طرف مسند و منسوب کیا ہے اور اسناد مین اصل حقیقت ہے جب اس لازم مین دو خرابیان ہوئین تو یہ باطل ٹھہرا جب لازم باطل ہوا تو ملزوم یعنی واسطہ فی العروض ہونا بھی باطل ٹھہرا البتہ اگر ان خرابیون کے جواب مین یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق مین ذمیم ہین وہ ان مخلوقات کے فساد استعداد کی وجہ سے ہین ورنہ اصل اور واسطہ ان کا بھی صفات جمیلہ الٰہیہ ہین مثلاً حق تعالیٰ کی صفت قابض نے بشر کیساتھ تعلق فرمایا جنکی استعداد صالح تھی وہ قابض بالحق ہوئے کہ اپنے حقوق پر اکتفا کرتے ہین اور جنکی استعداد فاسد تھی وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غصب و سرقہ کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ امر وحدانی بسیط ہے مختلف آئینون کیساتھ بکیفیات

متعلق ہوا کہ سرخ آئینہ مین وہ نور سرخ ہو گیا- زرد مین زرد- وعلی ہذا القیاس اور اس مین کوئی خرابی یقینی نہین یہ تو خرابی اول کا جواب دیا جاوے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ یہ مسئلہ کشفی ہے جب اسناد کے غیر حقیقی ہونے پر دلیل قائم ہے تو اس اسناد کو مجازی کہا جاویگا اس تاویل پر البتہ واسطہ فی العروض کی گنجایش نکل آویگی اور مدار اسکے ثبوت کا کشف ہوگا چنانچہ بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون مستفاد ہوتا ہے اور مولانا کے ان اشعار سے بھی ظاہرًا یہی معلوم ہوتا ہے مگر اس مین تین احتیاطین ضروری ہین اوؔل یہ کہ اسکو مثل عقائد منصوصہ کے داخل عقائد نہ کیا جاوے احتمال اُسکے غیر صحیح ہونیکا بھی رکھا جاوے- دوسؔرے یہ نہ سمجھے کہ مخلوقات مین جسقدر اور جس حالت سے صفات وکمالات مشاہد ہوتے ہین بس اللہ تعالیٰ مین کمًّا وکیفًا اسی قدر ہین اس سے زائد نہین نعوذ باللہ منہ بلکہ دونون مین تناہی ولاتناہی وکمال ونقصان کا بیحد تفاوت ہے- تیسؔرے تاویل مذکور چونکہ دقیق ہے اسلئے عوام کے روبرو اس کی تقریر نہ کرے اور جو خود بھی تاویل سمجھ مین نہ آوے تو واسطہ فی العروض کو بالکل غلط سمجھے کیونکہ بالمعنی المتبادر واقع مین وہ غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلئے صحیح نہین کہ اول تو اُس مین وہی خرابی لازم آتی ہی کہ جتنی صفات اچھی یا بُری مخلوقات مین حقیقةً موجود ہین وہ سب حقیقةً نعوذ باللہ باری تعالیٰ مین بھی پائی جاوین جسکا بطلان ابھی بیان ہو چکا اور اگر تاویل مذکور سے اسکی اصلاح بھی کیجاوے تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ علّت سے تخلُّف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالیٰ کی قدیم ہین پس اگر وہ علت صفات خلق کی ہونگی تو صفات خلق کا قدیم ہونا لازم آویگا اور یہ عقلًا ونقلًا محال ہے جیسا کتب کلامیہ مین مذکور ہے جب دونون صورتین واسطہ کی باطل ہوئین اور واسطہ ہونا یقینی ورنہ استغناء ممکن کا واجب سے لازم آویگا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہو گیا یعنی باری تعالیٰ اپنی قدرت وارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہین عطا فرماوین اور اللہ تعالےٰ بعینہ ان صفات سے منزہ ہین اُن کی صفات مستقل دلائل عقلی ونقلی سے ثابت ہین اور ان صفات حادثہ کو اُن صفات قدیمہ سے بجز مشارکت لفظی کے (وہ بھی بعض مین) کوئی مناسبت ومشارکت ومشابہت نہین ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک اس صورت مین مظہر ہونا عالم کا باین معنے ہے کہ جس طرح مصنوع دلالت کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلالت کرتا ہے وجود کاتب پر

اور ظاہر ہے کہ دلیل سے مدلول کا علم و ظہور ہوتا ہے اور یہ مظہریت تمام اجزائے عالم کیلئے عام ہے مگر بعض مخلوقات جن کی بعض صفات اسماء و رسوم مناسب صفات حق تعالیٰ کے ہین اُن مین ایک ایسی مظہریت اور زائد ہے جیسی مثال مظہر و موجب وضوح ہوتی ہے ذی مثال کیلئے ان مین سے چونکہ انسان کو سب سے زیادہ مناسبت ہے اسلئے عارفین اُسکو مظہر جامع و اتم کہتے ہین یعنی باضافتہ دوسرے مخلوقات نہ بذاتہ باعتبار کمال فی نفسہٖ کے اسی بناء پر ان اشعار مین بھی بعض اشیاء مین مظہریت زائدہ متحقق ہے اور واسطہ فی العروض و واسطہ فی الثبوت مین ذی واسطہ کا مظہر صفت واسطہ ہونا اظہر ہے۔ اور مولانا کا یہ شعر سے آن جوادے کو جمادے ابداد الخ فی الاثبات مین صریح ہے اور اُسکے اوپر کے اشعار جو ظاہراً بشرط تاویل مذکور مشعر واسطہ فی العروض کے ہین واسطہ فی الاثبات کی طرف اس طرح راجع ہو سکتے ہین کہ ابر و بحر وارض مین ان صفات کے ثابت ہونیکے لئے قدرت وارادہ تو واسطہ ضرور ہے اور صفات باری تعالیٰ متلازم ہین اس معنی کر اُن کا جود وکرم وعدل وغیرہ سب واسطہ ہو گیا یہ ضرور نہین کہ ان مخلوقات کا جود وکرم وعدل ہی بعینہ وہان موجود ہے گو واسطہ فی العروض ماننے پر جمادے را بداد مین تاویل مطلق افاضہ کی گو بضمن فی العروض سہی ہو سکتی ہے۔ یہ تحقیق ہے مسئلہ مظہریت کی جو کہ ایک عنوان ہے تقریر مسئلہ توحید کا اور علاوہ اسکے چند عنوان اس مسئلہ توحید کے اور ہین۔ عینیت۔ غیریت وحدۃ الوجود۔ اتحاد وجود۔ توحید ذاتی وصفاتی وافعالی۔ چنانچہ بفضلہ تعالیٰ ان پانچون عنوانون کی مل اپنے اپنے مواقع پر تحقیق گذر چکی۔ والحمد للہ علی ذلک حمدًا کثیرا۔ اور باقی تقریرات یا اُسی طرف راجع ہین اُن مین سے تنزلات ستہ کی تقریر بھی ہے جسکا حاصل مظہریت ہے اور یا محض امثلہ وتشبیہات ہین۔

ضمیمہ۔ اس مضمون پر ایک سوال وجواب ترجیح الراجح سے نقل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے۔

سوال۔ مین نے آپکی مصنفہ کتاب کلید مثنوی جلد اول صفحہ ۱۰ سے ایک رسالہ کی تدوین مین امداد لی تھی۔ کتاب مذکور کے صفحہ ۱۰ پر آپنے (واسطہ) کے اقسام بمعہ تعریفات اور امثلہ ذکر فرمائے ہین۔ مین نے اُس عبارت کو بعینہا نقل کیا ایک صاحب فرماتے ہین کہ تعریف واسطہ فی الاثبات کی اصطلاحًا غلط ہے بلکہ جسکو کلید مین واسطہ فی الاثبات کہا گیا ہے وہ دراصل

واسطہ فی الثبوت کا قسم اول ہے حسب اصطلاح مناطقہ اور جسے کلیسہ مین واسطہ فی الثبوت ٹھیرایا گیا ہے وہ حقیقت مین واسطہ فی الثبوت کا ایک دوسرا قسم ہے۔ رہا واسطہ فی الاثبات وہ نام ہے حد اوسط کا دوسرے الفاظ مین برہان انّی کا) عبد العلی حاشیہ میر زاہد ملا جلال بحث عرض ذاتی وغیرہ مین اسی قائل کے خیالات کی تصریح بھی ملتی ہے آپ یوا بسی مطلع فرمائین کہ یہ کیا ماخذ ہے آیا یہ کاتب کی غلطی ہے یا آپنے کوئی نئی اصطلاح ٹھیرائی ہے۔ قائل مذکور کے جواب کیلئے مین آپکے جواب کا انتظار کرونگا۔

جواب یہ کاتب کی تو غلطی نہین ہے عبارت میری ہی ہے اور اُس وقت میرے ذہن مین دونون اصطلاحین تھیں واسطہ فی الثبوت قسم اول اور واسطہ فی الاثبات۔ اول اصطلاح کو بوجہ تطویل عبارت کے قصداً ترک کردیا تھا مگر یہ اسوقت یاد نہین آیا کہ یہ اصطلاح ذہن مین کہاں سے حاضر ہوگئی تھی یا کہ ذہن کا خلط تھا اگر کسی ممارس ہزاولی معقولی سے تحقیق ہوجاوے کہ یہ بھی ایک اصطلاح ہے تو جواب ظاہر ہے ورنہ مین رجوع کرتا ہون اور مشورہ دیتا ہون کہ اسپر ایک حاشیہ لکھدیا جاے کہ مراد اس سے واسطہ فی الثبوت قسم اول ہے۔ یہ تعبیر باقرار مؤلف اس کے ذہن کا خلط ہے

۲۷ جمادی الاولی ۱۳۳۹ھ

چھپنوین حکمت (۵۶) معنے قرب فرائض و قرب نوافل

جاننا چاہیے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اُسکے صفات رذیلہ و دواعی شہوت وغضب زائل ہوجاتے ہین اور اُسکے نفس مین ایک ملکہ راسخہ حب مرضیات حق و بغض نامرضیات حق کا پیدا ہوجاتا ہے جس سے بلا تکلف اعمال حسنہ وافعال محمودہ صادر ہوتے ہین اور اعمال قبیحہ وافعال ذمیمہ قریب قریب معدوم ہوجاتے ہین ایسے شخص کی نسبت حدیث مین آیا ہے فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ التی یبطش بہا ورجلہ التی یمشی بہا۔ رواہ البخاری عن ابی ہریرۃ رض یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ مین اُسکے کان اور آنکھ اور ہاتھ پاؤن بنجاتا ہون اسکے ظاہری معنے مراد نہین کہ عقلاً و شرعاً محال ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ چونکہ اُسکے اعضاء وجوارح سے سب افعال میری مرضی کے موافق سرزد ہوتے ہین

پس گویا مین ہی اُسکے اعضاء بنجاتا ہوں۔ پس کلام تشبیہ وتمثیل پر محمول ہے چونکہ مجازاً اس حدیث مین حق تعالیٰ کو آلہ اور عبد کو فاعل کہا گیا ہے کہ سمع وبصر وغیرہ کی اسناد عبد کی طرف ہے صوفیہ کرام نے اسی اطلاق کا اتباع کر کے یہ عنوان مقرر کیا ہے کہ بندہ فاعل اور حق تعالیٰ آلہ ہو جاوے اور چونکہ حدیث میں اس مرتبہ کا حصول تکثیر نوافل پر وارد ہی چنانچہ حدیث مذکور مین عبارت مذکورہ سے پہلے یہ جملہ ہے ومایزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی احببتہ فاذا احببتہ الخ اور مجاہدہ وریاضت مین تکثیر نوافل لازم ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا کثرت مراقبات یا تقلیل شہوات اسلئے صوفیہ اتباعاً للحدیث اس مرتبہ کو قرب نوافل کہتے ہین اور چونکہ اس مین صفات وافعال اذمیہ کا ازالہ ہوا ہے اسلئے فناء صفات سے بھی تعبیر کرتے ہین۔ دوسرا قرب اعلیٰ درجہ کا ہے یعنی عبد کی ہستی ایسی مضمحل ہو جاوے کہ اپنے قدرت وارادہ حق کے روبرو ذوقی طور پر کالفانی وکالعدم جاننے لگے اور افعال واعمال مین بمنزلہ آلہ محضہ کے ہو جاوے اور حق تعالیٰ کی مؤثریت مستقلہ پیش نظر ہو جاوے اس مرتبہ کو اس عنوان سے تعبیر کرتے ہین کہ حق فاعل ہو جاوے اور عبد آلہ بنجاوے اور چونکہ یہ اول سے اعلیٰ ہے کیونکہ اول مین صرف فنائے رذائل تھا فنائے اختیار نہ تھا اور اس مین فنائے اختیار ہے اسلئے اُس سے اعلیٰ ہوا اور حدیث مین تقرب بالفرائض کو تقرب بالنوافل سے اعلیٰ وافضل کہا گیا ہی چنانچہ اُسی حدیث کا سب سے اول جزو یہ ہے وما تقرب الیّ عبدی بشیئ احب الیّ مما افترضت علیہ اسلئے موافقۃ للحدیث صوفیہ اسکو قرب فرائض کہتے ہین اور چونکہ اس مین سالک کو اپنی صفات ذاتیہ قدرت واختیار پر بھی نظر نہین رہتی اسلئے اسکو فنائے ذات سے بھی تعبیر کرتے ہین۔

ستاونوین حکمت حل بعض اشعار آن دم راکہ بگفتم با خلیل الخ

یہ اشعار مثنوی شریف دفتر اول کے نصف کے قریب سرخی "شنیدن آن طوطی حرکت آن طوطی ومُردن ونوحہ خواجہ بروی" کے نیچے ۳۷ شعر کے بعد ہین

قافیہ اندیشم ودلدار من — گویدم مندیش جز دیدار من

خوش نشین ای قافیہ اندیش من — قافیہ دولت توئی در پیش من

حرف چه بود تا تو اندیشی ازان — صوت چه بود خار دیوار رزان

حرف و صوت و گفت را برہم زنم — تا کہ بے این ہر سہ با تو دم زنم

آن دمے کز آدمش کردم نہان — با تو گویم اے تو اسرارِ جہان

آن دمے را کہ نہ گفتم با خلیل — وان دمے را کہ ندا ند جبرئیل

آن دمے کز وے مسیحا دم نزد — حق زغیرت نیز بے ما ہم نزد

ما چہ باشد در لغت اثبات و نفی — من نہ اثباتم منم بے ذات و نفی

من کسے در ناکسے دریافتم — پس کسے در ناکسے در تافتم

(رزان جمع رز انگور - دیوار رزاں کہ بہندی آنرا ٹٹی گویند - ما در بے ما ہم نزد کلمہ عربیہ بمعنی نفی مراد فنا - نفی در ب ذات عطف تفسیری و نفی معطوف بر بے ذاتست - ان اشعار مین بھی غلبہ حالت عشق کی وجہ سے اپنی خاموشی و بستہ دہنی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہین کہ) مین قافیہ سوچتا ہون (تاکہ تکلم کردن) اور میرا دلدار مجھکو کہتا ہے کہ تجھ کو بجز میرے دیدار (یعنی توحید صفاتی و ذاتی) کے کچھہ سوچنا نہ چاہئے (یعنی مجھکو غلبہ حال عشق مین الہام ہوا کہ اسی حال مین مشغول رہ + اور قال کو اسوقت ترک کر) تو آرام سے بیٹھا رہ اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیہ دولت ہے (پس بجائے قافیہ کے اپنے حال مین کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے - یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اُسکو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹٹیوں کے چہار طرف جو حفاظت کیلئے کانٹے لگا دیتے ہین وہ جس طرح انگور تک رسائی ہونے کے حجاب ہین اسیطرح غلبہٗ حال کے وقت الفاظ و عبارات کی طرف التفات کرنا حجاب مقصود خاص کا ہے اور اس مین اشارہ ہے کہ جسوقت کوئی حالت محمودہ غالب ہو اُسوقت دوسری طرف ملتفت ہونا نچاہئے) مین حرف و صوت اور قال کو درہم برہم کئے دیتا ہون تاکہ بلا واسطہ انکے تجھ سے باتین کرون (یعنی افاضۂ اسرار و علوم بلا واسطۂ الفاظ ہوگا) جس بات کو مین نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا

وہ بات تجھسے کہے دیتا ہون اور جو بات مین نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہین کہی اور جس بات کو حضرت جبرئیل علیہ السلام بھی نہین جانتے اور جس بات کو حضرت مسیح علیہ السلام نے بھی کبھی نہین فرمایا اور غیرت (اخفاء اسرار) کی وجہ سے اُسکو حق تعالیٰ نے (ہم سے بھی) بدون نفی وفناء کے نہین ظاہر فرمایا (اور لفظ ما جو بے مین آیا ہے اس سے مراد نفی ہے نہ اثبات کیونکہ ما۔ لغت (عربیہ) مین اثبات و نفی دونون کے لئے ہے (چنانچہ موصولہ اثبات کیلئے ہے اور نافیہ نفی کے لئے) مگر مین صاحب اثبات نہین ہون بلکہ معدوم الذات اور منفی محض ہون (یعنی مقام فنا مین ہون کہ تشبیہاً اُسکو عدم ذات اور نفی کہدیا اب مقام فنا کی مدح فرماتے ہین کہ) اپنی کس بے (یعنی ہستی و بقا) ناکس ہو نے مین (یعنی نیستی وفناء مین) پایا اسلئے ہستی کو نیستی مین لکھ دیا **ف** جاننا چاہیئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اوّلاً اور اولیائے کرام کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہین۔ علوم نبوت یعنی شرائع واحکام ظاہرہ وباطنہ اور علوم ولایت یعنی مواجید واذواق اور جسطرح علوم نبوت سب انبیاء کے جُدا جُدا ہین اسیطرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہین پس ہر امت بھی ان علوم ولایت مین دوسری امتون سے ممتاز ہوگی۔ اب سمجھنا چاہیئے کہ جسکی نسبت ان اشعار مین کہا گیا ہے کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل کو علیہم الصلوۃ والسلام مراد اس سے علوم نبوت نہین ہین دو وجہ سے اول اُن علوم مین حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہین اُنکو نہ معلوم ہونیکی کوئی وجہ نہین۔ دوسرے اُنکے حصول کیلئے مقام فناء شرط نہین کہ وہ جمیع عوام وخواص کو عام ہین پس یہ کہنا بے معنے ہوگا ع حق زغیرت نیز بے ما ہم نزد ؛ اور وہ علوم محل غیرت بھی نہین بلکہ اُن کا اظہار واشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہین اور چونکہ اوپر معلوم ہوچکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہین اسلئے یہ کہنا مستبعد نہین کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید واذواق عطا ہوئے ہون کہ انبیائے سابقین کو نہ عطا ہوئے ہون اسیواسطے چونکہ ان مواجید کے افاضہ مین ملائکہ کا توسط ضروری نہین اسلئے ممکن ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی اُن کی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اصل مین یہ مواجید خاصہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً وتطفلاً آپکے اولیائے اُمت کو عطا ہو جاوین پس اس سے یہ لازم نہین آتا کہ اولیائے اُمت محمدیہ علوم مین انبیاء وملائکہ سے بڑھ جاوین کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے لئے ہوا ہے اور اُمت خود تابع ہے تو کمالات امت گو ظاہراً منسوب الی الامۃ ہین مگر وہ واقع مین کمالات نبی ہین پس امت کی فضیلت کسیطرح لازم نہین آتی اگر آئینہ مین

آفتاب کا انعکاس ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت مین ماہتاب پر فضیلت نہین حاصل کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسے السلام بوجہ آپکی امت مین داخل ہونیکے اُن مواجید سے مشرف ہون گے عجب نہین کہ اسی لئے آپ کی نسبت نگفتم یا نداند نہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی انہی اُنہون نے اسکو ظاہر نہین فرمایا گو انکو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے اور چونکہ یہ مواجید ثمرہ فنا و اضمحلال وجود کا ہے اسلئے بے ما ہم نزد فرمایا اور ہر چند کہ اس مصرعہ مین یہ نہین ظاہر کیا کہ بدون نفی کے کسی سے نہین کہا مگر شعر آئندہ مین منم بے ذات و نفی قرینہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ بدون نفی کے ہمسے نہین کہا +

اٹھاونوین حکمت حل بعضے اشکال متعلق فوت صلوٰۃ لیلۃ التعریس

سوال۔ مولانا رومی رحمہ پیر چنگی کے قصے کے درمیان فرماتے ہین ؎

مصطفےٰ بیخویش شد زان خوب صوت | شد نمازش در شب تعریس فوت

در شب تعریس پیش آن عروس | یافت جان پاکِ ایشان دست بوس

اسکی شرح بعض شراح نے اس طرح کی ہے کہ رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم حضرت بلال رضہ کی رومی آواز اذان سے (کیونکہ بظاہر اُسوقت اذان تھی نہین) بیہوش اور مستغرق مشاہدۂ تجلیات الٰہی مین ہو گئے کیونکہ اُنکی آواز۔ آواز ذاتِ حق نفخۂ الٰہی تھی جیسا کہ گذشتہ اشعار سے مفہوم و متصور ہوتا ہے اور بظاہر شعر کے معنی یہی ہین اور جہان تک حدیث سے معلوم ہوتاہے وہ یہی ہے کہ یہ وجہ آپ کی غفلت کی نہ تھی بلکہ فی الواقع نوم تھی کیونکہ سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم کا قبل از خواب شریف بلال رضہ کو واسطے بیدار کرنیکے تنبیہ کرنا اور بعد نماز فوت ہونیکے فرمانا کہ بلال کو شیطان نے خواب مین ڈالا اور یہ وادی وادی شیطان ہے جلدی بڑھو۔ آگے چل کر نماز قضا پڑھین گے اس گذشتہ وجہ اور ظاہر مطلب شعر کے بالکل منافی ہے کیونکہ آپ کی واقعی حالت استغراقی تھی تو پھر آپکے اس ارشاد عالی کی (کہ ہمکو بیدار کرنا جو خاص نوم پر دال ہے) کیا معنے اور بلال رضہ کا اُس جواب کا (کہ یا حضرت مجھپر بھی وہی خواب غالب آگئی تھی جو آپ پر تھی) کیا مطلب غرض جملہ الفاظ حدیث کے ارتباط و تعلق سے یہی معلوم ہوا کہ واقعی آپ پر نوم غالب تھی۔ نیز آپ پر تو اکثر تجلیات الٰہی کا نزول و مشاہدات حق کا ہبوط رہتا تھا کبھی ایسا نہ ہوا کہ آپ کی نماز قضا ہو گئی ہو اسوقت کی کیا خصوصیت تھی علاوہ ازین حالت نماز سے زیادہ تو کوئی وقت

قُرب کا نہین کہ جسکے بارے مین الصلوٰۃ معراج المؤمن ارشاد ہے چاہیئے کہ اس مین زیادہ حالت استغراق ہو۔ یہانتک کہ محو ذاتِ حق ہو کر رکوع وسجود کی بھی اصلا خبر نہ رہے یعنی اگر قیام کی حالت مین استغراقی حالت کو عروج ہوا تو قیام ہی مین رہے رکوع کی نوبت ہی نہ آوے اگر حالتِ رکوع میں حالت طاری ہوئی تو سجود تک نہ پہونچ سکے علیٰ ہذا اگر کبھی حضرت سرورِ عالم صلے اللہ علیہ وسلم پر یہ موقع نہین گذرا قطع نظر ان سب کے جو کچھ بھی معنے لئے جاوین خواہ حالت استغراقی مراد لین یا کیفیت نومی تو پھر آپ کے اس ارشاد تنام عیناي ولا ینام قلبي کے کیا معنے اگرچہ بعض شروح مین بعض اعتراضات کے جواب مرقوم ہین مگر لائق تشفی نہین بلکہ مزید برآن انواع انواع کے شبہات جاگزین ہوتے ہین حضور پر نور خوب حدیث شریف کے ظاہری وباطنی مطلب اور مولانا کے اشعار کے مدعات مطلع فرمائین۔

جواب۔ اوّل چند امور بطور مقدمات عرض کرتا ہون کہ فہم مطلب مین سہولت ہو

امر اوّل جو امر کہ نص مین مسکوت عنہ ہو اُس کا دعویٰ کرنا کسی قرینہ سے نص کی مخالفت نہین البتہ امر مثبت فی النص کی نفی یا منفی فی النص کا اثبات یہ مخالفت نص کی ہے۔

امر دوم جو واقعہ وجوہ مختلفہ کو محتمل ہو اور اسکی وجہ منقول نہو کسی دلیل ظنی سے اُسکی تعیین کرنا کچھ مضائقہ نہین جیسا فلاسفہ مورخین نے ظن سے ہر واقعہ کے اسباب اور علل نکالے ہین۔

امر سوم۔ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہیں اسیطرح اتحاد سبب سے اتحاد سبب السبب ضروری نہین۔

امر چہارم۔ کاملین کو استغراق دائمی نہیں ہوتا۔

امر پنجم۔ کسی شئے کا محمود ہونا اُسکے مقصود ہونے کو مقتضی نہین۔

امر ششم۔ اشعار مین بہت سی لفظی شاعری رعایتین بھی ہوتی ہین۔

امر ہفتم۔ کسی حاسہ کے تعطل سے اُسکے مدرکات کا ادراک نہین ہوتا۔

بعد تمہید ان مقدمات کے سُننا چاہیئے کہ مولانا نے اول اذان بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ندائے حق سے ناشی ہونا بیان کیا ہے اس شعر مین ع زان دمے الخ اسکے بعد دو شعرون مین اُس ندائے حق کا اثر بیان فرماتے ہین کہ آپ اُس کے اثر سے بیخود و مستغرق ہو گئے اور استغراق مین نماز قضا ہو گئی تو شب تعریس مین اُس محبوب مطلق یعنی ذاتِ حق کے روبرو آپکی روح بحیثیت استغراق حاضر تھی الخ یہان مولانا نے استغراق کو سبب فوتِ صلوٰۃ کا ٹھہرایا اور حدیث مین اس کی وجہ نوم آئی ہے مگر چونکہ

ممکن ہے کہ نوم کے بعد یہ استغراق ہو گیا ہو لہٰذا کچھ تعارض نہین- اب یہ کہ طول نوم کی کیا وجہ تھی سو نوم بلال رضو وغیرہ کا سبب مجیئی شیطان ہونے سے یہ لازم نہین کہ آپکے نوم کی وجہ بھی یہی ہو بلکہ ممکن ہے کہ وہ استغراق ہو کیونکہ اتحاد اثر سے اتحاد سبب ضروری نہین (بحکم مقدمہ سوم) اور ہر چند کہ حدیث مین استغراق کا سبب ہونا مذکور نہین مگر اُس کی نفی بھی نہین تو اگر اسکے سببیت کا دعوی کیا جاوے تو حدیث کی مخالفت نہین (بحکم مقدمہ اول) اور چونکہ آپ کی شان پاک کے مناسب یہی وجہ ہے اسلئے دوسری وجوہ محتملہ مین سے اسکو ترجیح دینا مناسب ہے (بحکم مقدمہ دوم) اور مولانا نے صرف استغراق کا اثر ندا ہونا بیان کیا ہے جو کسی درجہ مین محمود ہے اُس کا فضل بیان کرنا مقصود نہین تاکہ یہ شبہ ہو کہ اگر استغراق مین یہ فضیلت ہے تو نماز کیون فوت ہو گئی کیونکہ محمودیت مستلزم مقصودیت نہین (بحکم مقدمہ پنجم) اور چونکہ استغراق دائمی نہین ہوتا اسلئے دوسرے حالات کے اعتبار سے شبہ نہین ہو سکتا (بحکم مقدمہ چہارم) اور لفظ عروس صرف رعایتِ لفظی ہے نہ بیان- اشتقاق تاکہ مخالفت لغت کا شبہ ہو (بحکم مقدمہ ششم) اور وقت مبصرات سے ہے اور نوم عین سے کہ مثل نعاس کے ہے حاسہ بصر معطل اور قوتِ التفات مختل ہو جاتی ہے لہٰذا اُس کا ادراک نہ ہوا (بحکم مقدمہ ہفتم) انتہی

اُنسٹھوین حکمۃ تحقیق الفاظ و معنی لو زاد یقینہ لمشی علی الہواء (ای عیسیٰ علیہ السلام)

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر ششم کے ثلث کے قریب ہین

دربیان آنکہ مصطفٰے صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ وسلم چون شنید کہ عیسیٰ علیہ السلام بررو ئے آب رفت فرمود لو زاد یقینہ لمشٰی علی الہواء

ہمچو عیسیٰ بر سرش گیرد فرات	کاءیمنی از غرقہ در آبِ حیات
گوید احمد گر یقینش افزون بدے	خود ہوائیش مرکب و ہاموں شدے
ہمچو من کہ بر ہوا راکب شدم	در شب معراج مستصحب شدم

عیسیٰ علیہ السلام کی طرح (کہ وہ پانی پر چلتے تھے) اُس شخص (مذکور فی الشعر السابق) کو فرات (مراد مطلق دریا) اپنے سر پر لے لیتا ہے (اور بزبان حال اُس سے کہتا ہے) کہ تو بیخوف ہے غرق سے (اور) آب حیات مین (ہے تشبیہ عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھ اشارہ ہے ایک قصہ کی طرف کہ **ف** مین آتا ہے۔ آگے رفع استبعاد کرتے ہین کہ پانی پر چلنا تو کیا بعید ہوتا) احمد (صلے اللہ علیہ وسلم تو یہ) فرماتے ہین کہ اگر اُنکو یقین اور زیادہ حاصل ہو جاتا تو خود ہوا اُن کا مرکب اور صحرا (کہ محل قطع مسافت ہے) ہو جاتا۔ جیساکہ ہین ہون کہ ہوا پر راکب ہوا (اور) شب معراج میں (ملائکہ سمٰوات کیساتھ) صحبت رکھنے والا ہوا (جو کہ سفر علی الہواء کے بعد واقع ہوا اور گو یہ سفر علی الہواء بُراق پر ہوا مگر یہ مشی علی الہواء بواسطہ بُراق بھی تو ایک خارق عادت اور دلیل کرامت عند اللہ ہے جو برکات یقین سے ہے اور گو عیسیٰ علیہ السلام کو بھی ایسا ہی سفر علی الہواء گو بواسطہ ملائکہ ہی اخیر عمر دنیا مین ہوا لیکن اس حکم مین کوئی اشکال نہین۔ معنے یہ ہین کہ جس زمانہ مین پانی پر چلتے تھے اُسیوقت مین ہوا پر چلتے چنانچہ جب وہ مرتبہ یقین کا حاصل ہو گیا تو آسمانون کی طرف مرفوع کر لئے گئے) **ف** اب بعد شرح اشعار کے اس قصہ کی تحقیق اور اُسکے متعلق بعض سوالات وجوابات ضروری ہین تحقیق روایت فی الاحیاء کتاب الصبر والشکر والیضا کتاب التوکل قیل للنبی صلے اللہ علیہ وسلم ان عیسی علیہ السلام یقال انہ مشی علی الماء فقال لو ازداد یقینا لمشی علی الھواء اھ فی شرح الاحیاء للزبیدی۔ قال العراقی ھذا حدیث منکر لا یعرف ھکذا والمعروف ما رواہ ابن ابی الدنیا فی کتاب الیقین من قول بکر بن عبد اللہ المزنی قال فقد الحواریون نبیھم فقیل لھم توجہ نحو البحر فانطلقوا یطلبونہ فلما انتھوا الی البحر اذا ھو قد اقبل یمشی علی الماء فذکر حدیثا فیہ ان عیسی قال لو ان لابن آدم من الیقین قدر شعیرۃ مشی علی الماء قلت روی ابن ابی الدنیا ایضا وابن عساکر عن فضیل بن عیاض قال قیل لعیسی بن مریم بای شئ تمشی علی الماء قال بالایمان والیقین قالوا فانا آمنا کما آمنت وایقنا کما ایقنت قال فامشوا اذًا فمشوا معہ فجاء الموج فغرقوا فقال لھم عیسیٰ ما لکم فقالوا خفنا الموج قال الا خفتم رب الموج فاخرجھم اھ

حاصل عبارت مذکورہ کا یہ ہے کہ صاحب احیاء نے نقل کیا کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا

کہ عیسے علیہ السلام پانی پر چلتے تھے آپنے فرمایا کہ اگر اُنکے یقین مین اور زیادہ ترقی ہوتی تو ہوا پر چلتے شارح نے عراقی سے نقل کیا کہ یہ حدیث منکر ہے یعنی اسکے راوی غیر ثقہ نے ثقات کی خلاف روایت کی ہے۔ معروف وہ روایت ہے جسکو ابن ابی الدنیا نے کتاب الیقین مین بکر بن عبد اللہ مزنی کا قول کرکے نقل کیا ہے کہ ایک بار حوارین نے اپنے پیغمبر کو نہ پایا کسی نے کہا کہ وہ دریا کی طرف گئے ہین یہ لوگ اُنکو تلاش کرنے دریا کی طرف چلے جب دریا پر پہونچے تو دیکھتے کیا ہین کہ وہ پانی پر چلے ہوئے آرہے ہین پھر ایک مضمون بیان کیا جسمین یہ بھی ہے کہ عیسی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر آدمی کے پاس یقین مین سے ایک جَو کے برابر بھی ہو تو پانی پر چلنے لگے۔ شارح کہتے ہین کہ نیز ابن ابی الدنیا اور ابن عساکر نے فضیل بن عیاض سے نقل کیا کہ عیسی علیہ السلام سے پوچھا گیا کہ آپ پانی پر کس چیز کے ذریعہ سے چلتے ہین آپنے فرمایا کہ ایمان اور یقین کے ذریعہ سے لوگون نے کہا کہ پس ہم بھی ایمان لائے ہین جیسا آپ ایمان لائے ہین اور ہم بھی یقین رکھتے ہین جیسا آپ یقین رکھتے ہین اُنہون نے فرمایا کہ پس چلو وہ اُنکے ساتھ چلے ایک موج آئی اور وہ سب غرق ہونے لگے عیسی علیہ السلام نے فرمایا کہ تمہاری کیا حالت ہے اُنہون نے کہا کہ ہم موج سے ڈر گئے آپنے فرمایا کہ تم رب موج سے کیون نہ ڈرے پھر آپنے انکو نکالا۔ فقط۔ اس عبارت سے چند امور مستفاد ہوئے۔

(۱) یہ روایت احیاء کی کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے عیسی علیہ السلام کی نسبت یہ فرمایا کہ اگر اُنکو زیادہ یقین ہوتا تو ہوا پر چلتے۔ ثابت نہین۔

(۲) خود عیسی علیہ السلام نے اپنے ارشاد مین یقین کی تاثیر بیان فرمائی ہے کہ اُس سے پانی پر چل سکتے ہین ایک روایت مین مطلق یقین کی اور ایک روایت مین اُسکی قلت کی تصریح کے ساتھ بھی

(۳) ہوا پر چلنے کا مضمون کسی طرح سے بھی کسی روایت مین مذکور نہیں۔

(۴) رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ان مین سے کوئی مضمون منقول نہین بلکہ یہ حکایت بکر بن عبد اللہ و فضیل بن عیاض سے منقول ہے۔ یہ تو مدلولات ہین اس عبارت کے۔ اب بعض سوال وجواب اس مقام کے متعلق ہین۔

سوال اوّل۔ کیا مولانا رح اور امام غزالی رح نے یہ روایت بے اصل لکھدی ہے

جواب۔ قصداً لکھنا محل استشکال ہوتا باقی بنا بر حسن ظن بالراوی کے ایسی لغزش بعید نہین

اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان حضرات کے پاس کوئی سند ہو جو اوروں کو نہ ملی ہو۔

سوال دوم۔ کیا یقین کیلئے لازم ہے کہ پانی پر بنا بر روایت ثابت کے یا ہوا پر بنا بر روایت متکلم فیہا کے چلنے پر قادر ہو اگر ایسا ہے تو جن حضرات کی عدم قدرت کی ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں وہاں تو ہم انتفاء لازم سے انتفاء ملزوم کا استدلال نہیں کر سکتے گو اسکا وقوع نہ ہوا ہو کیونکہ نفی وقوع نفی قدرت کو مستلزم نہیں لیکن جنکی عدم قدرت ثابت ہے جیسے ہر مؤمن اپنی حالت سے اس کا علم رکھتا ہے یا جیسے امام اور مولانا کی روایت سے عدم قدرت عیسےٰ علیہ السلام کی مشی علی الہواء پر معلوم ہوتی ہے تو کیا ان مقامات پر یا لخصوص عیسےٰ علیہ السلام کیلئے نعوذ باللہ یہ حکم کر دینگے کہ انکو یقین کے بعض مراتب حاصل نہ تھے۔

سوال سوم۔ یقین میں اور خوارق عادات میں کوئی وجہ علاقہ کی نہیں۔ یقین فی نفسہ ایک کمال مطلوب ہے خواہ خوارق کے ساتھ ہو یا بلا خوارق گو حضرات انبیاء علیہم السلام میں ان کا اقتران اسلئے ہو گیا کہ خوارق علامت ہیں نبوت کی لیکن تب بھی وہ خوارق ثمرہ ایمان و یقین کا نہیں اور غیر انبیاء میں تو خواہ ایمان کیسا ہی کامل ہو خود خوارق کا ہونا ہی ضرور نہیں۔ اکابر فن نے تصریح کی ہے کہ خارق کا مرتبہ ذکر لسانی سے بھی کم ہے غرض وہ اتنی بڑی چیز نہیں جیسا اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ علامت ہو کمال ایقان کی۔ جواب ان دونوں سوالوں کا یہ ہے کہ یہاں یقین سے مراد ایمان و تصدیق شرعی نہیں جسکا متعلق ذات و صفات اور بعض افعال حق ہیں جنکے اعتقاد رکھنے کا شرع میں امر وارد ہے اور جو کہ کمال مطلوب ہے اور جسکے لئے خوارق ہونا ضروری نہیں اور جس سے خوارق کا کوئی تعلق نہیں بلکہ مراد یہاں یقین سے جزم کرنا ہے اُن بعض خاص افعال حق کا جنکا تعلق حوادث یومیہ کے ساتھ ہے اور یہ ایک قسم ہے توکل کی۔ مثلاً یہ کہ ہم زید پر غالب آوینگے اور مثلاً فلاں شخص اس بیماری میں نہ مریگا۔ اور مثلاً اگر ہم دریا میں گھس جاویں ہرگز نہ ڈوبیں گے اور مثلاً ہم ہوا میں معلق ہو کر فلاں مسافت قطع کر سکینگے۔ پس اس یقین کے بعض احکام کا بیان کرنا مقصود ہے اور وہ حکم اثبات فضیلت نہیں بلکہ اُس کی ایک خاصیت بیان کرنا ہے اور اُسکی وہ خاصیت تجربہ اکثریہ سے ثابت اور منقول ہے کہ اگر کسی فعل ممکن کے وقوع کا خواہ وہ فعل عادۃً قریب ہو یا مستبعد ہو ایسا جزم ہو جاوے کہ اُسکے خلاف جانب کا احتمال ہی ذہن میں نہ ہو تو عادۃ اللہ جاری ہے

کہ اُسکو واقع کردیتے ہین گو کسی جگہ کسی خاص مانع کے سبب تخلّف بھی ہوجاتا ہے۔ اور اسکے لئے مقبولیت بھی شرط نہین گو ایمان اور مقبولیت سے اُس مین برکت بڑھ جاتی ہے وھو معنی قول عیسیٰ علیہ السلام بالایمان والیقین اور نہ مقبولیت کیلئے ایسا جزم لازم ہے کیونکہ اس جزم کا جو متعلق ہے یعنی حادث یومی وہ خود مطلوب شرعی نہین اس تقریر سے ان دونون سوالون کا جواب ہوگیا اور جس طرح اس مین مقبولیت شرط نہین اسیطرح کمال مقبولیت کے منافی بھی نہین جیسا بظاہر شبہ ہوتا ہے کہ یہ جزم ایک قسم کی مغلوبیت ہے جو کمال نبوت سے بعید ہے جواب یہ ہے کہ یہ ایسی مغلوبیت نہین ہے جسمین قوی علمیہ وعملیہ مین ضعف وفتور اور بعض حدود سے تجاوز ہوجاوے جیسے متوسطین سلوک کو ہوجاتا ہے۔

سوال چہارم۔ حضرت علی رضہ کا قول مشہور ہے لو کشف لی الغطاء ما ازددت یقینا اس سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انکو یقین کے تمام مراتب حاصل تھے اور اوپر عیسیٰ علیہ السلام کیلئے بعض مراتب یقین کا حاصل نہ ہونا مولانا اور امام کی روایت پر معلوم ہوتا ہے تو تفضیل ولی کی نبی پر لازم آئی اور یہ باطل ہے اور یہی لازم کافی دلیل تھی اس حدیث کے بطلان کی تو ان دونون بزرگون کو اس پر تنبہ کیون نہین ہوا۔ جواب یہ ہے کہ اگر حضرت علی رضہ سے یہ قول ثابت ہو تو اس مین یقین سے مراد ایمان ہے نہ کہ معنے مذکور بالا اور اُسکا منتہی کمال کا یہ ہے کہ علم الیقین بمنزلہ عین الیقین ہوجاوے سو اس مین مفضول ہونا عیسیٰ علیہ السلام کا لازم نہین آتا بلکہ تمام انبیاء تمام اولیاء سے اسمین افضل ہین اور نفی زیادت سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ اس مین مافوق مرتبہ ہے ہی نہین کیونکہ منتہی سے آگے کوئی مرتبہ نہین ہوسکتا پھر انبیا کس مین افضل ہونگے جواب یہ ہے کہ مافوق کا وجود تو یقینی ہے جو انبیاء کو حاصل ہے اور نفی زیادت کا مطلب یہ ہے کہ غیر نبی کی استعداد کے اعتبار سے جو اخیر منتہی ہے وہ مجھکو اس وقت بھی حاصل ہے جیسے کسی خاص درجہ کی ڈگری حاصل کرنیوالے کو ڈپٹی کلکٹری کا عہدہ ملتا ہو اور اُسکے بھی درجات مختلف ہون اور کسیکو اُسکا منتہی حاصل ہوجاوے تو اس سے یہ لازم نہین آتا کہ ڈپٹی کلکٹری سے بڑا کوئی عہدہ نہین ہے غرض اس قول مین ایمان غیر نبی کے مراتب کے منتہی کا حاصل ہونا اپنے لئے فرماتے ہین اور انبیاء کیلئے اُن کی شان کے مناسب جدا انتہی ہوتا ہے اور ہر شخص کو اُسکی استعداد کے مناسب اس مرتبۂ انتہائی کے بعد اگر

معائنہ ہوجاتا ہے تو اُس سے یقین مین زیادت نہین ہوتی البتہ اطمینان زائد ہوجاتا ہے جسکی حقیقت ہے سکون نفس جسمین پہلے سے جو اُس کی کیفیت وتوع مین نہ کہ نفس وقوع مین تردد تھا وہ زائل ہوگیا کما قال تعالیٰ لابراہیم علیہ السلام اولم تؤمن قال بلیٰ ولکن لیطمئن قلبی اور دو اشکال ان اشعار مین اور تھے ایک حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے مشی علی الھواء کہان واقع ہوا کیونکہ معراج تو بواسطہ بُراق کے ہوئی ہے دوسرے عیسے علیہ السلام کیلئے تو رفع الی السماء کے وقت ایسا مشی علی الہواء واقع ہوا۔ حل ان دونوں کا اُن اشعار کی شرح کے ضمن مین ہوچکا ہے اور اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کے مرتب علی الیقین ہونے پر یہ شبہ ہو کہ یقین کے جو معنے ذکر کئے گئے ہین وہ اسکو مقتضی ہین کہ اسکے قبل آپکو اس مشی علی الہواء کا جزم ہو حالانکہ کسی دلیل سے یہ بھی ثابت نہین کہ آپکو اس کا پہلے سے خیال بھی تھا۔ جواب یہ ہوسکتا ہے کہ آیات ولقد اٰتینا موسی الکتاب فلا تکن فی مریۃ من لقائہ وقولہ واسئل من ارسلنا من قبلک من رسلنا بعض مفسرین کے قول پر اور آیت لترکبن طبقا عن طبق۔ ابن عباس رض کے قول پر معراج پر محمول ہین اور صیغہ امر مضارع مؤکدہ بلام ونون مفید ہے معنے استقبال کو پس گنجایش اس کہنے کی ہے کہ ان آیات کے اطلاق سے آپکو جزم کے ساتھ یہ خیال ہو کہ یہ لقاء موسیٰ واجتماع مع الانبیاء وعروج طبقات سموات ضرور ہوگا اگرچہ بواسطۂ اسباب خارقہ للعادۃ کے ہو جیسا خود عروج مسبب مثلاً ہر حال مین خارق ہے گو بواسطۂ اسباب عادیہ کے ہوتا مثل طیارہ وغیرہا کے پس مذکورہ چار مدلول روایات کے اور چار سوال وجواب اور دو بیا اشکال مع اُنکے حل کے یہ سب ملاکر عشرۂ کاملہ کے لقب سے ملقب کئے جا سکتے ہین۔

ساٹھوین حکمت تحقیق وتوجیہ غرانیق

اشعار ذیل مثنوی شریف مین دفتر ششم نصف سے پہلے تحت سُرخی "رفتن صوفی سوئے آن سیلی زن وبردن اورا لقاضی" بتیس شعر بعد ہین

ہر دکانے راست سودائے دگر	مثنوی دُکان فقرست ای پسر
در دکانِ کفش گر چرمست خوب	قالب کفش ست اگر بینی تو چوب

پیشِ قزّ ازان خز ادکن بود | بہرِ گزہ باشد اگر آہن بود
مثنویِّ ما دُکانِ وحدت ست | غیرِ واحد ہرچہ بینی آن بت ست
بُت ستودن بہرِ دامِ عامہ را | ہمچنان دان کالغرانیق العُلیٰ
خواندش اندر سورۂ والنجم زود | لیک آن فتنہ بُد از سورہ نبود
جملہ کفار آن زمان ساجد شدند | ہم سرے بود آنکہ سر بر در زدند
بعد ازین حرفے ست پیچا پیچ و دور | با سلیمان باش و دیوان را مشور
ہین حدیثِ صوفی و قاضی بیار | وان ستمگارِ ضعیفِ زار زار

(اوپر قاضی اور معلم پر ضمان نہ ہونے کو کہ مسائل فقہیہ ہین ہے وانکہ بہر حق زند او آمن ست اور ہے کان معلّم نائب افتاد و امین ہ کے ساتھ معلل فرما کر بطور تفریع کے ایک مضمون توحیدی کی طرف انتقال فرمایا تھا ہے پس خودی را الخ اور ہے چون شدی بیخود الخ اور ہے آن ضمان بر حق الخ اور اُن مسائل کو مذاق توحید پر منطبق فرمایا تھا آگے یہ بتلاتے ہین کہ ان ہی مسائل کی تخصیص نہین اس کتاب مین کوئی مضمون بھی ہو سب کو مسئلہ توحید ہی پر منطبق سمجھو کیونکہ مقصود بالذات اس کتاب مین یہی مسئلہ ہے اور دوسرے مضامین مذکور بالتبع پس فرماتے ہین کہ قاعدہ ہے کہ) ہر دکان کا الگ سودا ہوا کرتا ہے (جسمین اصل وہی سودا ہوتا ہے اور دوسری اشیاء اُسکے تابع تو یہ) مثنوی فقر کی دکان ہے اے پسر (جسمین اُمّ المسائل توحید ہے آگے تفصیل ہے ہے ہر دکانے راست الخ کی دیکھو) کفش گر کی دُکان مین چمڑا خوب ہے (اور اصل مقصود ہے اور اُس کا غیر اُسکے تابع چنانچہ) اگر (اُس مین) تو لکڑی دیکھے تو وہ کفش کا قالب ہوگی (تو کفش ہی کی تابع ہوئی اور خود مقصودًا نہ ہوگی اسیطرح) ابریشم فروشون کے پاس جامۂ ابریشم سیاہ ہوگا (مثلاً اور اگر (اُس مین) لوہا ہوگا تو وہ گز کیلئے ہوگا (جس سے جامۂ ابریشم کی پیمائش کی جاتی ہے تو ابریشم ہی کا تابع ہوا اسیطرح) ہماری مثنوی دکان توحید کی ہے (کما قال رح فی السّفر الاوّل الخ)

۵ وحدت اندر وحدت ست این مثنوی + از سمک رو تا سماک اے معنوی + یعنی مقصود بالذات
اس مین مضمون توحید ہے اور دوسرے مضامین مقصود بالتبع۔ آگے دوسرے مصرعہ مین ترقی کرکے کہتے ہین
کہ بلکہ مثنوی مین ذکر) واحد (حقیقی) کے سوا تو جو کچھ (مضمون دیکھے وہ (مثل) بُت ہے (کہ مقصود بالتبع
بھی نہین ہوتا بلکہ متروک و مذموم ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے اس تشبیہ مین تشبیہات سابقہ سے ترقی
ہوئی۔ اب یہان ایک شبہ ہوا کہ مثنوی مین تو دوسرے مضامین متروک نہین ہین بلکہ مذکور ہین گو بالتبع ہی
تو اس وصف مین بُت کے ساتھ تشبیہ کہان صحیح ہوئی آگے اُس کا جواب دیتے ہین جسکی تقریر یہ ہے
کہ مذکوریت منافی متروکیت کے نہین منافی وہ ہے جو مقصوداً ہو گو تبعاً سہی اور یہان بالکل ہی مقصود
نہین محض ذکر لفظی ہے جسکے ساتھ ہی قرائن اُسکی متروکیت کے بھی ہین سو یہ مذکوریت منافی
متروکیت نہین چنانچہ افراد مذکوریت مین سے سب سے بڑی فرد ممدوحیت ہے اور متروکیت کے افراد مین
سب سے بڑھکر مذمومیت ہے اور یہ دونون یعنی ممدوحیت و مذمومیت دونون مختلف اعتبار سے جمع ہوسکتے
ہین اسطرح سے کہ مذمومیت تو ہو واقعی باعتبار قصد متکلم کے اور ممدوحیت ہو لفظی باعتبار فہم سامع
عامی جاہل کے اور صورت اُسکی یہ ہو کہ وہ عنوان ذو وجہین ہو اور گو متکلم نے ذو وجہین ہونیکی حیثیت سے
اُسکو اختیار نہ کیا ہو اُسکے ذہن مین ایک ہی وجہ مذمومیت کی ہو اور کلام مین قرائن اُسکے دوسری وجہ
محتمل کی قطع کیلئے کافی قائم ہون مگر سامع نے اپنے جہل سے اُسکو دوسری وجہ پر محمول کرکے مدح سمجھا ہو
تو اس طرح دونون جمع ہوسکتے ہین خصوص جبکہ اُس جمع مین کوئی حکمت بھی ہو خواہ وہ حکمت متکلم کے
علم و قصد مین بھی نہ ہو بلکہ اُس جمع کے علم کے بعد خواہ وہ متکلم پر گران ہی ہوا ہو مگر اُس حکمت کی تحصیل
کیلئے یہ صورت جمع کی تکویناً واقع ہوگئی ہو۔ مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلاء کو اُس کلام سے اس
ایہام کی بناء پر کچھ دلچسپی ہو جاوے خواہ تو اس مصلحت سے کہ وہ آیندہ کسی وقت مانع یعنی توحش
کے ارتفاع سے اُس مین تدبّر کرکے ہدایت پاوین یا اس مصلحت سے کہ حجت الٰہیہ اُنپر زیادہ تام
ہو جاوے کہ تمکو دلچسپی کے بعد زیادہ موقع ملا تھا تدبّر کا پھر کیون نہ تدبّر کیا یہ تقریر ہے جواب کی۔
آگے اسکو فرماتے ہین کہ) بُت کی مدح کرنا تسخیر عامہ (جہلاء سامعین) کی غرض سے ایسا سمجھہ جیسا
الغرانیق العلی (کا قصہ کہ) اُس (عبارت مشتملہ بر غرانیق علی) کو سورۃ النجم مین جلدی سے (بقصد ذم)
پڑھ دیا (جس طرح آیات وعدہ و وعید پر سوال و تعوذ کے کلمات پڑھ دیے جاتے ہین اور جس طرح

بعض سورتوں کے آخرمین بعض جملے حدیث مین وارد ہین) لیکن وہ ایک امتحان (کیلئے تکوینًا واقع ہوا) تھا سورۃ کا جزو نہ تھا (پس اُسکے پڑہنے کے بعد ختم سورۃ پر جب حضور نے سجدہ کیا) اسوقت سب کُفّار ساجد ہوئے (جیسا صحیح بخاری مین ابن عباس رضہ سے مروی ہے کذا فی المشکوٰۃ اور) یہ (سجدہ کرنا) بھی ایک بھید تھا کہ اُنہون نے (حق تعالیٰ کے) در پر سرمارا (یعنی سجدہ کیا اور) اس کے بعد ایک کلام ہے پیچ در پیچ (یعنی پُر اشکالات) اور (اذہان ضعیفہ سے) دور (اسلیئے اُسکو حذف کرکے) سلیمان علیہ السلام کے ساتھ (جو دافع شرشیاطین تھے) رہ اور شیاطین کو شورش مین مت ڈال (کہ وہ اُس کلام کے ذریعہ سے یہ شورش برپا کرین کہ عقول ضعیفہ کو شبہات مین ڈالین)

ف یہ تو ان چار اشعار کا حل لفظی تھا اب ان کی شرح سننا چاہئے۔ شعر اول وثانی مین اشارہ کیا ہے ایک قصّہ کی طرف جسکو بعض محدثین نے نقل کیا ہے۔ حاصل اُس قصّہ کا یہ ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے سورۂ والنجم کی تلاوت فرمائی جب اس آیت پر پہونچے افرأیتم اللات والعزیٰ ومناۃ الثالثۃ الاخریٰ الخ تو آپ کی زبان مبارک پر بلا قصد یہ الفاظ جاری ہو گئے۔ تلک الغرانیق العُلیٰ + وان شفاعتھا لترتجی جو بظاہر دال ہین مدح اصنام پر۔ والغرانیق جمع غرنوق طائر مائی والشاب الابیض الجمیل۔ مشرکین نے جو کہ اُس مجلس مین تھے سنکر کہا ماذکر الھتنا بخیر قبل الیوم پھر جب آپنے آیت سجدہ پر سجدہ کیا تو اُن مشرکین نے بھی سجدہ کیا اھ اور اس قصّہ کو قاضی عیاض اور اکثر محققین نے نقلًا وعقلًا رد کیا ہے۔ نقلًا تو اس طرح کہ قاضی عیاض نے کہا ہے ھذا الحدیث لم یخرجہ احد من اھل الصحۃ ولا رواہ ثقۃ بسند سالم متصل مع ضعف نقلتہ واضطراب روایاتہ وانقطاع اسنادہ وقال ایضا ومن حملت عنہ ھذہ القصۃ من التابعین والمفسرین لم یسندھا احد منھم ولا رفعھا الی صحابی واکثر الطرق فی ذلک عنھم ضعیفۃ قال وقد بین البزار انہ لا یعرف من طریق یجوز رفعہ الا طریق الی بشر عن سعید بن جبیر مع الشک فی اصلہ واما الکلبی فلا یجوز الروایۃ عنہ لقوۃ ضعفہ اور عقلًا اسطرح کہ لو وقع شئ من ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم لارتفعت الثقۃ بالشریعۃ وبطل حکم العصمۃ اگرچہ بعض نے ردّ عقلی کا اس آیت سے جواب دیا ہے فینسخ اللہ ما یلقی الشیطان ثم یحکم اللہ ایاتہ۔ مگر تاہم طریق اسلم وارجح محققین ہی کا ہے کہ اس قصہ کو

غلط سمجھا جاوے اور مولانا کا مقصود اسکی طرف اشارہ کرنے سے خود قصہ کا اثبات نہیں ہے بلکہ مقصود محض تمثیل ہے جسکے لئے محض مثال کی من وجہٍ شہرت کافی ہے خواہ ثابت ہو یا نہ ہو البتہ یہ ضرور ہے کہ اُس مثال کے فرض سے کوئی قبح شرعی لازم نہ آوے سو یہان اسکے ظاہر پر جو قبح لازم آتا تھا مولانا نے اُسکے جواب اور توجیہ قصہ کی طرف بھی ساتھ ساتھ اشارہ کر دیا ہے جس کی تفصیل کیلئے احقر کی تقریر جو ان اشعار کی تمہید مین گذری ہے اور بعض قیود و عبارات جو حل اشعار مین ظاہر کی گئی ہین کافی ہین مگر سہولت کیلئے مختصراً پھر اعادہ کرتا ہون - حاصل توجیہ مولانا کا یہ ہے کہ اگر بالفرض یہ قصہ واقع ہوا ہو تو آپ نے اُن اصنام کے ذکر کے بعد یہ عبارت اُن کی مذمت کیلئے فرمائی تھی اور گو ظاہر عبارت موضوع مدح کیلئے ہے مگر قرینۂ مقام و قرینۂ حال متکلم دونون دال ہین کہ مقصود تہکم ہے یا باعتبار زعم مخاطب کے رد کرنے کیلئے فرض کر لیا جاتا ہے یا حرف استفہام مقدر ہے یعنی سبحان اللہ یہ تو بڑے عالیقدر ہین ضرور ان کی شفاعت کی بڑی اُمید ہے یعنی ہرگز ایسا نہین ہے جیسا تم سمجھتے ہو چنانچہ اُن کا یہ اعتقاد تو معلوم ہے اور ممکن ہے کہ کبھی اُنھون نے اپنی زبان سے بھی ایسے الفاظ مدحیہ کہے ہون جیسے کسی شریر شخص کے ذمائم کا جسکو ایک جاہل بزرگ سمجھتا ہو ذکر کر کے اہل مجلس سے کہا جاوے کہ دیکھئے صاحب یہ بزرگ ہین خود قرآن مجید مین بھی اس طرز کے جملے ہین قال تعالیٰ حاکیاً عن موسیٰ علیہ السلام خاطب فرعون وتلک نعمة تمنها علی ان عبدت بنی اسرائیل وقال تعالیٰ ذُق انک انت العزیز الکریم ط وقال تعالیٰ حاکیاً عن ابراہیم علیہ السلام للکواکب ھذا ربی - قرینۂ حال متکلم تو ظاہر ہے اور قرینۂ مقام سیاق و سباق کی آیتین ہین چنانچہ سباق مین ہے افتمارونه علی ما یریٰ جسمین رد ہے مشرکین پر تو اُن ہی کے آلہہ کی مدح کا کیا احتمال ہو سکتا ہے اور سیاق مین ہے اِن ھی الا اسماء سمیتموھا انتم الآیۃ جب وہ مشرکین سورۃ کے ختم تک حاضر تھے چنانچہ حدیث مین مصرح ہے کہ آپکے ساتھ اُنھون نے بھی سجدہ کیا تو یہ سیاق کی آیتین بھی سُنین پھر مدح کا کیا احتمال رہا خصوص جبکہ آپنے اسکا لہجہ بھی بدل دیا ہو جیسا کہ مستحب بھی ہے کہ اگر درمیان قرآن کے کوئی جملہ تعوذ یا دعا وغیرہ کا پڑھا جاوے تو قرآن کے لہجہ مین نہ پڑھے چنانچہ لفظ زود شعر ثانی مین اس طرف اشارہ بھی ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن مین آپ کا لہجہ جلدی کا نہ تھا - قال تعالیٰ ورتل القرآن وقال تعالیٰ لتقرأہ علی الناس علی مکث مگر جہل یا تجاہل سے

اسکو مدح سمجھا اور کہا ماذکرہ ا الھتنا خیر قبل الیوم - اور جب آپکو یہ معلوم ہوا اس پر آپ کو طبعاً رنج بھی ہوا
جسپر بقول بعض مفسرین وہ آیت فینسخ اللہ الخ نازل ہوئی جس طرح آیہ انکم وما تعبدون
من دون اللہ حصب جہنم کے نزول پر ابوجہل کے خوش ہوئے تھے اور سمجھے تھے
عیسے علیہ السلام بھی ہمارے اصنام کیساتھ رہینگے نعوذ باللہ منہ اور اس پر یہ آیات نازل
ہوئی تھین ولما ضرب ابن مریم مثلا اذا قومك منه یصدون وقالوا ءالھتنا
خیر ام ھو الآیات - یہ ہے توجیہ قصہ کی جسکے بعد نہ یہ اشکال رہا کہ آپ کی زبان سے اصنام کی
مدح کیسے ہوئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ آپنے مذمت فرمائی تھی نہ یہ اشکال رہا کہ اسکے وقوع سے وثوق
شریعت سے اُٹھ جاویگا کیونکہ جب قرائن قویہ ذم کے موجود ہین اور خود قرآن مین اُسکے نظائر مذکور
ہین پھر رفع وثوق اور التباس کی کیا گنجایش رہی - اور اس تقریر کے بعد اگر شعر ثانی مین خواند کا
فاعل حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو کہا جاوے اور اس خواندن کو قصداً بھی کہا جاوے جیسا ظاہر سوق
کلام سے یہی ہے تب بھی کچھ حرج نہین اور شعر اول مین جو بُت ستودن واقع ہوا ہے مراد اُس
سے لفظی ستودگی ہے جو واقعی نکوہش ہے جیسا تمہید مین اور تقریر توجیہ مین بھی گذرا ہے اور اسمین
جو بہر دام عامہ را واقع ہوا ہے یہ لفظ بہر یہان غایت کیلئے نہین ہے جسکے ساتھ قصد متعلق
ہو کیونکہ مدح اختیاری بُت کی اس مصلحت سے بھی جائز نہین - دوسرے اس مقام پر یہ مدح
اختیاری واقع بھی نہین ہوئی بلکہ یہ مرادف ہے لام عاقبت کا کما فی قولہ تعالیٰ فالتقطہ آل
فرعون لیکون لھم عدوا وحزنا یعنی گو متکلم کا قصد تسخیر عامہ کا نہ تھا مگر تکلم بالذم کا اثر بعد
توہم مدح کے سامع کو یہ ہوا کہ وہ مسخر ہوگیا اور تقریر تمثیل کی جس کیلئے یہ شعر لایا گیا ہے توجیہ مذکور کے
بعد یہ ہوگی کہ مثنوی مین میرا غیر توحید کو جو کہ مثل بُت کے مقصود بالترک والذم ہے ذکر کرنا
جو کہ بقصد ذم وحمل المخاطبین علی الترک کے ہے چنانچہ جا بجا ان مضامین غیر مقصودہ سے مقصود
کی طرف انتقال فرماتے جاتے ہین اور کہین توحید کے مضمون کے چھوڑنے کا جو ذکر ہے تو ایک
عارض کی وجہ سے کہ کلام دقیق ہوجاتا ہے جسکا تحمل سامعین کو نہین ہوتا بہرحال غیر توحید کا ذکر
بغرض اُس مذکور کے ترک کے ہے اور سامعین غیر بصیر اُسکو ذکر مقصوداً سمجھتے ہین کہ یہی سمجھنا منشا
شبہ کا ہوا تھا کہ مثنوی مین یہ کیسے مذکور ہوا سو یہ ذکر کرنا بایش برین نیست کہ مدح قرار دی جاوے

مگر ایسی لفظ مدح پر جب کوئی مصلحت مرتب ہو تو کیا حرج ہے جیسا غرانیق کے قصہ مین بتقدیر اُسکے فرض کے ایسا ہی واقع ہوا اور چونکہ مثال محض توضیح کیلئے ہوتی ہے مثل اُسپر موقوف نہین ہوتا اسلئے اگر قصہ غرانیق غیر واقعی ہو تب بھی اصل مضمون کہ جواب ہے شبہ ذکر غیر توحید کا مثنوی مین وہ باقی ہے جسکا حاصل صرف یہ ہے کہ یہ قصداً ذکر نہین بلکہ محض لفظاً ہے ایسی ہی حکمت کیلئے جیسی کہ قصۂ غرانیق مین واقع ہوئی جسکی تقریر عنقریب آتی ہے فانتظرہ اور یہ شبہ نہ ہو کہ یہان تو مسائل فقہیہ کا ذکر تھا کیا وہ بھی قابل ترک ہے بات یہ ہے کہ وہ خود استطراداً آگیا ہے اصل مین قصد نجوم کا مذکور ہے تو اُسکو واجب الترک کہنے مین کیا حرج ہے اور شعر ثانی مین جو اس خواندن کو فتنہ کہا ہے اس سے اُسکے شر ہونیکا وہم نہ کیا جاوے قرآن مجید مین بعض امور خیر کی نسبت یہ لفظ آیا ہے قال تعالیٰ وما جعلنا الرؤیا التی اریناک الا فتنة للناس اور احقر نے جو اس شعر کے حل مین اس لفظ کے ترجمہ کے ساتھ لفظ تکوینا بڑھایا ہے اس سے خواندگی کی عدم اختیاریت پر دلالت نہ سمجھی جاوے کیونکہ خواندن لقصد ذم کو تو اوپر اختیاری مان لیا گیا ہے بلکہ اُس کا ذریعۂ امتحان ہوجانا غیر اختیاری تھا کیونکہ یہ ذریعۂ امتحان ہونا موقوف ہے توہم غلط سامعین پر جو خواننده کا اختیاری نہین اور غیر اختیاری پر جو موقوف ہو وہ غیر اختیاری ہے پس امتحان ہونا غیر اختیاری ہے جسکو حق تعالیٰ نے بلا قصد متکلم واقع کر دیا اور جس حکمت کا شعر اول مین ذکر ہے بہر دام عامہ راجسکی تقریر ان اشعار کی تمہید مین ہے اس قول مین مثلاً یہ حکمت ہو کہ سامعین جہلاء کو الخ وہ حکمت یہی امتحان ہے جیسا کہ اسی عبارت تمہید یہ مین ہے خواہ تو اس مصلحت سے الی قولہ تدبر نکیا یعنی اس لفظی مدح مین حکمت یہ ہو اور وہ تسخیر عامہ للامتحان ہے اسطرح سے کہ دیکھا جاوے کہ اس دلچسپی کے بعد کون ایمان لاتا ہے اور کون کفر پر مُصر رہتا ہے پس تسخیر عامہ تو مدح کی غایت بلا واسطہ ہے اور امتحان اس غایت کی غایت ہونے سے بالواسطہ مدح کی بھی غایت ہوئی اسلئے احقر نے دونون کو متحد قرار دیا ہے اس قول مین وہ حکمت یہی امتحان ہے چنانچہ اُس حکمت کا ظہور اس طرح ہوا کہ ختم سورة کے بعد جب حضورؐ نے سجدہ کیا تو اکثر مشرکین نے سجدہ کیا کما صرح فی اثناء حل ۱۲ لاشعاد عن البخاری یعنی خدا کے لئے سجدہ کیا نہ کہ اصنام کیلئے ورنہ ایسی تسخیر سے کیا فائدہ جس سے شرک کی اور تجدید ہو نیز لمعات مین ہے لما ظهر من سطوة

سلطان العزۃ والجبروت وسطوع الانوار العظیمۃ والکبریاء من توحید اللہ عزّ وجلّ وصدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اور یہ سجدہ علامت تھی اُن کی تاثر من الحق کی اور اُمیہ ابن خلف نے اُسوقت بھی نہین کیا کما فی البخاری عن ابن مسعودؓ غیر ان شیخا من قریش وھو امیۃ بن خلف اخذ کفا من حصّی او تراب فرفعہ الی جبھتہ وقال یکفینی ھذا فلقد رأیتہ بعد قتل کافرا کذا فی المشکوۃ اور امتحان کی یہی شان ہوتی ہے کہ اُس سے ہر ایک کی حالت قوت سے فعل مین آجاتی ہے چنانچہ اُس غیر ساجد کے سجدہ نکرنیکو ذکر کرکے یہ فرمانا قتل کافرا مشعر اسکا ہے کہ ساجدین کو ایمان نصیب ہوا تو کسی کا ایمان ظاہر ہوگیا کسی کا کفر اور سجدہ نکرنے پر قتل کافرا کا فرمانا یہ بھی قرینہ ہے کہ وہ سجدہ مشرکین کا للہ تعالی تھا کہ اُس سے استکبار کا یہ وبال ہوا اور اگر سجدہ للاصنام ہوتا تو اُسکے نکرنے کا کیا وبال ہوتا۔ اور مثنوی مین اس حکمت کی نظیر اس طرح سے جاری ہوگی کہ چونکہ عامہ کو غیر توحید کیساتھ دلچسپی زیادہ ہے اُسکے ذکر سے اُنکو مثنوی سے موانست ہوجاتی ہے پھر بعد موانست انکو مقصود مثنوی یعنی توحید مین مشغول کردینا آسان ہے اور امتحان کی تقریر اس طرح ہوسکتی ہے کہ بعضے اب بھی مانینگے تو اُنپر الزام اہل بصیرت کا رہے گا کہ باوجود اسباب موانست کے بھی اُنکو مناسبت نہوئی اور اور اگر کہا جاوے کہ مثال مین تو تسخیر عامہ یا امتحان متکلم کے قصد واختیار مین نہ تھا ممثل مین اُسکے ماننے کی کیا صورت ہوگی جواب یہ ہے کہ تالیف مثنوی کی کیفیت مین لکھا ہے ؎

روز و شب دشت معارف را نوشت | او ہمیگفت و حسام الدین نوشت

جس سے ظاہرًا معلوم ہوتا ہے اور مشہور بھی ہے کہ مولانا پر واردات کا غلبہ ہوتا تھا اور اُس مین بلا اختیار زبان پر اشعار آتے تھے اور مولانا حسام الدین رح لکھتے جاتے تھے اور بعض دفاتر کے ابتدائی اور بعض بعض جگہ درمیانی اشعار سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے جب تالیف مثنوی بلا اختیار ہوئی تو اُس مین نفس ذکر ہی غیر توحید کا غیر اختیاری ہوگا تو اُسکی غایت یعنی تسخیر عامہ و امتحان بھی غیر اختیاری ہوگا پس مثال اور ممثل دونون مین غایت غیر اختیاری ہوئی اور شعر ثالث مین جو اُس سجدہ مشرکین مین ایک راز بتلایا ہے بقولہ ہم سری بود ذوق احقر مین یہ سر قدر ہے یعنی ایسے سخت منکرون کا دفعۃً بلا اسباب قویہ و مع بقاء الموانع علی حالہا قرآن سے متاثر ہوجانا دلیل واضح ہے اسپر کہ لو نشاء ربک

لا من من فی الارض کلھم جمیعًا اور یضل من یشاء ویھدی من یشاء اور اوپر سجدہ کا اثر تسخیر و امتحان ہونا اور اُسکے واسطہ سے اثر خوا ندن ہونا بتلایا ہے اور یہان اثر مشیت الٰہیہ بتلاتے ہین تو اس مین کوئی تعارض نہین کیونکہ مشیت موثر و موقوف علیہ حقیقی ہے اور دوسرے اسباب مُوثر ظاہری حتے کہ اگر قصۂ مذکورہ صحیح نہ مانا جاوے تب بھی مشیت پر سجدہ مرتب ہوگا پھر خواہ تو اور کوئی واسطہ ہو یا کوئی بھی نہ ہو اور چونکہ بعد تعلّق مشیت کے وقوع فعل کا ضروری اور ممتنع التخلف ہے اسلئے اُس سجدہ کو بہ عنوان سر برزد تعبیر کیا جس سے اختیار ساجد کا کالمعدوم ہونا مترشح ہوتا ہے کما اشیر الیہ قولہ تعالیٰ والقی السحرۃ سجّدًا الآیہ کو معدوم نہین ورنہ جبر لازم آویگا جو کہ باطل ہے اور شعر چہارم مین بھی ذوقًا اسی راز قدر کے متعلق مضمون ہے یعنی بعد معلوم ہونے اس امر کے تعلق مشیت الٰہیہ علت تامہ ہے حوادث کی اس مسئلہ کے متعلق سخت سخت مباحث ہین جیسا کہ عقل پرستون کے مختلف شبہات پیش کرنے سے مثل السؤال عن العقاب علی من کان مجبورًا و مثل السؤال عن حکمۃ اللہ تعالیٰ فی عدم ایمان کل الناس وفی خلق الکفر والکافر ونحوھما من الشبہات اور اہل معرفت وبصیرت کے جواب دینے سے مثل اثبات الاختیار بالدلائل والمنع عن السؤال عن الحکمۃ فی افعال اللہ تعالیٰ اوبیان بعض الحکم معلوم ہے اُسکی نسبت حدیث کے موافق کہ قدر مین کلام کرنے سے ممانعت آئی ہے۔ فرماتے ہین کہ محققین کا طرز اختیار کرو کہ اجمالی بیان پر کفایت کرکے تفصیل اور کاوش کو ترک کردو اور روک بھی دو کہ اس مین شبہ بند ہوتا ہے اسلئے محققین کو سلیمان علیہ السلام سے تشبیہ دی اور اُن مباحث کو ظاہر کرنیسے مضلین انس و شیاطین کو تشکیک ضعفاء کا موقع ملےگا اُنکو اس شبہ کے پھیلانیکا موقع مت دو۔ الحمد للہ چارون شعرون کی شرح مکمل ہو گئی وللہ الحمد

ف۔ اور اگر اس قصۂ غرانیق کو صحیح مانا جاوے تو اسکی ایک اور حل توجیہ ہو سکتی ہے کہ جب آپ اس مقام پر پہونچے تو کسی شریر کافر نے شرارت سے یہ جملہ پکار کر کہہ دیا ہو اور جو مشرک دور تھے اُنہون نے بوجہ عدم امتیاز صوت کے یہ اُڑا دیا ہو کہ آپ نے ہمارے آلہہ کی تعریف کی اسپر آپکو رنج ہوا ہو اُسپر حق تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمادی ہو وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان الآیۃ پس یہ القاء ایسا ہو جیسا دوسری آیت مین کفار کا قول منقول ہے وقال الذین کفروا لا تسمعوا لھذا القرآن والغوا فیہ لعلکم تغلبون۔ اور شیطان سے مراد وہ کافر ہو جو کہ شیطان الانس ہے

جیسا کعب بن اشرف کو ایک آیت مین طاغوت بمعنے شیطان فرمایا ہے الم تر الی الذین یزعمون انهم امنوا بما انزل الیک وما انزل من قبلک یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت الآیۃ اور جیسے نعیم بن مسعود اعرابی کو اس آیت مین خود لقب شیطان سے ذکر فرمایا انما ذلکم الشیطٰن یخوف اولیاءہ اس توجیہ پر سرے سے کوئی اشکال ہی متوجہ نہین ہوگا جو دفع کی ضرورت ہو اور یہ بر تقدیر ثبوت ہے ورنہ اسلم یہی ہے کہ اس قصہ کی نفی کیجاوے اور آیت وما ارسلنا الخ کی تفسیر اس قصہ پر موقوف نہین۔ احقر کی تفسیر ملاحظہ فرمائی جاوے۔

اکسٹھوین حکمۃ ۶۱ توجیہ احادیث متعلقہ اتمام یا فساد صلوۃ فجر بطلوع شمس

اس مسئلہ مین کہ طلوع شمس اثنائے نماز فجر مین عند الحنفیہ مفسد صلوۃ فجر ہے تقریر ذیل تحریر فرما کر احقر کو نقل کیلئے عنایت فرمائی تھی جو مندرجہ ذیل ہے۔

اعلم ان العلماء اختلفوا فی ما اذا طلعت الشمس فی صلوۃ الفجر او غربت فی صلوۃ العصر هل تصح الصلوۃ او تفسد فقال الشافعی ومن وافقه تصح فیهما وقال الطحاوی تفسد فیهما وقال امامنا ابو حنیفۃ رح تفسد فی الفجر وتصح فی العصر ومبنی هذا الاختلاف اختلافهم فی توجیه الروایات التی وردت فی هذا الباب ولنسرد اولاً تلک الروایات ثم نذکر التوجیهات فروی الشیخان من حدیث ابی هریرۃ رض قال قال رسول الله من ادرک من الصبح رکعۃ قبل ان تطلع

ترجمہ۔ جاننا چاہئے کہ علماء کا اس مسئلہ مین اختلاف ہے کہ جب صبح کی نماز مین آفتاب طلوع ہو جاوے یا عصر کی نماز مین غروب ہو جاوے تو نماز صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی سو امام شافعی اور اُنکے موافقین نے کہا ہے کہ دونون حالتوں میں صحیح ہو جاویگی۔ اور طحاوی نے کہا ہے کہ دونوں حالتون مین فاسد ہو جاویگی۔ اور ہمارے امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا ہے کہ صبح کی نماز تو فاسد ہوگی اور عصر کی صحیح ہو جاویگی۔ اور اس اختلاف کا مبنی اُن روایات کی توجیہ مین اختلاف ہے جو اس باب میں وارد ہوئی ہیں اسلئے ہم اول اُن روایات کو بیان کرتے ہین۔ پھر توجیہات کو ذکر کرینگے شیخین نے حضرت ابو ہریرہ رض سے روایت کیا ہے فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کو صبح کی ایک رکعت مل گئی طلوع آفتاب سے پہلے تو اس کو صبح کی نماز مل گئی

الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك
ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس
فقد ادرك العصر وفي لفظ للبخاري
اذا ادرك احدكم سجدة من صلوٰة
العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلاته
واذا ادرك سجدة من صلوٰة الصبح قبل
ان تطلع الشمس فليتم صلاته زيلعي ص١١٩ ج١
وروى نحو ذلك في فتح الباري ج٢
وفي كنز العمال ج٤ فعمل الشافعي
ومن معه بظاهر احاديث الاتمام وحمل
احاديث النهي على تاثيم متحري هذه
الاوقات مع القول بصحة الصلوٰة
والطحاوي قال بالفساد فيهما حملا لظاهر
احاديث النهي على الابطال واول
حديث الادراك بايجاب الصلوٰة على
من اسلم في اخر الوقت او بلغ الحلم
فيه او امرأة طهرت من الحيض فيه
واول باقي احاديث الاتمام بكونها
منسوخة باحاديث النهي واما نحن
معاشر الحنفية فتوجيهنا الذي ادى
اليه نظري وان كان ماخوذا من
كلام من تقدمنا ان يقال ان روايات
الاتمام والادراك تقتضي صحة الصلوٰة

اور جس شخص کو ایک رکعت عصر کی مل گئی غروب
آفتاب سے پہلے تو اس کو عصر کی نماز مل گئی اور
بخاری کی ایک روایت مین یہ لفظ ہین کہ جب
تم مین سے کسی کو ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز عصر کا
ملجاوے - غروب آفتاب سے پہلے تو اُسکو چاہیئے کہ اپنی
نماز پوری کرے - اور جب ایک سجدہ (یعنی رکعت) نماز
صبح مین سے مل جاوے تو اس کو (بھی چاہیئے) کہ
اپنی نماز پوری کرے زیلعی ص۱۱۹ ج۱ - اور اسی کے
ہم معنی روایت فتح الباری ج۲ اور کنز العمال ج۴ مین منقول ہے
پس امام شافعی اور اُنکے موافقین نے ان اتمام کی احادیث کے
ظاہر پر عمل کیا ہے اور احادیث نہی کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہین اُس
حالت پر جبکہ قصداً ان اوقات مین نماز ادا کیجاوے تو اس صورت مین
اُنکے نزدیک نمازی کو ان اوقات مین نماز پڑھنے کا گناہ ہوگا لیکن
نماز صحیح ہوجاویگی اور طحاوی اُن دونون صورتون مین فساد صلوٰۃ
کے قائل ہوئے ہین - کیونکہ اُنھون نے احادیث نہی کو اُسکے ظاہر پر باقی رکھا
اور مبطل صلوٰۃ قرار دیا - اور حدیث ادراک کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ محمول ہے
ایجاب صلوٰۃ علی من اسلم فی آخر الوقت پر یا اُس شخص پر جو آخر وقت مین بالغ
ہوا، یا اس عورت پر جو حیض سے آخر وقت مین پاک ہوئی ہو اور دیگر
احادیث اتمام کو احادیث نہی سے منسوخ قرار دیا ہے اور ہم جماعت
حنفیہ کے نزدیک یہ توجیہ ہے جسکی طرف میری نظر گئی ہے اگرچہ وہ توجیہ
متقدمین ہی کے کلام سے ماخوذ ہے - اور تقریر اُسکی یہ ہے
کہ روایات اتمام اور ادراک کی دونون حالتون مین صحت
صلوٰۃ کو مقتضی ہین -

فيهما واحاديث النهي يحتمل امرين اما
تأثيم المصلي فيهما مع صحة الصلوة
واما البطلان الصلوة فيهما كما قال
به الطحاوي فان النهي الشرعي يستعمل
في كلا المعنيين مثال الاول النهي
عن الصلوة مقعيا او متخصرا ومثال
الثاني النهي عن الصلوة بغير طهور
وان خالجك قول الاصوليين ان
النهي عن الافعال الشرعية يقتضي مشروعية
الاصل مع فساد الوصف فاكثري
لا كلي والا لانتقض بكثير من المسائل
وان رابك ان النهي في الصلوة بغير
طهور قد وقع بصيغة النفي فاقتضى
البطلان بخلاف النهي عن الصلوة
في الاوقات المكروهة فلم يوجد
ما يقتضي البطلان فازحه بورود
هذا النهي ايضا بصيغة النفي في بعض
الروايات كما روى الشيخان عن ابي
سعيد الخدري رض قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد الصبح
حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس (مشكوة انصاري
صـ۸۶ ج ۱)-

اور احادیث نہی مین دو احتمال ہین یا نمازی کا
دونوں حالتون میں با وجود صحت صلوۃ کے
گناہگار ہونا یا نماز کا دونون صورتون مین باطل ہونا جیسا
کہ اس کو طحاوی نے اختیار کیا ہے- اور یہ دونون
احتمال اسلئے ہین کہ نہی شرعی دونوں معنوں میں
استعمال ہوتی ہے اوّل کی مثال نہی عن الصلوۃ
مقعیا یا متخصراً ہے - اور ثانی کی مثال نہی
عن الصلوۃ بغیر طہور ہے - اور اگر یہ خدشہ پیدا ہو
کہ اصولیین نے فرمایا ہے کہ نہی افعال شرعیہ
سے ذات فعل کی مشروعیۃ کو مقتضی ہے مع فساد
وصف کے تو یہ قاعدہ اکثری ہے کلی نہیں ورنہ
یہ قاعدہ بہت سے مسائل سے منقوض ہوگا
اور اگر یہ شبہ ہو کہ نہی عن الصلوۃ بغیر طہور مین نفی کے
صیغہ سے وارد ہوئی ہے اس وجہ سے وہ مقتضی بطلان
صلوۃ کو ہے- بخلاف نہی عن الصلوۃ کے اوقات
مکروہہ میں کہ اُس مین کوئی امر مقتضی بطلان صلوۃ
موجود نہین- تو اسکو اسطرح زائل کرو کہ نہی عن الصلوۃ
فی الاوقات المکروہہ بھی صیغہ نفی کے ساتھ
بعض روایات مین وارد ہے جیسا کہ شیخین نے حضرت
ابو سعید خدری رض سے روایت کیا ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد صبح کے یہانتک کہ آفتاب
بلند ہو جاوے اور نہین صحیح ہے نماز بعد عصر کے یہانتک کہ
آفتاب غروب ہو جاوے- مشکوۃ انصاری صـ۸۶ ج ۱

وروی مسلم عن عبد اللہ الصنابحی فی صلوٰۃ العصر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ بعدھا حتی تطلع الشاھد (مشکوٰۃ ص ۲۷ ج ۱) وروی رزین عن ابی ذر قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا صلوٰۃ بعد الصبح حتی تطلع الشمس ولا بعد العصر حتی تغرب الشمس (مشکوٰۃ ص ۲۷ ج ۱) فلما احتمل النھی الامرین ینظر ان الاحتیاط فی ای الامرین والصلوٰۃ محل احتیاط بلیغ فظاھر ان الاحتیاط فی الحمل علی البطلان لان القضاء اذن یکون فرضا بخلاف احتمال الکراھۃ فحملنا علی البطلان ای بطلان الفریضۃ لا بطلان نفس الصلوٰۃ لان المقتضی للبطلان کان الاحتیاط والاحتیاط محفوظ مع القول بصحۃ النفل فبھذا الوجہ قد جاء التعارض بین احادیث النھی وینبغی ان یکون ھذا ھو التفسیر لقول علمائنا بوقوع التعارض بین قسمی الروایات فلما وقع التعارض رجعنا الی القیاس کما ھو حکم التعارض ولیس معنی ھذا الرجوع ترک الاحادیث

اور مسلم نے عبد اللہ الصنابحی سے روایت کیا ہے نماز عصر کے بارے میں فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ نہیں صحیح ہے نماز بعد عصر کے یہانتک کہ طلوع ہو جاوے شاہد (یعنی ستارہ) مشکوٰۃ ص ۲۷ ج ۱ اور رزین نے حضرت ابوذر سے روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ نہین صحیح ہے نماز بعد صبح کے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ اور نہ بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو جاوے مشکوٰۃ ص ۲۷ ج ۱ سو جب کہ نہی مین دونون امر کے محتمل ہین تو دیکھنا چاہئے کہ احتیاط دونون صورتون مین سے کونسی صورت کے اختیار کرنے مین ہے اور یہ ظاہر ہے کہ نماز بہت بڑی احتیاط کی قابل ہیں تو ظاہر ہے کہ احتیاط حمل علی البطلان مین ہے۔ اسلئے کہ قضاء اُس صورت مین فرض ہوگی بخلاف احتمال کراہۃ کے سو اسلئے ہمنے ان احادیث کو بطلان پر محمول کیا ہے یعنی بطلان فرض پر نہ بطلان نفس صلوٰۃ پر کیونکہ مقتضی بطلان کا احتیاط ہے اور احتیاط محفوظ ہے باوجود قائل ہونے صحت نفل کے اب حمل مذکور سے احادیث نہی اور احادیث اتمام مین تعارض واقع ہوا۔

اور مناسب ہے کہ ہمارے علماء کے اس قول کی یہی تفسیر ہو کہ جب روایات کی دونوں قسموں مین تعارض ہوا تو ہمنے رجوع کیا قیاس کی طرف۔ جیسا کہ تعارض کا حکم ہے اور اس رجوع کے معنے احادیث کو ترک کر دینا اور قیاس پر عمل کرنا نہیں ہین۔

والعمل بالقياس بل معناه ترجيح
بعض محتملات الاحاديث بالقياس
ثم العمل به من حيث انه حكم الحديث
لا من حيث انه حكم القياس فافهم
فلما رجعنا الى القياس حكم القياس
بترجيح توجيه يقتضي البطلان
في احاديث الفجر وبترجيح توجيه
يقتضي الصحة في احاديث العصر
فعملنا في الفجر باحاديث البطلان
واولنا احاديث الاتمام وعملنا
في العصر بالعكس فحكمنا ببطلان
الصلوة في الفجر وبصحتها في العصر
فلم يفت منا عمل لشيء من الاحاديث
بالظاهر في بعضها وبالماول في
بعضها والان بقي امران - الاول
ما وجه القياس في الصلوتين
والثاني ما التاويل في الاحاديث
بيان الاول ان الفجر وقت الشروع
قبل طلوع الشمس وجب كاملا لكمال
السبب وهو الوقت وبالطلوع صار
الوقت ناقصا وصارت الصلوة ناقصة
فلا يتادى الكامل بالناقص ففسدت
والعصر وقت الشروع قبل الغروب

بلکہ اسکے معنے بعض محتملات احادیث کو قیاس
سے ترجیح دینے اور پھر اُس پر عمل کرنے کے
ہین اس طور پر کہ وہ حدیث کا حکم ہے
نہ اس طور پر کہ وہ قیاس کا حکم ہے فافہم۔ اب
اس صورت مین کہ جب ہمنے رجوع قیاس کی
جانب کیا تو قیاس مقتضی ہوا اُس توجیہ
کی ترجیح کو جو مقتضی ہے بطلان صلوۃ
کو احادیث فجر مین اور صحت صلوۃ کو احادیث
عصر مین۔ اس لئے ہمنے فجر مین احادیث بطلان
پر عمل کیا اور احادیث اتمام کی تاویل کی۔
اور عصر مین اسکے عکس پر عمل کیا۔ لہذا اس
صورت مین ہمنے کسی حدیث کو نہین چھوڑا
بلکہ بعض احادیث کے ظاہر اور بعض کو
ماول کرکے عملدرآمد کیا۔ اب دو امر باقی
رہ گئے۔ اول یہ کہ دونون نمازون مین وجہ
قیاس کیا ہے۔ اور دوسری احادیث کی
تاویل کیا ہے۔ تو وجہ قیاس کا بیان تو یہ ہی
کہ نماز فجر شروع کرنیکے وقت قبل طلوع آفتاب
کامل واجب ہوئی تھی۔ کیونکہ سبب یعنی وقت
کامل تھا اور طلوع آفتاب سے وقت ناقص
ہوگیا اور اس وجہ سے نماز بھی ناقص ہوگئی اب
کامل نماز ناقص ادا کرنے سے ادا نہوگی لہذا فاسد ہوگئی
اور نماز عصر شروع کرنیکے وقت قبل غروب ناقص ہی واجب ہوئی ہے

وجب ناقصا لنقصان الوقت
فاداہ کما وجب فلم تفسد ہذا
وبیان الثانی ان معنی قولہ علیہ السلام
فقد ادرک ما قالہ الطحاوی
ومعنی فلیتم انہ لا یبطل التحریمۃ
بل یمضی فی الصلوۃ لانہ ان لم
یتاد فرضا فقد صحت نفلا کما
فی الدر المختار کما ہو الحکم فی الحج
الفاسد ومعنی فلم یفت صلوتہ
لم یفت وقت صلوتہ بل کان مدرکا
للوقت فیکون حاصل معناہ ہو
معنی فقد ادرک -

بوجہ وقت کے ناقص ہونیکے اور اسکو ویسا ہی ادا کیا گیا
جیساکہ واجب ہوئی تھی۔ لہذا یہ فاسد نہیں ہوئی
اور تاویل احادیث کا بیان یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کے اس قول یعنی فقد ادرک کے معنے وہ ہیں
جو کہ طحاوی سے مذکور ہو چکے اور معنی
فلیتم کے یہ ہیں کہ مصلّی نماز باطل نہ کرے
بلکہ نماز پڑھتا رہے اسلئے کہ نماز گو فرض ادا نہوگی
لیکن نفل تو صحیح ہوجاویگی جیساکہ درمختار میں
ہے کما ہو الحکم فی الحج الفاسد اور معنی فلم یفت
صلوتہ کے یہ ہیں کہ نماز کا وقت فوت نہیں ہوا
بلکہ اسے نماز کا وقت مل گیا۔ اور حاصل معنی وہی ہیں
جو معنے فقد ادرک کے ہیں۔ ۱۲ منہ

تفصیل المقام ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوۃ الی ارتفاع الشمس مع قولہ علیہ السلام من نسی صلوۃ او نام عنہا فکفارتہا ان یصلیہا اذا ذکرہا رواہ مسلم وفی روایۃ لا کفارۃ لہا الا ذلک (ص ۲۴۱ ج ۱) الدال علی وجوب التعجیل فی القضاء اذا لم یکن عذر قوی وہو المذہب ایضا کما فی الدر المختار مع رد المختار (ص ۷۵۵ ج ۱)
ونصہ التاخیر بلا عذر کبیرۃ لا تزول بالقضاء بل بالتوبۃ اذا قضاہا واثم التاخیر باق بحر اھ
وفی الدر ایضا وتجوز تاخیر الفوائت وان وجبت علی الفور لعذر السعی علی العیال وفی الحوائج علی الاصح اھ
قال الشامی تحت قولہ وتجوز تاخیر الفوائت ای الکثیرۃ[۵] المسقطۃ للترتیب اھ (ص ۷۶۵ ج ۱) فیہ دلیل علی ان ما بین طلوع الشمس وارتفاعہا وقت ناقص لا یصلح للفرائض ولو فائتۃ والا لما اخرہا فلما ثبت کونہ غیر صالح للفرض واذا طلعت الشمس فی اثنائہ یقع بعض الفرض فی ہذا الوقت فیحکم بفسادہ۔ لا یقال کان ہہنا عذر ان

۵ قلت وہذا القید یدل باعتبار مفہوم المخالفۃ وہو معتبر فی کتب القوم وان لم یکن معتبرا عندنا فی الکتاب والسنۃ علی ان الفوائت لو کانت اقل من ہذا الحد لا یجوز تاخیر ادائہا قالہ الشیخ ۱۲ منہ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂

احدہما التحرز عن الکراہۃ الزمانیۃ المفہومۃ من قولہ صلے اللہ علیہ وسلم فی حدیث عمرو بن عنبسۃ واذا طلعت فلا تصل حتی ترتفع فانہا تطلع بین قرنی شیطان وثانیہما التحرز عن الکراہۃ المکانیۃ کما یشعر بہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث ابی ہریرۃ فان ہذا منزل حضرنا فیہ الشیطان فاین فیہ الدلالۃ علی کون التاخیر للکراہۃ الزمانیۃ فقط وانہا مفسدۃ للفرض لانا نقول حضور الشیطان لا یصلح مانعا اذ قد عرض للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فی صلوٰتہ فلم یخرج منہا حتے اتمہا وقال لولا دعوۃ اخینا سلیمان لاصبح موثقا یلعب بہ ولدان المدینۃ والحدیث مشہور فی الصحاح فاستحال ان یکون التاخیر لذلک سیما وفی حدیث ابی قتادۃ انہ اخر الصلوٰۃ الی ان ارتفعت الشمس ثم صلاہا (وفی حدیث عمران بن حصین بروایۃ الحسن ثم انتظر حتی استقلت الشمس وفی حدیث نافع ابن جبیر عن ابیہ ثم قعدوا ہنیہۃ کما مر فی المتن) ففیہ ان تاخیرہ انما کان لیحل وقت الصلوٰۃ لا لما سواہ کذا فی المعتصر من المختصر (ص ۴۵ ج ۱) وقد صرح بذلک ابن عباس کما سیاتی وقال فلم یصل حتی ارتفعت وکان سبب التاخیر عندہ التحرز عن کراہۃ الوقت فقط والصحابی اعرف بعلۃ فعل الرسول صلے اللہ علیہ وسلم من غیرہ وبالجملۃ فان الکراہۃ المکانیۃ لا تصلح سببا للتاخیر وانما یستحب التحول لاجلہا الی مکان آخر اذا وجد مسوغ للتاخیر مستقل ولیس ہو ہناک الا الکراہۃ الزمانیۃ فحسب فتم ما قلنا ان تاخیرہ صلی اللہ علیہ وسلم قضاء الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس مع وجوبہ علی الفور دلیل علی کون الوقت غیر صالح للفرض فان قیل سلمنا ان سبب التاخیر ہو الکراہۃ الزمانیۃ ولکن فیہ احتمالان الاول ما قلتم ای الکراہۃ الشدیدۃ التی لا تجتمع مع الصحۃ والثانی الکراہۃ الخفیفۃ التی تجتمع معہا قلنا قد مر ان تاخیر القضاء کبیرۃ وتعجیلہ واجب ولا یسقط الواجب الا بعذر قوی یماثلہ والکراہۃ الخفیفۃ لیست کذلک کما لا یخفی ومن ابتلی ببلیتین یختار اہونہما وقد اختار النبی صلے اللہ علیہ وسلم تاخیر الصلوٰۃ الی ارتفاع الشمس فثبت ان الکراہۃ فی قضاءہا عند طلوع الشمس اشد وایضا فالصلوٰۃ محل الاحتیاط وہو فیما قلنا فانا اذا حکمنا بالفساد یکون قضاء تلک الصلوٰۃ فرضا واذا حکمنا بالکراہۃ الخفیفۃ لا یکون القضاء فرضا فقلنا بالکراہۃ الشدیدۃ التی لا تجتمع مع الصحۃ ویؤیدنا منع بعض الصحابۃ عن قضاء الفجر فی ہذا الوقت قبل الارتفاع کما سیاتی فان قیل ورد النہی بعد صلوٰۃ الصبح الی ان تطلع الشمس وبعد صلوٰۃ العصر حتے تغرب وخص بالتطوع اتفاقا وصح قضاء الفائتات فیہما فلیکن النہی فی ہذہ الاوقات کذلک قلنا النہی فیہما المعنی فی الصلوٰۃ بدلیل ان من صلی الصبح او العصر لیس لہ ان یصلی فیہما التطوع ومن لم یکن صلاہما لہ ان یصلی فیہما (ای رکعتین تطوعا قبل صلوٰۃ الفجر وما شاء من النوافل قبل العصر ۱۲) والوقت بالنسبۃ الیہما واحد

وفی الاوقات الثلثة النهی لمعنی فی الوقت لقوله تطلع بین قرنی شیطان ونحوه فافترقا فلا یجوز قیاس احدهما علی الآخر واذا کان النهی لمعنی فی الوقت لا یجوز فیه صلوة اصلاً سواء کانت فرضاً او نفلاً او فائتةً لانها تستدعی وقتاً صالحاً لها وہذه الاوقات لا تصلح لها للعلة التی ذکرها النبی صلی اللہ علیه وسلم وہی عامة لا تختص بصلوة دون صلوة الا ان النفل یصح فیها مع الکراهة لما ثبت فی الاصول ان النهی عن الافعال الشرعیة تستدعی مشروعیتها فی الجملة والا لم یکن للنهی معنًی واما الفرض فلا یصح فیها بصفة الفرضیة بل ینقلب نفلاً لان النهی عن الصلوة فی ہذه الاوقات انما تستدعی المشروعیة فی الجملة لا علی صفة الکمال ویکفی لها الصحة نفلاً کما لا یخفی لانه من ادنی مراتب الصحة والضروری انما یتقدر بقدر الضرورة وقد صرح فقهاءنا بانقلاب فرض الفجر نفلاً بطلوع الشمس من غیر فساده کما فی الدر المختار آخر باب الاستخلاف (ص۶۳۱ ج ۱) واورد الحافظ فی الفتح علینا فقال وفیه ای فی قوله فان ہذا منزل حضرنا فیه الشیطان رد علی من زعم ان العلة فیه کون ذلک کان وقت الکراهة بل فی حدیث الباب (ای عند البخاری ۱۲ منه) انهم لم یستیقظوا حتی وجدوا حر الشمس ولمسلم من حدیث ابی ہریرة حتی ضربتهم الشمس وذلک لا یکون الا بعد ان یذہب وقت الکراهة اہ (ص۶۶ ج ۲) قلنا لا دلیل فیه علی الارتفاع قبل الاستیقاظ اذ یحتمل ان تکون طلعت بحرارتها کما ہو موجود بالحجاز فی حرها الی الآن کذا فی المعتصر من المختصر (ص۵۴) ولا بد من ہذا التاویل فقد روی عن ابن عباس ما یدل علی الاستیقاظ قبل الارتفاع اخرج النسائی بسند حسن وسکت عنه قال ادلج رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ثم عرس فلم یستیقظ حتی طلعت الشمس او بعضها فلم یصل حتی ارتفعت الشمس فصلی الحدیث ص۱۰۲ ج ۱۔

۶۲ باسٹھویں حکمت بیع ازہار وثمار

قاعدۃ عامہ وفائدہ تامہ فی بیع الازہار والثمار

فی الدر المختار (ومن باع ثمرة بارزة) اما قبل الظهور فلا یصح اتفاقاً (ظهر صلاحها او لا صح) فی الاصح (ولو برز بعضها دون بعض لا) یصح (فی ظاہر المذہب) وصححه السرخسی وافتی الحلوانی بالجواز لو الخارج اکثر زیلعی (ویقطعها المشتری فی الحال) جبرا علیه (وان شرط ترکها علی الاشجار فسد) البیع کشرط القطع علی البائع حاوی (وقیل) قائله محمد (لا) یفسد (اذا تناہت) الثمرة للتعارف

فكان شرطاً يقتضيه العقد روبه يفتى بحر عن الاسرار لكن في القهستاني عن
المضمرات انه على قولهما الفتوى فتنبه قيد باشتراط الترك لانه لو شراها مطلقاً
وتركها باذن البائع طاب له الزيادة وان بغير اذنه تصدق بما زاد في ذاتها
وان بعد ما تناهت لم يتصدق بشئ وان استاجر الشجر الى وقت الادراك بطلت
الاجارة وطابت الزيادة لبقاء الاذن ولو استاجر الارض لترك الزرع فسدت
لجهالة المدة ولم تطب الزيادة ملتقى الابحر لفساد الاذن بفساد الاجارة
بخلاف الباطل كما حررناه في شرحه - والحيلة ان ياخذ الشجرة معاملة على
ان له جزء من الف جزء وان يشتري اصول الرطبة كالباذنجان واشجار البطيخ و
الخيار لكون الحادث للمشتري وفي الزرع والحشيش يشتري الموجود ببعض
الثمن ويستاجر الارض مدة معلومة يعلم فيها الادراك بباقي الثمن وفي الاشجار
الموجود ويحل له البائع ما يوجد فان خاف ان يرجع يقول على انى متى رجعت في الاذن
تكون ماذونا في الترك شمني ملخصا وفي رد المحتار تحت قوله ظهر صلاحها او لا الخ ونصه
وعندنا ان كان بحال لا ينتفع به في الاكل ولا في علف الدواب فيه خلاف بين المشائخ
قيل لا يجوز ونسبه قاضيخان لعامة مشائخنا والصحيح انه يجوز لانه مال منتفع به
في ثاني الحال ان لم يكن منتفعا به في الحال والحيلة في جوازه باتفاق المشائخ ان
يبيع الكمثرى اول ما تخرج مع اوراق الشجر فيجوز فيها تبعا للاوراق كانه ورق
كله وان كان بحيث ينتفع به ولو علفا للدواب فالبيع جائز باتفاق اهل المذهب
اذا باع بشرط القطع او مطلقا اه وفيه تحت قوله وافتى الحلواني بالجواز - وزعم انه
مروى عن اصحابنا وكذا حكى عن الامام الفضلي وقال استحسن فيه لتعامل الناس
وفي نزع الناس عن عادتهم حرج قال في الفتح وقد رأيت رواية في نحو هذا عن
محمد في بيع الورد على الاشجار فان الورد متلاحق وجوّز البيع في الكل وهو قول
مالك اه وفيه بعد اسطر قلت لكن لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا ولا سيما في
مثل دمشق الشام كثيرة الاشجار والثمار فانه لغلبة الجهل على الناس لا يمكن الزامهم

بالتخلص باحد الطرق المذکورة وان امکن ذلک بالنسبة الی بعض افراد الناس لایمکن
بالنسبة الی عامتهم وفی نزعهم عن عادتهم حرج کما علمت ویلزم تحریم اکل الثمار
فی هذه البلدان اذ لا تباع الا کذلک والنبی صلی الله علیه وسلم انما رخص فی السلم
للضرورة مع انه بیع المعدوم فحیث تحققت الضرورة هنا ایضا امکن الحاقه بالسلم
بطریق الدلالة فلم یکن مصادما للنص فلذا جعلوه من الاستحسان لان القیاس
عدم الجواز وظاهر کلام الفتح المیل الی الجواز ولذا اورد له الروایة عن محمد بل تقدم
ان الحلوانی رواه عن اصحابنا وما ضاق الامر الا اتسع ولا یخفی ان هذا مسوغ للعدول
عن ظاهر الروایة کما یعلم من رسالتنا المسماة نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف
فراجعها - قوله - ولو الخارج اکثر - ذکر فی البحر عن الفتح ان ما نقله شمس الائمة عن الامام
الفضلی لم یقیده عنه بکون الموجود وقت العقد اکثر بل قال عنه اجعل الموجود اصلا
وما یحدث بعد ذلک تبعا - قوله جبرا علیه - مفاده انه لا خیار للمشتری فی ابطال البیع
اذا امتنع البائع عن ابقاء الثمار علی الاشجار وفیه بحث لصاحب البحر والنهر سیذکره
الشارح اخر الباب (ولفظه فی اخر الباب هکذا قال فی النهر ولا فرق یظهر بین
المشتری والبائع فی رد المختار اصله لصاحب البحر وحاصل البحث انه ینبغی علی قیاس
هذا انه لو باع ثمرة بدون الشجر ولم یرض البائع باعارة الشجر ان یتخیر المشتری
ایضا ان شاء ابطل البیع او قطعها لان فی القطع اتلاف المال وفیه ضرر علیه الخ)
قوله فتنبه اشار به الی اختلاف التصحیح وتخییر المفتی فی الافتاء بایهما شاء لکن
حیث کان قول محمد هو الاستحسان یترجح علی قولهما تامل - وفیه تحت قوله کما حررنا
فی شرحه ما نصه وحاصل الفرق کما فی الفتح وغیره ان الفاسد له وجود لانه
فائت الوصف دون الاصل فکان الاذن ثابتا فی ضمنه فیفسد بخلاف الباطل فانه
لا وجود له اصلا فلم یوجد الا الاذن - قوله وان یشتری الخ - هذه حیلة ثانیة
وبیانها ان المشتری اما ان یکون مما یوجد شیئا فشیئا وقد وجد بعضه او لم یوجد منه
شیئ کالباذنجان والبطیخ والخیار او یوجد کله لکنه لم یدرک کالزرع والحشیش

او یکون وجد بعضہ دون بعض کثمر الاشجار المختلفۃ الانواع ففی الاول یشتری الاصول ببعض الثمن ویستاجر الارض مدۃ معلومۃ بباقی الثمن اماذا یأمرہ البائع بالقلع قبل خروج الباقی اوقبل الادراک وفی الثانی یشتری الموجود من الحشیش والزرع ویستاجر الارض کما قلنا وفی الثالث یشتری الموجود من الثمر بکل الثمن ویحل لہ البائع ماسیوجد لان استیجار الارض لا یتاتی ھنا لان الاشجار باقیۃ علی ملک البائع وقیامھا علی الارض مانع من صحۃ استیجار الارض ج ۴ صـ۵۵ تا صـ۶۔

روایات بالا سے اُمور ذیل مستفاد ہوئے

(۱) پھل جبتک نکل نہ آوے اُس کی بیع مطلقاً ناجائز ہے اور حیلہ سلم کا اسلئے نہیں ہو سکتا کہ اُس میں مسلم فیہ کا وقت عقد کے اُس جگہہ پایا جانا شرط ہے۔

(۲) پھل نکل آنیکے بعد بیع جائز ہے اگر قابل انتفاع ہو تو اتفاقاً ورنہ اختلافاً۔

(۳) اگر کچھ ظاہر ہوا اور کچھ ظاہر نہیں ہوا اس کو امام فضلی نے جائز کہا ہے۔

(۴) بعد صحت بیع کے بائع نے مشتری کو پھل کے درخت پر رہنے دینے کی اجازت دیدی صراحۃً یا دلالۃً تو پھل حلال رہے گا۔

(۵) اگر بائع اس اذن پر راضی نہ ہو تو بعض کے نزدیک مشتری بیع کو فسخ کر سکتا ہے۔

(۶) جو پھل تھوڑا تھوڑا آتا ہو جیسے امرود تو بعض کے ظاہر ہونیکے بعد بیع درست ہے

(۷) اسی طرح گلاب وغیرہ کے پھولوں کا یہی حکم ہے کہ بعض کا ظاہر ہو جانا کافی ہے اور اگرچہ احکام مذکورہ میں سے بعض میں اختلاف بھی ہے۔ مگر ابتلاء عام میں گنجائش ہے۔

ضمیمہ مضمون بالا

اِن ثمار کے متعلق ہمارے اضلاع میں ایک رسم ہے کہ بائع ثمار مشتری سے ثمن کے علاوہ ایک مقدار خاص سے کچھ ثمر لینا بھی ٹھہر الیتا ہے۔ مثلاً پختگی پر ہم اتنے وزن سے ثمر کنار یا اتنی تعداد سے ثمر انبہ بھی تم سے لینگے اور وہ اسکو منظور کر لیتا ہے اور وقت پر دیدیتا ہے کبھی یکبارگی

اور کبھی متفرق کرکے اور اس مین نزاع واختلاف بھی اکثر نہین ہوتا اور کبھی پھل کی پیداوار مین کمی ہوتی ہو تو بعض بائعین اُس مقدار مین بھی کمی کردیتے ہین اور اسکو اصطلاح مین جنس کہتے ہین - پس یہ مسئلہ بھی قابل بحث ہے سو ایک توجیہ تو اسکے جواز کی اسکو استثناء مین داخل کرنے سے محتمل ہے مگر یہ اسلیئے صحیح نہین کہ اس تقدیر پر مشتری فی الفور بائع سے مطالبہ کرسکتا ہے کہ اپنا پھل غیر مبیع میرے مبیع پھل سے تقسیم کرکے متمیز کردو اور وہ انکار نہین کرسکتا - اور بائع اُسکو ایک وقت خاص تک اُس کی حفاظت کرنے پر مجبور نہین کرسکتا حالانکہ یہ عرف اور شرط اور مقصود کے خلاف ہے اور ایک توجیہ یہ محتمل ہے کہ ثمن دو چیزون کو کہا جاوے ایک تو روپیہ کی رقم دوسرا اتنا پھل - لیکن یہ اسلیئے صحیح نہین کہ ایک تو خود مبیع کے ایک جزو کو ثمن ٹھہرانا جائز نہین - دوسرے اس صورت مین ثمن وقت بیع کے مقدور التسلیم نہیں - پس یہ دونون توجیہین قواعد پر منطبق نہین ہوتین مگر اس مین ابتلاء عام ہے اسلیئے ضرورت معلوم ہوتی ہے اسکو کسی کلیہ پر منطبق کرنیکی سو احقر کے خیال مین یہ توجیہ آتی ہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراضی متعاقدین سے ثمن مین بھی اور مبیع مین بھی زیادت بھی جائز ہے اور حط یعنی کمی بھی جائز ہے جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا جسکی حقیقت حط ثمن ہے عام طور سے رائج ہے اسی طرح اسکو حط مبیع مین داخل کہا جاوے یعنی مبیع تو ہوگئی کل کی مگر بیع مین یہ شرط ٹھہرگئی کہ مشتری اسقدر مبیع پھر بائع کو فلان وقت واپس کردیگا اور ہرچند کہ وقت کی شرط قواعد سے اُسپر لازم نہین مگر فقہ مین اس کی بھی تصریح ہے کہ جو وعدہ ضمن عقد مین ہو وہ لازم ہوجاتا ہے اسلیئے اسکو لازم بھی کہا جاویگا - اب صرف اس مین دو شبہے رہ گئے ایک یہ کہ شاید اُتنا پیدا نہ ہو دوسرے اگر پیدا بھی ہو تو اُسکے احاد متفاوت ہوتے ہین تعیین کیسے ہوگی جواب اسکا یہ ہے کہ ہم اسکا التزام کرلین گے کہ یہ مقدار جنس کی اتنی ہونا چاہئے کہ اُس مین یہ شبہ نہ ہے اور تفاوت کا تدارک یہ ہے کہ مودی کا وصف بیان کردیا جاوے کہ بڑا ہوگا یا چھوٹا یا مخلوط جسمین نزاع نہ ہو اور جہالت یسیرہ کا بہت جگہ تحمل کرلیا گیا ہے - فقط

اشرف علی - یکم صفر سنہ ۱۳۳۲ھ

تریسٹھوین ۶۳ حکمۃ کتابت قرآن و ترجمہ در دو کالم متقابل

سوال - قرآن شریف جسکے ایک ہی صفحہ مین کلام پاک عربی تحریر مین ہو اور اُس کے ترجمہ انگریزی

اردو یا صرف انگریزی ترجمہ اور انگریزی مین تفسیر ہو رکھنا اور پڑھنا اور چھاپنا درست ہے یا نہین۔

یہاں سے یہ جواب گیا۔

عبارت سوال سے صورت اُس کی ذہن مین نہین آئی اُس کا ایک صفحہ نقل کراکر بھیجئے۔ پھر سائل نے نمونہ بھیجا جس کا نقشہ یہ ہے۔

قرآن شریف۔ ترجمہ انگریزی۔

تفسیر انگریزی

یہاں سے یہ جواب لکھا گیا

الجواب۔ اس طرز مین تشبہ ہے غیر اہل اسلام کے ساتھ کیونکہ یہ اُن ہی کا ایجاد اور اُنہی مین شائع ہے۔ اور اہل اسلام مین اس کا ایسا شیوع نہین ہوا کہ غیر اہل اسلام کے ساتھ۔ اس مین معنے اختصاص کے نہ رہے ہون اس لئے منع کیا جاوے گا۔ دوسرے اس ہیئت مین صورت معارضہ وتقابل وموازنہ کی سی ہے۔ چنانچہ جن مضامین مین تقابل وتوازن دکھلایا جاتا ہے وہ اسی ہیئت مین لکھے جاتے ہین اور یہ امر مشاہد ہے اور معارضہ قرآن کا جیسا مذموم ہے اُس کی صورت موہمہ بھی مذموم ہے۔ باقی ان اجزاء کا جمع کرنا اس ہیئت سے بھی ہو سکتا ہے

قرآن شریف
ترجمہ
تفسیر

واللہ اعلم۔ ۲۵ر رجب ۱۳۳۵ھ

چونسٹھوین حکمۃ تحقیق اُجرۃ الانکاح

الصراح فی اُجرۃ الانکاح

بعد الحمد والصلوٰۃ والسلام للہ تعالیٰ وعلےٰ رسولہ وآلہ واصحابہ الکرام۔ بہت روز سے

میرے دل مین خیال تھا کہ اس نکاح خوانی کی اُجرت متعارفہ کے متعلق کچھ تحقیق کیا جاوے لیکن اتفاق سے آجکل خاص طور پر اس کا ایک استفتاء آگیا چونکہ اُس کا جواب قدرے مفصل لکھا گیا جس سے وہ ایک چھوٹے رسالہ کی برابر ہو گیا اسلئے بمناسبت ان الحق الصراح فی اجرة الانکاح اُس کا نام رکھدینا مناسب معلوم ہوا۔ وجہ استفتاء کی یہ ہوئی تھی کہ احقر نے ایک جگھ ایک حافظ صاحب کو نیابت سے منع کر دیا تھا اسلئے منیب کے صاحبزادے نے بعرض اپنے والد ماجد کو کہ اُن کا قیام دوسری جگھ ہے حکم شرعی سے اطلاع دینے کے اسکی تحقیق کی۔ فبارک اللہ تعالیٰ فیہم۔ العبد محمد اشرف علی عفی عنہ۔

سوال۔ حضرت اقدس جناب مولوی صاحب مدظلہ العالی۔ السّلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ۔ حافظ صاحب نے رجسٹر نکاح یہ فرما کر واپس کر دیا ہے کہ مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ اول تو یہ آمدنی ناجائز ہے اور اگر طوعًا وکرہًا جائز ہوتی بھی ہے تو اس طرح ناجائز ہو جاتی ہے کہ تم اُس مین سے کچھ جزو قاضی صاحب کو دیتے ہو جو مقدمہ رشوت ہے رشوت جبریہ تو جائز ہے بھی مگر یہ رشوت طبعی ہے بلا کسی دباؤ کے محض بغرض انتفاع اسلئے ناجائز ہے۔ جناب والد صاحب یہان تشریف نہین رکھتے جو اس کام کو خود انجام فرما دیتے یا اور کوئی انتظام فرماتے لہٰذا میری غرض یہ ہے کہ اُن کی خدمت مین بذریعہ عریضہ کل احکام متعلقہ جواز وعدم جواز عرض کر دون تا کہ انتظام مین سہولت ہو ورنہ خدا جانے کیا انتظام ہو اور ناحق بھی مبتلائے گناہ ہونا پڑے۔ پس گذارش ہے کہ جناب ضروری احکام متعلقہ سے مطلع فرما کر سرفراز فرماوین گے اور نیز اس سے بھی مطلع فرماوینگے کہ آیا بطور تنخواہ دار کے کسی شخص سے یہ کام لیا جاوے تو جائز بھی ہے یا نہین اطلاعًا یہ بھی گذارش ہے کہ لوگ نکاح خوان کا حق صرف چار ہی آنہ خیال کرتے ہین باقی ایک روپیہ قاضی صاحب کے نام کا ہوتا ہے جسکو عطیہ یا نذرانہ جو کچھ بھی ہو کہنا چاہئے اور اکثر ایسا ہوا بھی ہے کہ کہ قاضی صاحب کے نام کا روپیہ اُنھون نے نکاح خوان کو نہین دیا خود اپنے آپ آکر دیگئے ہین مگر یہ ہے کہ اگر حافظ صاحب نے یہ کام نہ کیا اور لوگون سے یہ اُمید نہین کہ وہ مسائل کی تحقیق کرینگے پس بہت سے نکاح خلاف شرع ہوا کرینگے۔

جواب۔ اس کا مجمل جواب تو یہ ہے کہ مولانا محمد اسحق دہلوی رحمة اللہ تعالیٰ نے مسائل اربعین مین ایک ایسے سوال کے جواب مین خزانة الروایات سے استدلال کر کے اس کے ناجائز ہونے کا

لہ اس جواب پر دو ایک سوال وجواب ترجیح الراجح صلہ تا صلہ مین ہین ۱۲

فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ وہ سوال وجواب مع روایات نقل ہوتا ہے

(مسئلہ) بعد نکاح بقاضی ووکیل وشاہدان کہ از طرف عروس می آیند بخوشی خود بدون مطالبہ شان چیزے دادن جائز است یا نہ۔

جواب۔ دادن این مردمان بدون مطالبہ وجبر از طرف ایشان مباح است واگر جبر کنند وخواہ نخواہ بکد واصرار طلب نمایند وبگیرند پس مباح نیست چنانچہ در کتاب خزانۃ الروایات مرقوم است۔

وما سنہ القضاۃ فی دار الاسلام ظلم صریح وہو ان یاخذوا من الانکحۃ شیئا ثم یجیزون اولیاء الزوج والزوجۃ بالمناکحۃ فانہم مالم یرضوا بالشیء من اولیاءہما لم یجیزو بذلک فانہ حرام للقاضی والمناکح انتہی الجواب المذکور۔ قلت فلما ان الاجازۃ غیر متقومۃ لایحل العوض عنہا کذلک الجاہ والعقود الفاسدۃ التی ہی المنشأ فی الاکثر لہذا الاخذ کما سیاتی غیر متقومۃ لایحل العوض عنہا اور مفصل جواب یہ ہے کہ جو چیز کسی کو دیجاتی ہے اُسکی دو حالتین ہین یا تو بعوض دیا جاتا ہے یا بلا عوض اور جو بعوض دیا جاتا ہے دو حال سے خالی نہین یا تو ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم وقابل عوض ہے اور یا ایسی شے کا عوض ہے جو شرعاً متقوم وقابل عوض نہین خواہ حقیقۃً جیسا عقود باطلہ مین ہوتا ہے یا حکماً جیسا عقود فاسدہ مین ہوتا ہے اور جو بلاعوض دیا جاتا ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہین یا تو محض طیب خاطر اور آزادی سے دیا جاتا ہے یا تنگی خاطر وکراہت قلب سے دیا جاتا ہے خواہ وہ تنگی اور کراہت زیادہ ہو یا کم ہو یہ کُل چار قسمین ہوئین قسم اول جو متقوم شے کے عوض مین حاصل ہو۔ قسم دوم جو غیر متقوم شے کے عوض مین حاصل ہو قسم سوم جو بلاعوض بطیب خاطر حاصل ہو۔ قسم چہارم جو بلاعوض بکراہت حاصل ہو۔ قسم اول بوجہ اُجرت یا ثمن ہونیکے اور قسم سوم بوجہ ہدیہ وعطیہ ہونیکے حلال ہے اور قسم دوم بوجہ رشوت یا ربوا حقیقی یا حکمی ہونیکے اور قسم چہارم بوجہ ظلم یا جبر فی التبرع ہونیکے حرام ہے۔ اب دیکھنا چاہیے کہ نکاح خوانی کی آمدنی کون قسم مین داخل ہے تاکہ اُس کا ویسا ہی حکم ہو اگر قسم اول مین داخل کیا جاوے جیسا خود نکاح پڑھنے والیکی نسبت اس کا ظاہراً احتمال ہو سکتا ہے کیونکہ جو خود نکاح پڑھنے نہ جاوے وہان تو اس کا احتمال ہی نہین البتہ نکاح خوان کے اعتبار سے ظاہراً اس کا شبہ ہو سکتا ہے کہ یہ نکاح خوان کے اس عمل کی اُجرت ہے مگر غور کرنے کے بعد یہ احتمال صحیح نہین رہتا کیونکہ صحت اجارہ کے لئے شرعاً چند امور لازم ہین وہ یہ کہ کام لینے والیکو پورا اختیار ہو جس سے چاہے کام لے اور

کام کرنے والیکو پورا اختیار ہو کہ کام کرے یا نہ کرے اور اسی طرح مقدار اُجرت ٹھیرانے مین
کام لینے والیکو پورا اختیار ہو کہ جسقدر چاہے کم کہہ سکے اور زیادہ پر راضی نہو اور کام کرنے والیکو
بھی پورا اختیار ہو کہ جتنا چاہے زیادہ مانگے ان اُمور مین اپنی آزادی واختیار سے منتفع ہونے
مین ایک دوسرے کی طرف سے کوئی طعن یا ملامت مانع نہو اور یہ سب امور مسئلہ مبحوث عنہا مین
مفقود ہین کیونکہ گو کام لینے والیکو اس مین تو آزادی حاصل ہے کہ کسی سے مفت نکاح پڑھوالے
لیکن اگر وہ اُجرت پر کسی نئے شخص سے نکاح پڑھوالے مثلاً مجمع حاضرین مین سے کیفما اتفق
کسیکو کہدے کہ تم پڑھدو اور وہ اُجرت تم کو دینگے یا اُسی مقرر نکاح خوان سے کہے کہ تم دوسری
جگہ اتنا لیتے ہو ہم تو اس سے نصف دینگے اگر نہین پڑھتے تو ہم کسی دوسرے کو بلالین گے یا اسی
طرح اگر کام دینے والا نہ تو خود جاوے اور نہ اپنی طرف سے کسی کے بھیجنے کا اہتمام کرے بلکہ صاف
جواب دیدے کہ کچھ ہمارے ذمہ نہین یا یون کہے کہ گو اور جگہ سے ایک روپیہ لیتا ہون مگر تم سے
دس بون گا چاہے لے چلو چاہے نہ لے چلو تو ضرور ان چارون صورتون مین ایک دوسرے کی طرف سے
بھی اور عام سننے دیکھنے والون کی طرف سے سخت ملامت ہوگی کہ لو صاحب ہمیشہ سے تو اس طرح چلا
آرہا ہے انہون نے یہ نئی بات نکالی اور سب قائل معقول کرکے اُسی رسم قدیم پر اس کو مجبور کرینگے
پس جب صحت اجارہ کے شرائط مفقود ہین تو اجارہ مشروعہ نہ رہا پھر اُجرت کہنے کی گنجائش کہان رہی
پھر غور کرنے سے یہ بھی معلوم ہوتا کہ نکاح خوان بلانے والے کا اجیر نہین سمجھا جاتا بلکہ خود اصل قاضی
کے خیال مین بھی اور دوسرے عوام کے خیال مین بھی اصل قاضی کا نوکر سمجھا جاتا ہے چنانچہ وہ قاضی اسکو
جب چاہے معزول کردیتا ہے اور اس صورت مین اس کا غیر مشروع ہونا اور زیادہ ظاہر ہے کیونکہ
نوکر کسیکا اور اُجرت کسی کے ذمہ یہ خود باطل ہے اور شرع مین اس کی کوئی نظیر نہین اور اگر قسم سوم
مین داخل کیا جاوے جیسا خود نکاح نہ پڑھنے والے کی نسبت اس کا ظاہراً احتمال ہوسکتا ہے کیونکہ
جو شخص نکاح پڑھانے گیا ہے وہان تو مفت ملنے کا احتمال ہی نہین البتہ غیر نکاح خوان کے اعتبار سے
ظاہراً علی عکس القسم الاول اسکا شبہ ہوسکتا ہے کہ یہ اسکو عطیہ وہدیہ کے طور پر دیا گیا ہے جیسا
سوال مین اس سے تعرض بھی ہے مگر غور کرنیکے بعد یہ احتمال بھی صحیح نہین رہتا کیونکہ مشروعیت
ہدیہ کیلئے بھی چند امور لازم ہین وہ یہ کہ نہ تو دینے والا اُسکو لینے والے کا اور نہ خود لینے والا اُسکو اپنا

حق سمجھے اور دینا بھی ضروری نہ سمجھا وے اور اسیطرح مقدار ہدیہ مین دینے والیکو اختیار ہو کہ خواہ کم دے یا زیادہ دے غرضکہ نہ دینے مین بھی ملامت نہو اور کم دینے پر بھی ملامت نہ ہو اور مسئلہ مبحوث عنہا مین یہ امور بھی مفقود مین کیونکہ گو بعضے لوگون کو اس مین آزادی حاصل ہے کہ بالکل نہ دین چنانچہ جو لوگ اس سے پورے واقف ہین کہ ان کا کوئی حق نہین وہ بالکل نہین دیتے اور اُنپر ملامت بھی نہین کیجاتی لیکن عوام مین سے جو لوگ دیتے ہین وہ بیشک یہی سمجھکر دیتے ہین کہ ان کا حق ہے خواہ بوجہ قدامت کے کہ ان کے بڑون سے یہ بات چلی آرہی ہے خواہ اس خیال سے کہ انکو اس کام پر سرکار نے مقرر کر دیا ہے خواہ بوجہ زمینداری کے کہ ہم انکی رعایا ہین جیسا مختلف مقامات پر مختلف عادات وخیالات ہین۔ غرض دینے والے بھی حق سمجھتے ہین اور لینے والے بھی۔ بعضے تو ویسے بھی حق سمجھتے ہین چنانچہ بعض اُن مین قرضخواہونکی طرح مانگ بھیجتے ہین اور بعضے تدبیرات وتقریرات سے اسکی کوشش کرتے ہین کہ عوام مین یہ خیالات جاگزین رہین کہ یہ ان کا حق ہے حتےکہ اگر دوسرا ان ہی کی طرح اس کام کو کرنا شروع کر دے تو اُس سے آزردہ اور اُسکے درپے ہوتے ہین کہ یہ ہمارے حق مین خلل ڈالتا ہے اسیطرح اگر کوئی بجائے روپیہ کے آنہ دو آنہ دینا چاہے تو خود لینے والا بھی اور دوسرے لوگ بھی اسکو طریقہ مقررہ کے خلاف سمجھکر موجب ملامت قرار دین گے جب مشروعیت ہدیہ کے شرائط مفقود ہوئے پھر ہدیہ کہنے کی گنجایش کہان رہی جب اس آمدنی کا قسم اول وسوم مین داخل نہونا ثابت ہو گیا پس لامحالہ قسم دوم یا چہارم مین داخل ہو گی جسکی وجہ قسمین منفیین کی تقریر نفی سے خود ظاہر ہو چکی ہے اور تنبہ مکرر کیلئے اُس کا خلاصہ پھر عرض کئے دیتا ہون کہ بدون نکاح پڑھے دینا جیسا اکثر منیب کو ملتا ہے یا تو اُن کے جاہ وقدامت وزمینداری کے عوض مین ہے اور یہ سب اُمور غیر متقوم ہین۔ تب تو یہ دینا رشوت ہوگا اور یا پابندی رسم کے سبب حق سمجھنے کی وجہ سے ہے تو یہ جبر فی التبرع ہوگا اور نکاح پڑھوا کر دینا جیسا اکثر نائب کو اور کہین منیب کو ملتا ہے یہ اجارہ فاسدہ پر مبنی ہے اور خصوصًا جبکہ نائب نوکر قاضی کا سمجھا جاوے تو یہ آمدنی اجارہ غیر مشروع کی حکم ربوا ہو گی جب اس کا قسم دوم یا چہارم مین داخل ہونا ثابت ہو گیا تو ان دونون قسمون کا جو حکم تھا یعنی عدم جواز وہ بھی ثابت ہو گیا اور یہ تقریر تو اس عمل کی نفس حقیقت کے اعتبار سے بھی اور اگر اسکے ساتھ ایک امر خارجی کو بھی ملاحظہ فرمایا جاوے جو کہ وقوع مین اس کا مقترن ہے وہ یہ کہ اکثر جگہ عادت ہے کہ نکاح خوانی کیلئے بُلانیوالا تو دولہن والا

ہوتا ہے اور نکاح خوانی ...... دلواتے ہین دولہا والے سے اور وہ بوجہ پابندی رسم کے خواہ مخواہ دیتا ہے جو کہ شرعاً محض ناجائز ہے کہ بلا وجوب شرعی کسی سے کوئی رقم اُسکو ضروری ولازم قرار دیکر وصول کیجاوے تو اس عارض کی وجہ سے اس کا عدم جواز اور زیادہ مؤکد ہوجاویگا۔ غرض باعتبار نفس عمل کے بھی اور باعتبار اس عارض کے بھی یہ رقم ناجائز ٹھیری اور یہ تمام کلام خود لینے والیکے اعتبار سے ہے اور دوسرے کو دیا ... کے ذمہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ ایک بڑا حصہ اس رقم کا اپنے نیب کو دے سو یہ دینا محض اس عادہ پر ہوتا ہے کہ اسنے مجھکو اس کام کیلئے اجازت دی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اجازت دینا شریعت مین ... ہے اور غیر متقوم کے عوض مین دینا رشوت ہے اور رشوت بلا ضرورت دفع ظلم دینا حرام ہے پس اس دینے والیکو ایک گناہ رشوت دینے کا اور زائد ہوا۔ غرض جو صورتین اسکی متعارف ہین اس مین کسیکو نہ لینا جائز ہے اور نہ دینا جائز ہے اور اس مین نائب ونیب اور شادی والے سب آگئے جیسا بوجہ انکو بسوالبسط اس کی تفصیل گذر چکی اب ان متعارف صورتون کے علاوہ دو صورتین اور وہ گئین جن مین ظاہراً جواز کا احتمال معلوم ہوتا ہے ایک یہ کہ بطور اجارہ کے قاضی کسیکو نوکر رکھکر اُس کی تنخواہ مقرر کردین اور اُس سے کام مین جس سے سوال مین بھی تعرض ہے دوسرے یہ کہ بطور شرکت تقبل کے قاضی مین اور دوسرے کسی شخص مین باہم قرارداد ہوجاوے کہ دونون نکاح پڑہا کرین اور جو کچھ دونون کو آمدنی ہو وہ فلان نسبت سے باہم تقسیم کرلیا کرین سو تامل کرنیکے بعد ان مین بھی جواز نہین معلوم ہوتا مثلاً اول صورت مین اگر اسکو اجیر خاص کہا جاوے تو اُس مین دوسری نوکری نہین کرسکتا حالانکہ اس مین نائب کو اس کی ممانعت نہین ہوتی اور اگر اجیر مشترک کہاوے .... تو اجیر مشترک ہر شخص کا جو کام چاہے کرسکتا ہے حالانکہ یقینی بات ہے اگر قاضی کو معلوم ہوجاوے کہ یہ نائب کچھ نکاح میری طرف سے پڑہتا ہے اور کچھ دوسرے شخص کی طرف سے جو اتفاقاً مثل قاضی کے وہ بھی یہی کام کرتا ہو تو یقیناً اُس نائب کو معزول کردیگا پھر دونون شقون مین محذور مشترک یہ ہے کہ خود قاضی مین اور اہل تقریب مین باہم کوئی عقد اجارہ نہین ٹھیرتا پھر اُس قاضی کو اجرت لینا کس طرح جائز ہوگا اور اگر کہا جاوے یہی نائب وکالۃً اہل تقریب سے عقد اجارہ ٹھیرالے جو مثل قبول قاضی کے ہوگا اس کا جواب ایک تو اُنہیں دونون شقون کے جدا جدا محذور سے معلوم ہوگیا کیونکہ جواز وعدم جواز کے مقتضیات جمع ہونے سے عدم جواز کا مقتضی مؤثر ہوگا۔ دوسرا جواب آگے شرکت تقبل کے محذور سوم مین آتا ہے۔ یہ تحقیق تو اول صورت کی ہوئی اور دوسری صورت

یعنی شرکت تقبل اولاً تو ایسا واقع نہین کیونکہ قاضی کو جو ملتا ہے اُس مین سے نائب کو کچھہ نہین دیا جاتا دوسرے ہدایہ کتاب القسمۃ مین مصرح ہے کہ جو لوگ تقسیم کا کام اُجرت پر کرتے ہون حاکم اسلام کو چاہئیے کہ اُنکو باہم شریک نہونے دے کہ عمل تقسیم کی اُجرت گران نہو جاوے۔ یہی حال ہے نکاح خوانی کا کہ ضرورت اسکی دنیا اور دین دونون اعتبار سے ہر شخص کو پڑتی ہے اور اکثر نکاح خوان لوگ باوجود بہت ہوتے ہین اگر سب جُدا جُدا رہین گے ہر شخص ارزان ملیگا اور اگر سب شریک ہو گئے تو گران ہو جاوینگے تیسری خرابی وہی ہے جو قسم سوم کی نفی مین مذکور ہوچکی کہ عرفاً یہ قاضی کا حق مختص سمجھا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اختصاص کا کوئی استحقاق نہین اور جو شخص قاضی یا نائب قاضی کو بلاتا ہے اسی استحقاق و اختصاص کی بنا پر بلاتا ہے پس قاضی کا اجیر بنانا جب اس بناء فاسد پر مبنی ہے تو خواہ وہ بالانفراد اجیر ہو جیسا ابھی صورت اولیٰ مین مذکور ہوا جس مین حوالہ اسی محذور سوم کا دیا گیا ہے اور خواہ بالاشتراک اجیر ہو جیسا اس صورت دوم مین فرض کیا گیا ہے ہر حالت مین بناءُ الفاسد علی الفاسد کے سبب ناجائز ہوگا۔

پس سابقہ متعارف صورتین اور اخیر کی غیر متعارف صورتین سب ناجائز قرار پائین۔ البتہ اگر مثل دیگر معمولی اجارات تعلیم اطفال و فرائض نویسی اور دوسری صنعتون اور حرفتون کے اس کی بھی حالت رکھی جاوے کہ جس کا دل چاہے جسکو چاہے بلاوے اور کسی کی خصوصیت نہ سمجھی جاوے اور جس اُجرت پر چاہین جانبین رضامند ہو جاوین نہ کوئی اپنے کو اصل مستحق قرار دے نہ دوسرون کے ذہن مین اسکو پیدا کیا جاوے اور اگر اتفاق سے کوئی دوسرا یہ کام کرنے لگے نہ اُس سے رنج و آزردگی ہو اگر نائب نیابت سے دست بردار ہو کر خود مستقل طور پر یہ کام شروع کر دے نہ اُسکی شکایت ہو اور شہر مین جتنے چاہین اس کام کو کرین اُن سب کو آزاد سمجھا جاوے ہان جو اس کا اہل نہو اُسکو خود ہی جائز نہ ہوگا وہ ایک عارض کی وجہ سے روکا جاوے گا جیسا کوئی امام اگر قرآن صحیح نہ پڑھتا ہو امامت سے روکا جاوے لیکن جو بہت سے آدمی اسکے اہل ہون تو اُن مین مختلف و متعدد آدمی اس کام کو کرنیکے مختار سمجھے جاتے ہین اسیطرح اس نکاح کے ساتھ معاملہ کیا جاوے اور نیز بُلانے والا اپنے پاس سے اُجرت دے دولہا والون کی تخصیص نہو اس طرح البتہ جائز اور درست ہے۔ غرض دوسرے اُجرت کے کامون مین اور اس مین کوئی فرق نہ کیا جاوے یہ تحقیق ہے اس اُجرت نکاح خوانی کے متعلق اور جو مضمون اخیر مین مکرر کے عنوان سے لکھا ہے اُس کا جواب بہت واضح ہے کہ دوسرے شخص کے دین سنوارنے کیلئے اپنا دین بگاڑنا

کسیطرح درست نہین ہوسکتا خصوصًا جبکہ اُس کا دوسرا طریقہ بھی ممکن ہو جیسا کہ احقر نے ابھی عرض کیا تھا کہ اس پیشہ کو عام رکھا جاوے مگر نااہل کو نہ بلایا جاوے اس کا تو کام لینے والے خود یا کسی ذی علم سے دریافت کر کے انتظام کر سکتے ہین۔ دوسرے یہ کہ اس انتظام متعارف مین بھی مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ بہت جگہ نااہل اس کام کو کر رہے ہین پھر اس انتظام کی پابندی سے شرعًا کون نفع خاص ہوا اور پابندی نہ کرنے سے کون ضرر خاص ہوا پھر یہ کہ قاعدہ شرعی ہے کہ جب کسی امر مین مفسدہ و مصلحت جمع ہو جاوین مفسدہ موثر ہوتا ہے مصلحت مُوثر نہین ہوتی۔ پس اگر اس مصلحت کو تسلیم بھی کیا جاوے تو اس قاعدہ کی بناء پر اُس عمل کی اجازت نہ دی جاوے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ ۲۱ محرم ۱۳۳۵ھ

۶۵ پینسٹھوین حکمت ترجمہ قرآن در نظم

بعد الحمد والصلوۃ احقر کو آخری ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ مین اتفاق مظفر نگر جانیکا ہوا تو وہان ایک صاحب نے جو ایک معزز عہدے پر ہین مجھکو اول کے چار سیپارے قرآن مجید کے جن مین تحت اللفظ اردو ترجمہ منظوم لاہور کا چھپا ہوا ہے دکھلا کر اُسکے متعلق میری رائے دریافت فرمائی۔ سفر مین دیکھنے کا وقت نہ ملا وطن واپس آکر کہین کہین سے دیکھا اب اپنی رائے عرض کرتا ہون یہان دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ خود وہ ترجمہ کیسا ہے۔ دوسرے نظم مین ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو امر اول کی کیفیت اجمالًا تو اس سے ظاہر ہے کہ مترجم نے خطبہ مین یہ شعر لکھا ہے ؎

اور وہ ڈپٹی نذیر احمد کا بھی ۔۔۔ ترجمہ پیش نظر تھا خوب ہی

نیز آل عمران کے آخر مین رابطوا کے ترجمہ مین جہان کئی قول نقل کئے ہین وہان یہ شعر بھی ہے ؎

اور ہین یون لکھتے نذیر احمد اسے ۔۔۔ کہ رہو تیار دشمن کیلئے

اس سے صاف واضح ہے کہ مترجم صاحب ڈپٹی صاحب کے معتقد ہین اور ڈپٹی صاحب کے ترجمہ و عقیدہ و تحقیق کی کیفیت بندہ کے رسالہ اصلاح ترجمہ دہلویہ سے ظاہر ہے پس جس طرح وہ معتبر نہین اسیطرح اُنکے معتقد کے ترجمہ کا بھی اعتبار نہیں رہا کہ غیر معتبر کو معتبر سمجھتا خود

دلیل ہے غیر معتبر ہونے کی اور تفصیلاً مقامات متفرقہ کے دیکھنے سے ظاہر ہے چنانچہ اس وقت ایک مقام پر جو نمونہ کیلئے کافی ہے میری نظر مین سیقول کے تین پاؤ پر دو آیتین ہین اوّل واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فامسکوھن الآیہ دوسری اُسی کے قریب واذا طلقتم النساء فبلغن اجلھن فلا تعضلوھن الآیہ اوّل آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم دوسری دیدو طلاق　　عورتون کو اپنے پہر افتراق

اور دوسری آیت کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے ؎

اور جب تم تیسری دیدو طلاق　　عورتون کو پہر کامل افتراق

اہل علم اس بات کو جانتے ہین کہ آیت اولی مین دوسری کی قید اور آیت ثانیہ مین تیسری کی قید زیادت علے القرآن ہے جس کی کوئی دلیل نہ قرآن مین ہے سیاقاً اور سباقاً نہ قواعد شرعیہ مین ہے آیت اولیٰ کے قبل یہ ہے فان طلقھا فلا تحل لہ الخ یہان تیسری طلاق مُراد ہے اور اُسکے بعد کوئی ذکر پہلی طلاق کا نہین جسکے قرینہ سے آیت اُولی مین دوسری طلاق مُراد لیجائے اور پھر اُسکے قرینہ سے آیتہ ثانیہ مین تیسری طلاق مراد لی جاوے۔ پھر جو حکم ان دونون آیتون مین مذکور ہین یعنی فامسکوھن آیت اولیٰ مین اور لا تعضلوھن آیت ثانیہ مین وہ مخصوص نہین۔ دوسری اور تیسری کیساتھ یعنی لف و نشر مرتب کے طور پر بلکہ حکم اول مثل دوسری طلاق کے پہلی طلاق مین بھی ہے۔ اسیطرح حکم دو مثل تیسری طلاق کے پہلی اور دوسری مین بھی ہر جگہ ازواج سے مُراد نئے ازواج لئے جاوین اور اگر ازواج سابقین مُراد ہون جیسا کہ بہت مفسرین اسی طرف گئے ہین اور اسباب نزول بھی اسکے موافق ہین تو پھر تو تیسری طلاق سے اسکی تفسیر کرنا محض باطل ہے کیونکہ تیسری مین یہ حکم ہے ہی نہین اسی وقت اتفاق سے ایک اور مقام نظر پڑ گیا اُس رکوع سابق کے بعد متصل رکوع مین یہ ارشاد ہے مالم تمسوھن او تفرضوا لھن فریضۃً اس مین تفرضوا کا عطف تمسوھن پر ہونے سے تقدیر عبارت کی یہ ہے او لم تفرضوا لھن اور بالاجماع نفی دونون کی مراد ہے اور یہی ایک صورت ہے جس مین بجائے مہر کے یہ حکم ہے متعوھن اس کا ترجمہ یون کیا ہے ؎

کہ نہ مس تم نے کیا ہو کچھ جنہیں ۔ یا ہو ٹھیرایا جنہین کچھ مہر ین

تو اس ترجمہ مین کتنی بڑی غلطی ہے کہ مراد تو یہ ہے کہ نہ ٹھیرایا ہو اور ترجمہ یہ کیا ہے کہ ٹھیرایا ہو بالکل ہی تحریف ہے اور علاوہ قواعد عربیہ و اجماع کے بعد والی آیت خود اس ترجمہ کی تغلیط کرتی ہے وہ یہ ہے وقد فرضتم لهن فريضة چنانچہ اُس کا ترجمہ خود بھی یہ کیا ہے ؎

اور حقیقت مین ہو تم ٹھیرا چکے الخ اور ظاہر ہے کہ یہ صورت مقابل ہے پہلی صورت کے اور ترجمہ مذکورہ سابق پر دونون صورتین ایک ہو جاوینگی تو حکم بھی ایک ہونا چاہئے حالانکہ نصاً مختلف ہے اور بھی کئی مقام اس وقت نظر مین ہین مگر تطویل ہوتی ہے۔ جب دو رکوع مین یہ حالت ہے تو قرآن بھر میں کیا ہو گا اور غلط ترجمہ رکھنے اور پڑھنے کے جو مفاسد ہین کہ احکام کو غلط سمجھے گا ظاہر ہے اور یہی ایک امر کافی ہے ایسے ترجمہ کی خریداری اور تجارت کے ناجائز ہونے کیلئے۔ پھر علاوہ غلطی ترجمہ کے زبان بھی بہت جگہ غلط ہے جس کا اثر پھر ترجمہ اور مضمون پر پڑتا ہے چنانچہ تفرضوا کا جو ترجمہ اوپر نقل کیا ہے اُس مین ہو ؎ یا ہو ٹھیرایا جنہیں کچھ مہر ین صاف معلوم ہوتا ہے کہ مہر ین اُن عورتون کو ٹھیرایا ہے جیسے کوئی غلام لونڈی جو کہ مال ہے مہر مین ٹھیرالین حالانکہ مطلب یہ ہے کہ اُن کیلئے مہر نہ ٹھیرایا ہو اور فصاحت اور شعریت کا تو تمام ترجمہ مین نام و نشان نہیں۔ یہ تو مختصر کلام تھا مقام اول کے متعلق یعنی یہ امر کہ خود یہ ترجمہ کیسا ہے۔ اب دوسرا مقام رہا یعنی یہ کہ نظم مین ترجمہ قرآن کا کرنا کیسا ہے سو اس مین ایک بڑا مفسدہ تو یہ ہے کہ ترجمہ بعینہ محفوظ نہیں رہ سکتا ضرورت شعر و وزن سے ضرور اس مین کمی بیشی اور اگر کمی نہ ہو تو بیشی تو ضرور ہو گی۔ پھر جب وہ تحت اللفظ لکھا ہوا ہے تو دیکھنے والے یہی سمجھین گے کہ یہ سب ترجمہ ہے حالانکہ اُس مین ترجمہ پر زائد الفاظ بھی بہت سے ہین چنانچہ ترجمہ متکلم فیہا میں اس سے کوئی شعر بھی خالی نہین اِلّا نادرًا والنادر کالمعدوم اور اُس کے متعلق پارہ آلم کے آخر مین ضروری التماس کے عنوان مین مترجم نے جو عذر کیا ہے " بظاہر جو کچھ الفاظ کسی جگہ کسی ضرورت سے لئے گئے ہین وہ خاص اسی مطلب کو ادا کرنے کیلئے ہین اور وہ بھی خاص الفاظ قرآنی کے الف لام اور تنوینات وغیرہ ہی کے معنے ہین یا مقدرات محذوفہ کا اظہار ہے نہ کوئی زائد عبارات وغیرہ" یہ کہیں کہین تو واقع ہے لیکن بکثرت اس کے خلاف واقع ہے مثلاً یہ آیت ہے۔ واذ قال موسیٰ لقومہ یقوم انکم ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انہ

هو التواب الرحیم ط اس کا جو ترجمہ کیا ہے جسکو مین نے طول کے سبب نقل نہین کیا اُس مین الفاظ ذیل کس تنوین یا الف لام وغیرہ کلمات قرآنیہ کا ترجمہ ہے یا کس مقدر کا اظہار ہے ع۱ خود ع۲ بر ملا ع۳ اپنے شرک سے ع۴ باتخاذکم العجل کے اس ترجمہ کے اکثر الفاظ ع۵

چونکہ لے بیٹھے پرستش تم بہی وہ جو اک بچھڑے کے بت کی آپ ہی

ع۶ جو لازم ہے تمہیں ع۷ جناب پاک ع۸ بحکم ایزدی ع۹ جو ع۹ ارشاد سے ع۱۰ کریم۔

اور اگر کوئی یہ عذر کرے کہ ایسے زیادات کو خطوط وحدانیہ میں لکھدیا گیا ہے بھر وہ ایہام غیر ترجمہ کے ترجمہ سمجھنے کا نہین ہوتا سو یہ بھی غلط ہے چنانچہ ان درنمبرون مین سے صرف ع۷ تو خطوط وحدانیہ مین ہے باقی ایک بھی نہین اور اگر کوئی شبہ کرے کہ اس کا انتظام تو ہو سکتا ہے کہ تمام زیادات کو ان خطوط مین محاط کر دیا جاوے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ وہان ہو سکتا ہے جہاں اصل ترجمہ میں کوئی تغیر نہو صرف زیادات درمیان مین آجاوین اس طرح سے کہ اگر زیادات نکالدی جاوین تو ترجمہ سالم رہ جاوے اس ترجمہ کے زیادات مین ہر جگہ یہ بھی ممکن نہین چنانچہ ع۱۱ مین جس کا جی چاہے کرکے دیکھ لے کہ ترجمہ محفوظ نہین رہا اور ایہام کی قید سے اس صورت سے احتراز ہو گیا جہان ایہام نہو جیسے بعض جگہ حاصل مضمون کو نظم کر دیا جاتا ہے مگر وہ لفظی ترجمہ نہیں ہوتا اور وہ بھی اتفاق سے کسی موقع کا نہ کہ قصداً و استقلالاً تمام قرآن کا۔ نیز ایک خرابی اس مین یہ ہے کہ اگر کلمات قرآنیہ کو مقابل الفاظ ترجمہ کے لکھا جاوے جیسا اس ترجمہ منظومہ مین کیا گیا ہے تب تو فصل بین المصرعین کے سبب کلمات قرآنیہ میں بھی فصل کیا جاویگا چنانچہ اس مین ایسا ہی ہے اور اس مین قرآن مجید کو ترجمہ کے تابع بنانیکے علاوہ جو کہ قلب موضوع ہے تقطیع بین کلمات القرآن فی الکتابۃ لازم آتی ہے اور ظاہر ہے کہ عادۃً تلاوت تابع کتابت ہوتی ہے تو اُن کلمات کے درمیان تلاوت مین بھی کسیقدر فصل مظنون ہے اور فصل بیموقع اکثر جگہ مفسد معنی ہوتا ہے جیسا کہ اہل علم پر مخفی نہین۔ اور اگر فصل نہ کیا جاوے تو باوجود امکان مقابلہ کے عدم مقابلۃ الفاظ و ترجمہ سے ایک لفظ کی نسبت دوسرے لفظ کے ترجمہ ہونیکا شبہ ہوگا اور دونون محذور واجب التحرز ہین اور یہ وہ مفاسد ہین کہ اگر نظم مین کوئی مصلحت بھی ہوتی تب بھی ان مفاسد کے ہوتے ہوئے اُس مصلحت کا اعتبار نہ کیا جاتا جیسا قاعدہ شرعیہ ہے کہ جس عمل غیر ضروری مین گو وہ درجہ استحباب تک ہی کیوں نہو مفاسد ہوتے ہین اُسکو وجوباً ترک کر دیا جاتا ہے،

اور اُسکے محاسن کا لحاظ نہین کیاجاتا بہت سے فروع فقہیہ اسی اصل پر متفرع ہین کما لایخفی اور اسکو اس
مین کوئی مصلحت بھی نہین اور بعض مصالح جو دیباچہ والتماس مین لکھتے ہین دمثلاً یہ کہ مسلمان لوگ اسکو بوجہ
موزون و منظوم ہونیکے نہایت ذوق وشوق سے مطالعہ کرین گے اور خاصکر اپنے بچوں اور بچیون کو
آئندہ بجائے مختلف غزلیات داشعار پریشان کے یاد کرایا کرینگے" تو خود اس مصلحت مین مفاسد کا
اقرار ہے کہ انجام اس کا یہ ہوگا کہ غزلون کی جگہ اسکو گایا کرینگے کیونکہ بدون تغنی والحان کے ذوق وشوق
نہ ہوگا جو بنائے ہے مطالعہ کی خصوص پیشہ ور واعظین جنکو ہمیشہ مجلس گرم کرنیکی فکر رہتی ہے اور بوجہ تعدیہ
اثر ان واعظین کے عوام الناس مین یہ طرز تغنی کا باعتقاد استحسان شائع ہو جاویگا اور گانیکا حکم ظاہر ہے
خصوص ترجمہ کو اس کا آلہ بنانیکا نیز نظم مین ہیبت اور عظمت نہیں ہوتی وہو السر فی قولہ تعالیٰ وما علمناہ
الشعر وما ینبغی لہ۔ وفی ترك السلف الخطبۃ بالنظم لکونہا ذکرا۔ اما القرآن قال اللہ تعالیٰ
ان ہو الا ذکر وقرآن۔ واما الخطبۃ فقال اللہ تعالیٰ فاسعوا الی ذکر اللہ۔ ہذا ما القی
اللہ تعالیٰ فی روعی فی ہذا الوقت وللہ الحمد۔ باقی یاد کی مصلحت سو اگر قواعد عربیہ کا علم ہو تب تو
اس یاد کی ضرورت نہین اور اگر علم نہ ہو تو یاد سے کچھ فائدہ نہین اوّل تو مطلب ہی نہ سمجھین گے پھر یہ کیسے
یاد رہے گا کہ یہ شعر فلان جملہ کا ترجمہ ہے پھر یاد اور عدم یاد یہ دونون برابر ہوئے پھر اگر ایسی مصلحتین معتبر ہون
تو کل کو یہ دیکھکر کہ قرآن کی طرف لوگون کو رغبت نہین رہی کوئی شخص قرآن مجید کو نظم کر دیگا اور زیادات
شعریہ کو خطوط وحدانیہ مین محاط کر دیگا کیا یہ جائز ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ آجتک باوجود ایسے دواعی کے
اُمّت مین سے کسی نے باوجود علم وقدرت سخن کے ایسا نہیں کیا اور یہ اجماع ہے ترک پر جس کی مخالفت
ناجائز ہے۔ قرب سنہ ۱۳۳۶ھ

چھیاسٹھوین حکمۃ عدم جواز کتابت ترجمہ قرآن مجرد از قرآن

سوال۔ ایک مولوی صاحب نے ایک کتاب دکھلائی جس مین محض ترجمہ تھا کلام مجید یعنی
عربی عبارت کہین بھی نہ تھی بلکہ انجیل کے ترجمہ وغیرہ کے مانند ایک گورکھپور کے وکیل نے مختلف تراجم
قرآن سے اخذ کرکے لکھا ہے اسپر مولوی صاحب نے مجھسے فرمایا کہ مین جناب والا کو لکھون کہ اس مترجم
پر جناب والا تکفیر کا فتوی لگاوین۔ مین نے عرض کیا کہ تکفیر کا فتویٰ لگانا تو کسی مسلمان پر تاوقتیکہ کوئی

امر صریح مکفر نہ پایا جاوے مناسب نہین ہان اس امر مذموم سے روکنا ضرور ہے سو جناب والا سے گذارش ہے کہ اس امر کے متعلق کچھ ارشاد اور تحریر فرمادین۔

الجواب نصوص صحیح صریحہ سے تشبہ باہل الباطل خصوص غیر مسلم پھر خصوص اہل کتاب کی مذمت اور اُس کا محل وعید ہونا ثابت ہے من تشبہ بقوم فھو منھم مین وعید کا شدید ہونا ظاہر ہے کہ کفار کے ساتھ تشبہ کرنے کو کفار مین سے شمار ہونے کا موجب فرمایا گیا دوسری حدیث لترکبن سنن من کان قبلکم الحدیث مین اس مماثلت کو موقع تشنیع مین ارشاد فرمایا گیا اور یہ بالکل یقینی ہے کہ اسوقت کتاب الٰہی کا ترجمہ غیر حامل المتن جداگانہ شائع کرنا اہل کتاب کے ساتھ تشبہ ہے ایسے امر مین جو عرفاً وعادۃً اُن کے خصائص مین سے ہے سو اوّل تو اُنکے ساتھ تشبہ ہی مذموم ہے پھر خصوص جب وہ تشبہ امر متعلق بالدین مین ہو کہ تشبہ فی الامر الدنیاوی سے تشبہ فی الامر الدینی اشد ہے حضرت عبداللہ بن سلام رض کے گوشت شتر چھوڑنے پر آیت یا ایھا الذین اٰمنوا ادخلوا فی السلم کافۃ ولا تتبعوا خطوات الشیطن نازل ہونا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تبتل اور ترہب کا انکار فرمانا اس کی کافی دلیل ہے مشکوۃ کتاب النکاح وکتاب الاعتصام لا تشددوا علی انفسکم الحدیث اور اس مین بھی خاصکر جبکہ اُن کو دیکھکر اُن کی تقلید کیجاوے کہ اتفاقی تشبہ سے یہ اور بھی زیادہ مذموم ہے اور اسوقت اکثر لوگ ایسے کام اُنہی لوگون سے اخذ کرتے ہین۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ذات الانواط کی درخواست پر کیسا زجر فرمایا تھا یہ تشبہ مذکور خصوص قیدین مذکورین کے ساتھ تو اُس مین مفسدہ حالیہ ہے اور یہ بھی اسکے منع کیلئے کافی ہے چہ جائیکہ اس مین مفاسد مآلیہ شدیدہ بھی متحقق ہین مثلاً خدانخواستہ اگر یہ طریق مروج ہوگیا تو مثل توراۃ وانجیل احتمال قوی اصل قرآن مجید کے ضائع ہوجانیکا ہے اور حفاظت اصل قرآن مجید کی فرض اور اُس کا اخلال حرام ہے اور ترجمہ وتفسیر کا اصل سے مجرد نہ ہونا مقدمہ اور سبب ہے حفاظت اور اصل سے مجرد ہونا مقدمہ اور سبب ہے اخلال کا اور فرض کا مقدمہ فرض اور حرام کا مقدمہ حرام ہے اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ یہ احتمال بعید ہے محققان دین وبصران اسلام سے ایسے احتمالات کا اعتبار ثابت ہے پھر خواہ بعید ہو یا قریب ہمپر بھی واجب ہے کہ اس کا لحاظ کرین۔ حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بعض قراء کی شہادت کے وقت بعد سرسری مناظرہ کے محض ضیاع قرآن کے اعتبار کا

اعتبار کرکے قرآن مجید کے جمع کا اہتمام ضروری قرار دیا تھا حالانکہ قرآن مجید اُسوقت بھی متواتر تھا اور اسکے ناقل اس کثرت سے موجود تھے کہ اسکے تواتر کا انقطاع احتمال بعید تھا لیکن پھر بھی اُس کا لحاظ کیا گیا پس جیسا اُسوقت عدم کتابت مین احتمال ضیاع کا تھا اسی طرح صرف ترجمہ کی کتابت مین اس کا احتمال ہے اور اس احتمال کے وقوع کا وہی نتیجہ ہوگا جیسا حدیث میں ہے لم تھوکون انتم کما تھوکت الیھود والنصاریٰ (مشکوٰۃ صـ۲۲) اور مثلاً یہ مفسدہ ہوگا کہ حسب تصریح فقہاء اس ترجمہ کو بلا وضو مس کرنا جائز نہ ہوگا کما فی العالمگیریۃ ولو کان القرآن مکتوبا بالفارسیۃ یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفۃ وکذا عندھما علی الصحیح ھکذا فی الخلاصۃ (صـ۱ جـ۱) وفیہ ایضاً اذا قرأ آیۃ السجدۃ بالفارسیۃ فعلیہ وعلی من سمعھا السجدۃ فھم السامع ام لا اذا اخبر السامع انہ قرأ آیۃ السجدۃ (صـ۱ جـ۵) وھذہ الجزئیۃ الثانیۃ تؤید الاولی حیث وجب بجدۃ التلاوۃ بقراءۃ القرآن بالفارسیۃ فعلم منہ ان الترجمۃ بالفارسیۃ لا تخرج القرآن عن کونہ قرآنا حکماً فلا یجوز مسہ للمحدث - اور یقینی بات ہے کہ عامہ ناس اس ترجمہ کو ایک کتاب خالی از قرآن سمجھکر ہرگز اسکے مس کیلئے وضو کا انتظام نہ کرین گے تو ایسا ترجمہ شائع کرنا سبب ہوگا ایک امر غیر مشروع کا اور سبب غیر مشروع کا غیر مشروع ہے اور مثلاً اُس کا احترام بھی زیادہ نہ کرین گے اور غیر قابل انتفاع ہو جانیکے وقت مثل دیگر معمولی کتب کے اوراق کے اُسکے اوراق کا بھی استعمال کرینگے تو اس سے یہ بھی ایک محذور لازم آویگا اور محذور کا سبب لامحالہ محذور و محظور ہے اور مثلاً آجتک اُمت مین کسی نے ایسا نہین کیا اور جو کسی نے ایسا کیا تو اُسپر انکار کیا گیا چنانچہ مین نے محمد عبدالرحمن خان صاحب مرحوم مالک مطبع نظامی سے سنا ہے کہ کسی نے لکھنؤ مین ایسا ہی ایک پارہ چھاپا تھا مگر علماء نے اُسکی اشاعت کی اجازت نہیں دی تو اُس شخص نے اُسکے اوراق کو قرآن مجید کی دفتیون مین چسپان کراکر پوشیدہ کردیا اور چنانچہ اسوقت بھی ایسے ترجمہ غیر حامل متن پر علماء کو انکار ہے چنانچہ اس جواب لکھنے کے قبل ایک مجمع علماء سے مین نے ذکر کیا تو ایک نے بھی اس مین نرمی نہین فرمائی بلکہ سب نے شدید انکار کیا باوجودیکہ دوسری زبان والے مسلمانون کو اُس قسم کی حاجت بھی واقع ہوئی جس حالت کی بناء پر اب ایسا کیا گیا ہے تو باوجود داعی کے تمام علماء امت کا انکار کرنا دلیل ہے اجماع کی اُس امر کے

ا۵ وہذہ قضیۃ شرطیۃ فلا تستلزم وقوع المقدم حالا و لا جوازہ شرعاً ۱۲ منہ

مذموم و منکر ہونے پر جس مین یہ احادیث وارد ہین ان اللہ لا یجمع امتی علی الضلالۃ و ید اللہ علی الجماعۃ ومن شذ شذ فی النار و اتبعوا السواد الاعظم (مشکوۃ) اور مثلاً ابتو قرآن مجید سے کچھ علاقہ بھی ہے اگر ترجمہ سے بھی مدد لیتے ہین تو اصل بھی اُن کے ہاتھ مین ہوتا ہے اس بہانہ سے کچھ پڑھ بھی لیتے ہین اور پھر تو قرآن سے بالکل ہی بے تعلق اور اجنبی ہو جاوینگے اور بے ساختہ یہ آیت اُن پر صادق آنے لگے گی۔ نبذ فریق من الذین اوتوا الکتاب کتاب اللہ وراء ظھورھم کانھم لا یعلمون۔ اور مثلاً اب اگر ترجمون مین کچھ اختلاف ہے تو اصل بھی سامنے ہے اُسکو سب نسخون مین متحد پاتے ہین تو اختلاف کا خیال اصل تک نہین پھونچتا اور جب ترجمے ہی ترجمے رہ جاوینگے اور اصل نظرون سے غائب ہو گی تو اُسوقت یہ اختلاف کلام اللہ کی طرف منسوب ہو گا بعد چندے یہ گمان ہونے لگے گا کہ اصل حکم ہی مختلف ہے یہ تو اعتقاد پر اس کا اثر ہو گا اور عمل پر یہ اثر ہو گا کہ ترجمون کو لے لے کر آپس مین لڑین گے اور مراجعت الی الاصل کی توفیق ہو گی نہین جو مدار ہو سکتا ہے فیصلہ کا بس اس آیت کا مضمون ظاہر ہو جاویگا وما اختلف فیہ الا الذین اوتوہ من بعد ما جاءتھم البینات بغیا بینھم اور مثلاً اب تو ترجمہ کو مستقل کتاب نہین سمجھتے قرآن کا تابع سمجھتے ہین اگر کہین مطلب نہین سمجھتے ہین یا غلط سمجھتے ہین یا فصاحت بلاغت سے گرا ہوا پاتے ہین تو فہم کا یا مترجم کا قصور سمجھتے ہیں اور مترجم کو مالک دین کا نہین جانتے۔ نیز کسی مترجم کو ہمت تحریف معنوی کی بھی نہین ہو سکتی کہ اصل کے سامنے ہونے سے ہر طالب علم اُسپر گرفت کر سکے گا اور ایسا ترجمہ اگر ہوا تو اُسکو مستقل کتاب سمجھیں گے کسی کا تابع نہ سمجھین گے اور تمام آثار مذکورہ کی اضداد واقع ہونگی خصوص مترجمین ہی کا متبوع مستقل ہو جانا یہ سب سے بڑھکر آفت ہو گی اور اہل زیغ کو بہت آسانی سے موقع غلط ترجمہ اور تفسیر کا ملیگا کیونکہ ہر دیکھنے والا حافظ نہین اور مراجعت اصل کی طرف ہر وقت آسان نہین ہوتی۔ کما قال اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ اور پھر اسیطرح کے اور بھی بہت مفاسد ہین جنکو انشاء اللہ تعالیٰ علماء ظاہر کرینگے اسلیئے جا بجا لفظ مثلاً لایا گیا ہے اسوقت دس ہی وجوہ پر جسکو عشرہ کاملہ کہا جا سکتا ہے اکتفا کیا جا سکتا ہے مگر کاملہ کا خاتمہ ہونا لازم نہین اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان اور فقہاء نے اسی قاعدہ پر یہانتک تفریع فرمائی ہے کہ جس شخص کو بھیک مانگنا حرام ہے اُسکو بھیک دینا بھی حرام ہے کیونکہ اگر دینے والے دیں نہیں تو مانگنے والا مانگتا

چھوڑدیوے اسیطرح اس ترجمہ کے متعلق یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ ایسے ترجمہ کو اگر کوئی شخص نہ بقیمت لے اور نہ بلا قیمت تو پھر ایسے تراجم کا سلسلہ بند ہو جاوے اور لینے کی صورت مین سلسلہ جاری رہے گا پس ایسے ترجمہ کا خریدنا یا ہدیہ مین قبول کرنا اعانت ہوگی ایک امر ناجائز کی اسلئے یہ بھی ناجائز ہے ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۳۲ھ

ثم بعد منتصف ربیع الاول کتب الی محبی المولوی ظفر احمد روایة فقہیة جزئیة فی تائید الجواب نصہا ھکذا او لو قرأ بقراءۃ شاذۃ لا تفسد صلاتہ ذکرہ فی الکافی وفیہ ان اعتاد القراءۃ بالفارسیة او اراد ان یکتب مصحفا بہا یمنع وان فعل فی اٰیة او اٰیتین لا۔ فان کتب القراٰن وتفسیر کل حرف وترجمتہ جاز ۱۲ فتح القدیر صـ ۲۰۱ جلد اول مصریہ باب کیفیة الصلوۃ فقط

ستر ھوین حکمت حکم بٹن سیمین وزرین

امور مذکورہ ذیل دریافت طلب ہین مفصل مدلل جواب سے مشرف فرماوین۔ صفائی معاملات کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ سونا چاندی کے بوتام یعنی بٹن مطلقاً جائز ہین خواہ کتنے ہی وزن مین ہون اور اُنکے ساتھ زنجیر خواہ ایک ہو یا زیادہ اور زنجیر کیساتھ گھونگھریان بھی ہون یا نہون بلا کراہت جائز ہین بندہ نے اس کے جزئیہ کو بعض کتب فقہ مین تلاش کیا تو میرے خیال میں اسکے متعلق درمختار کی یہ عبارت آئی فی التتارخانیة عن السیر الکبیر لا باس بازرار الدیباج والذھب اور عالمگیری کی یہ عبارت فی السیر الکبیر لا باس بلبس الثوب فی غیر الحرب اذا کان ازرارہ دیباجا او ذھبا کذا فی الذخیرۃ۔ بندہ اُس عبارت کا مطلب جو سمجھا ہے وہ عرض کرتا ہے۔ مراد ازرار ذہب سے کلابتون کی گھنڈی ہے جو کپڑے کیساتھ سلی ہوئی ہوتی ہے نہ خالص سونے کا بٹن جو علحدہ ہوتا ہے بقرینہ ازرار الدیباج کے اور بقرینہ اسکے کہ جہان ملبوسات مین فضہ اور ذہب مذکور ہے مانند قول درالمختار کے ولا یکرہ علم الثوب من الفضة ویکرہ من الذھب اس سے مراد کلابتون ہے نہ خالص قطعہ ذہب وفضہ چونکہ یہ تو زیور مین داخل ہوگا اور زیور سونے چاندی کا مطلقاً مرد کیواسطے منع ہے سوائے چند اشیاء کے جو خاصہ آثار کے ساتھ انکی رخصت ثابت ہے اور بوتام ان مستثنیات سے نہین ہے جیساکہ درالمختار اور شامی سے واضح ہے فی الدرالمختار ولا یتحلی الرجل بذھب وفضة مطلقاً الا بخاتم ومنطقة وحلیة سیف منہا ای الفضة اذا لم یرد بہ التزین

وفي الشامي قوله منها اي الفضة لا من الذهب در دوقال في غرر الافكار حال كون كل من الخاتم والمنطقة والحلية منها اي الفضة لورود الاثار اقتضت الرخصة منها في هذا الثلثة لا ماعداه اور ازرار الذهب سے کلابتوں کی گھنڈی مراد لیجاوے تو یہ البتہ تابع کپڑے کے ہے بخلاف بوتام کے کہ یہ اس زمانہ میں مستقل زیور ہوگیا ہے چونکہ اس کی آرائش کے واسطے بعض لوگ دو دو تین چار زنجیرین لگاتے ہین اور بعض زنجیرین ذی روح کی تصویر بناتے ہین اور بعض گو نگھریاں لگاتے ہین جو وقت تیز چلنے کے بجتی ہین اور بعض جواہر کا جڑاؤ ان مین کرتے ہین اور پہننے کا اطلاق اُنپر کیا جاتا ہے کہتے ہین سونیکے بٹن پہنے یا چاندی کے بٹن اور بوتام علیحدہ بھی کپڑے سے ہوسکتے ہین مانند خالص ریشمی ازاربند کے جو باوجود تابع ہونے سروال کے ناجائز ہے یہ سب علامات بوتام کے مستقل زیور ہونیکے ہین اور اگر ازرار الذہب مین کلابتون کی گھنڈی اور خالص سونیکا بٹن دونون کا احتمال ہے تو قاضی خان کے اس قول سے لا رخصة للرجل فيما يتخذ من الذهب والفضة مقصوداً ومن هبا ماخلا الخاتم من الفضة وحلية السيف والسلاح لرخصة جاءت فيه اھ بٹن کا احتمال مرتفع ہوگیا پس گھنڈی باقی رہی اور اگر امور مذکورہ سے قطع نظر کرکے ازرار الذہب سے خالص سونے کے بٹن مراد لیا جاوے جب بھی ان کا ترک استعمال اولیٰ معلوم ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ لاباس سے مستفاد ہے شامی کے باب مکروہات الصلوۃ مین مذکور ہے۔ قال في النهاية لان لفظ لاباس دليل على ان المستحب غيره لان لاباس الشدة علاوہ اسکے اس زمانہ مین اکثر لوگ واسطے فخر اور زینت اور بڑائی کے پہنتے ہین جو سبب ممانعت کا ہے نہ واسطے اظہار نعمت کے اسیواسطے اسکو اکثر علماء وصلحاء نہین پہنتے بلکہ اکثر جہال وفساق پہنتے ہین اب عرض یہ ہے کہ سونے چاندی کے بوتام کا جواز عبارت مذکورہ سے ہی ہے تو اس کی تشریح اور شبہات کا دفع مفصل فرمائین یا اور نصوص اور تصریحات فقہیہ سے اسکے جواز کی تفصیل تحریر فرمادین تاکہ تحیر دور ہو اور اطمینان حاصل ہو۔

(الجواب) مدت ہوئی حضرت مولانا قاری عبدالرحمٰن پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کا (قول کہ اس ازرار سے مراد کلابتون کی گھنڈی ہے بٹن اس مین داخل نہیں) ان کے صاحبزادے قاری عبدالسلام مرحوم سے سُنکر صفائی معاملات کے اس مسئلہ مین مجھکو تردد ہوگیا ہے اور اس وقت احتیاط کے درجہ مین

اس سے رجوع کرتاہون - ۱۳ ربیع الثانی ۱۳۲۵ھ

اڑسٹھوین حکمت تحقیق ضرب دف در شادی

سوال - کیا فرماتے ہین علماء دین ومفتیان شرع متین اس صورت مین کہ شادی کی تقریب پر تاشوں کا بجوانا کیسا ہے - تحفۃ المشتاق مین جواز لکھا ہے اور تحفۃ الزوجین مین عدم جواز کے متعلق درج ہے - ایک مرتبہ یہانپر حضرت مولانا مولوی شیخ حسین صاحب انصاری بھوپال سے تشریف فرما ہوئے تھے اس موقعہ پر تاشے پیش کرکے دریافت کیا گیا تھا تو جواز ہی کا حکم فرمایا تھا - آپ اسکے متعلق کیا فتویٰ دیتے ہین چونکہ میرے نزدیک خصوصاً اور یہان کے لوگون کے نزدیک عموماً آپ کا فتوی معتبر ہے فلهذا اس کے متعلق جواب شافی تحریر فرماوین -

الجواب - چونکہ مجھ کو کبھی اہتمام کے ساتھ اس مسئلہ کی تحقیق کا اتفاق نہ ہوا تھا اسلئے بنا بر قول مشہور مذکور علی لسان الجمہور یہ سمجھتا تھا کہ شادی مین دف بجانا جائز ہے دوسرے باجے ناجائز مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ ایک مضمون جو ضمیمہ اخبار الفقیہ امرتسر ۵ نومبر ۱۹۱۹ء مین بعنوان "باجون پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ" شائع ہوا ہے نظر سے گذرا تب سے متعارف ضرب دف کے جواز مین بھی شبہ ہوگیا اور احتیاطاً ترک اور منع کا عزم کرلیا افادہ عامہ کیلئے اس کی نقل کیجاتی ہے وھو ھذا -

باجوں پر تحقیق کی ایک زبردست چوٹ

کس قدر افسوس اور حسرت کا مقام ہے کہ حضور شارع علیہ الصلوۃ والسلام تو فرمائین کہ خدا نے مجھے ہدایت کیواسطے رسول بنایا اور حکم دیا کہ تمام جہان سے راگ باجہ مٹادون (رواہ ابوداؤد والطیالسی واللفظ لہ واحمد بن منیع واحمد بن حنبل والحرث) اور یہ بھی فرمایا کہ میری امت سے ایک قوم آخر زمانہ مین مسخ ہوکر سور بندر ہوجائین گے - اصحاب نے پوچھا کہ یہ لوگ مسلمان ہوں گے یا کون حضور نے فرمایا ہان یہ سب مسلمان ہونگے خدا کی وحدانیت اور میری رسالت کی شہادت دیتے ہونگے اور روزہ بھی رکھتے ہونگے مگر آلات لہو یعنی باجہ اور دف بجادینگے اور گانا سنیں گے اور شراب

پیئین گے تو مسخ کردئے جاوینگے (رواہ منذر و ابن حبان عن ابی ہریرۃ)

ان احادیث کی رو سے تو یہ ہونا چاہئیے تھا کہ حضرات علماء جو شریعت کے حامل اور نائب رسول تھے۔ یہ لوگ پوری کوشش کرکے کل راگ و باجہ اُٹھا دیتے مگر بجائے اسکے اُلٹی کوشش کی کسی نے ڈھولک و سارنگی کو قوالی کے ساتھ جائز کیا اور کسی نے دف کو مطلقاً جائز سمجھا اور تحریراً و تقریراً اس کا جواز شائع کیا اور مولوی وحید الزمان سرگروہ غیر مقلدین نے تو اور غضب ڈھایا اپنی کتاب نزل الابرار جو باہتمام مولوی ابو القاسم بنارس مین چھپی ہے اسکے صفحہ تین مین صاف لکھدیا ہے کہ شادیون مین ہر طرح کا باجہ و گانا بہتر ہی نہیں بلکہ واجب اور ضروری ہے اور جو حرام کہتا ہے وہ گمراہ ہے۔ انتہی انا للہ و انا الیہ راجعون۔ اہل حدیث کا دعوی اور حدیث کی یہ قدر کی اور کھلم کھلا مخالفت رسول پر کمر باندھی ہے چونکہ ہمارے علماء احناف کل باجے و گانے کو حرام کہتے ہین اور اس مین کسی کا خلاف نہین ہے البتہ سماع کے ساتھ ڈھولک اور شادیون مین دف بجانے مین اختلاف ہے لہذا ضرورت معلوم ہوئی کہ اس مسئلہ پر تحقیق کی پوری روشنی ڈالی جائے تاکہ حق اور باطل مین فیصلہ ہو جائے اور برادران سُنی حنفی کو اپنا مذہب معلوم ہو جائے۔

پہلی روشنی۔ مذہب حنفی مین کل باجے حرام ہین۔ ہدایہ شریف مین ہے ان الملاھی کلھا حرام حتی التغنی بضرب القصب و نیز بزازیہ و درمختار مین ہے استماع صوت الملاھی کضرب قصب و نحوہ حرام۔ بخلاف مذہب شافعی کے کہ اُن کے یہاں مباح اور ترک اولیٰ ہے چنانچہ آگے معلوم ہوتا ہے۔

دوسری روشنی۔ دف بھی چونکہ باجہ ہے لہذا حنفیہ نے تصریح و تشریح کردی کہ دف بھی حرام ہے۔ شامی مین ہے استماع ضرب الدف والمزمار و غیر ذلک حرام شرح نقایہ مین ہے۔ اما الاستماع فکاستماع ضرب الدف والمزمار والغناء وغیر ذلک حرام۔ ابو المکارم مین ہے کراہ (تحریما) ھو کضرب الدف والمزمار۔ (مجموعہ فتاوی عزیزی رسالہ غنا مین کئی عبارتین منقول ہین۔ غنا و ضرب بربط و دف و اوتار و طنبور است و آن ہم باین نص حرام اند من استحلہ فقد کفر و فی فتاوی البیہقی

التغني واستماعه وضرب الدف وجميع انواع الملاهي حرام ومستحلها کافر
وفی النهایة التغنی والطنبور والبربط والدف وما یشبه ذلک حرام۔
مالابدمنہ مین ہے ملاہی وحزامیر وطنبور ودہل ونقارہ ودف وغیرہ باتفاق حرام اند۔
تیسری روشنی - مذہب شافعی بوقوع شادی وختنہ دف بجانا مباح ہے اور سوائے شادی وختنہ مین حرام کہا چنانچہ علامہ ابن حجر مکی اپنی کتاب کف الرعاع عن محرمات اللہو والسماع مطبوعہ مصر صفحہ ۳۵ علی ہامش الزواجر مین لکھتے ہین القسم الرابع فی الدف المعتمد من مذہبنا انہ حلال بلا کراهة فی عرس وختان وترکہ افضل وہذا حکمہ فی غیرہما فیکون مباحا ایضا علی الاصح وفی المنهاج وغیرہ وقال جمع من اصحابنا انہ فی غیرہما حرام - اور پیشوائے طریقہ سہروردیہ حضرت عارف باللہ شیخ المشایخ شہاب الدین سہروردی شافعی علیہ الرحمۃ عوارف المعارف مین فرماتے ہین فاما الدف والشبابة وان کان فیہما فی مذہب الشافعی فسحۃ الاولی ترکہما والاخذ بالاحوط والخروج من الخلاف
یعنی باوجودیکہ ہمارے مذہب شافعی مین دف کو جہانجہ کیساتھ بھی بجانا مباح ہے اور ہمارے مذہب مین اس مین بڑی وسعت ہے مگر اس کا ترک کردینا بہتر ہے اور بہتری واحتیاط اسی مین ہے کہ دف بالکل ترک کردیا جائے - دیکھو شیخ سہروردی کا یہ کتنا نفیس خیال ہے کہ جب ہمارے مذہب مین مباح ہے نہ مستحب کہ بجانے سے ثواب ملے اور نہ واجب کہ ترک کردینے سے گناہ ہو - پس خیریت اسکے ترک کردینے مین ہے کیونکہ اور مذاہب جیسے حنفیہ وغیرہ مین حرام ہے اور حرام سے گناہ ہوتا ہے تو خطرہ اور شبہ سے خالی نہین اور شبہ کی چیزون کا ترک کردینا تاکیدی حکم ہے - قال علیہ الصلوٰۃ والسلام فمن اتقی الشبهات فقد استبرء لدینہ وعرضہ وقال دع ما یریبک الی ما لا یریبک
پھر شیخ سہروردی نے فرمایا کہ حضرت امام حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ دف بجانا مسلمانون کا طریقہ نہین - عن الحسن انہ قال لیس الدف من سنۃ المسلمین -
چوتھی روشنی - مذہب شافعی مین جو بتقریب نکاح وختنہ دف کا مباح ہونا لکھا ہے وہ مطلقاً مباح نہین ہے بلکہ چند قیود وشرائط کی ساتھ مقید ومشروط ہے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے ورنہ اباحت نہ رہیگی اور صاف حرمت آجائیگی - علامہ ابن حجر مکی شافعی نے اُن شرائط کو اپنے رسالہ ....

کف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع میں مفصلاً تحریر فرمایا ہے اس کا ضروری خلاصہ درج کیا جاتا ہے اور آگے چل کر معلوم ہوگا کہ اخاف کیلئے بھی یہ شرائط قابل لحاظ ہین -

اول شرط یہ ہے کہ خاص عورتین اور لڑکیان دف کے بجانے والی ہون اور حکم اباحت خاص نہین کے بجانے مین ہے نہ مردون کے - پس اگر تقریب نکاح یا ختنہ مین مرد بجائے گا تو جائز نہوگا اور وہ مرد بوجہ تشبہ بالنساء کے ملعون ہوگا کیونکہ سلف مین کسی مرد کا بجانا ثابت نہین ہوا - دف کی بجانے مین جسقدر احادیث و آثار ثابت ہین سب مین صرف عورتون یا لڑکیون کا ذکر ہے چنانچہ عبارت یہ ہے - انا اذا ابحنا الدف فانما نبیحہ للنساء خاصۃ وعبارت منہاجیہ وضرب الدف لا یحل الا للنساء لانہ فی الاصل من اعمالھن وقد لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبھین بالنساء (الی قولہ) لم یحفظ عن احد من رجال السلف انہ ضرب بہ وبان الاحادیث والآثار انما وردت فی ضرب النساء والجواری انتھی ملخصاً - دوسری شرط یہ ہے کہ جھانجھ نہو اور بجانے مین کوئی تکلف اور تصنع نہ کیا جاوے کہ طرب یعنی خوش آوازی نہ معلوم ہو بلکہ بالکل سادگی کیساتھ ہاتھون سے پیٹا جاوے چنانچہ فرماتی ہین وخلوا عن الصنج ونحوہ وعن التانق والتصنع فی الضرب بان یکون الضرب بالکف پھر لکھتے ہین کہ دف اسی طریقہ سے مباح ہے جیسا عرب لوگ بجاتے ہین کہ اس مین رقص و سرود نہ پایا جاوے اور نہ انگلی کے سرے سے بجایا جاوے کہ اس مین بھی ایکطرح کی صنعت طرب ہے عبارت یہ ہے وانما یباح الدف الذی تضرب بہ العرب من غیر زفن ای رقص فاما الدف الذی یزفن بہ وینقر ای یروس الانامل ونحوھا علی نوع من الانغام فلا یحل الضرب بہ تیسری شرط یہ ہے کہ وقت نکاح یا وقت زفاف یا اسکے بعد تھوڑی دیر تک عورتین دف بشرائط مذکورہ بجادین چنانچہ لکھتے ہین والمعھود عرفا انہ یضرب بہ وقت العقد ووقت الزفاف اوبعد لا بقلیل -

پانچوین روشنی - علامہ ابن حجر نے ماوردی کا قول لکھا ہے کہ اب ہمارے زمانہ مین استعمال دف مکروہ ہے کیونکہ بیوقوفی اور سفاہت پائی جاتی ہے عبارت یہ ہے واما فی زماننا فال فیکرہ فیہ لانہ ادی الی السخف والسفاھۃ - اسپر علامہ نے لکھا ہے کہ ہمارے اور

ماوردی کے زمانہ مین پانچسو برس کا فاصلہ ہے اب تو اس سے زیادہ خرابی آگئی ہے۔ مین کہتا ہون کہ علامہ ابن حجر کو بھی گذرے ہوئے قریب چارسو برس ہوئے سوائے شر و فساد خیر و صلاح کا نام نہین ہے اب تو باوجود لحاظ شرائط مذکورہ ترک کر دینا چاہیئے

چھٹی روشنی - اصل مذہب حنفیون کا تو پہلی اور دوسری روشنی کے ذیل مین جو عبارات لکھی گئی ہین اُن سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ عموماً باجہ اور خصوصاً دف بھی حرام ہے اب بعض علماء حنفیہ جو اپنی کتابون میں اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا لکھتے ہین تو اصل مین یہ قول ظاہر روایت کے خلاف ہے اور کچھہ تعجب نہین جو علماء حنفیہ کو روایات شافعیہ سے دھوکا ہو گیا ہو اور اسکے نظائر و امثال کتب حنفیہ مین کثرت سے ملتے ہین کہ کسی ایک کتاب مین کوئی قول دوسرے مذہب کا کسی مصنف نے لکھا اور دوسرون نے اسکی دیکھا دیکھی اعتماد کرکے اپنی تصنیف مین درج کر دیا اور وہ یون ہی نقل ہوتا چلا آیا۔ حتی کہ دس بیس کتب مین منقول ہوا۔ اب کسی عالم کو شبہ ہو سکتا ہے کہ مذہب حنفی کا یہ مسئلہ نہین ہے مگر بوقت تحقیق معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ قول خلاف مذہب نقل در نقل ہوتا آیا ہے دیکھو علامہ ابن ہمام فتح القدیر باب نکاح الرقیق مین فرماتے ہین۔ فھذا ھو الوجہ وکثیرا ما یقلد الساھون الساھین یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ بھولنے والے بھولنے والون کی پیروی کر لیتے ہین۔

بحر الرائق کتاب البیوع باب المتفرقات مین لکھتے ہین۔ وقد یقع کثیرا ان مؤلفا یذکر شیئا خطأ فی کتابہ فیأتی من بعدہ من المشائخ فینقلون تلک العبارۃ من غیر تغیر ولا تنبیہ فیکثر الناقلون لھا واصلھا الواحد مخطی۔ یعنی ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک مؤلف کسی مسئلہ کے لکھنے مین خطا کر جاتا ہے اُسکے بعد علماء و مشائخ اُسکی دیکھا دیکھی لکھتے چلے جاتے ہین حالانکہ خطا کرنے والا ایک ہی تھا۔ دیکھو صاحب در مختار نے بہ تبعیت صاحب نہر الفائق و بحر الرائق لکھدیا اقیموا الصلوۃ و اٰتو الزکوۃ قرآن مین ۸۲ جگہ ہے حالانکہ یہ شمار غلط ہے صرف اعتماداً یہ غلط شمار منقول ہوتا گیا۔ قرآن عظیم موجود ہے دیکھ لیجئے صرف ۳۲ جگہ یہ جملہ ملیگا۔ پس ہماری کتب فقہیہ حنفیہ مین جو دف کا جواز اعلان نکاح کیواسطے لکھا ہوا ہے وہ اصل مذہب اور ظاہر الروایت کی خلاف ہے پس منشاء تقلید ہرگز یہ نہین ہے کہ

دف کو جائز سمجھا جاوے پس کسی عالم حنفی کی تصنیف یا فتاوی مین جواز لکھنے سے حقیقت مین جائز نہ ہوگا بلکہ اُن حضرات علماء احناف محققین کا اپنی تصانیف و فتاوی مین لکھنا اسی پر محمول ہوگا یہ ایک غلطی ہے جو نقل در نقل ہوتی گئی جسکا اصل مذہب مین پتہ نہین اسی وجہ سے علامہ تورپشتی نے فرمایا کہ دف اکثر مشایخ کے نزدیک حرام ہے اور اس حدیث کا جس مین اعلان نکاح کیواسطے دف بجانیکا ذکر آیا ہے ہمارے مشایخ حنفیہ جواب دیتے ہین کہ دف بجانے سے مراد اعلان ہے نہ حقیقت مین باجہ دف بجانا - چنانچہ شرح نقایہ اور نصاب الاحتساب و بُستان العارفین مین یہ جواب مذکور ہے - عبارت شرح نقایہ یہ ہے - قال التورپشتی انہ حرام علی قول اکثر المشایخ وما ورد من ضرب الدف فی العرس کنایۃ عن الاعلان - جب حدیث شریف مین ضرب دف سے مراد اعلان اور تشہیر ہے تو پھر متاخرین علماء حنفیہ کا جائز کہنا اور اس حدیث کو استدلال مین پیش کرنا صحیح نہین بلکہ بے محل ہے اور ضرب دف سے اعلان اور تشہیر کے مراد ہونے پر بڑا زبردست قرینہ یہ ہے کہ اب تک کسی ضعیف روایت سے بھی ثابت نہ ہوا کہ زمانہ رسالت مین کسی صحابی نے اعلان نکاح کیلئے دف بجا کر اُس حدیث کی تعمیل کی ہو - حالانکہ صحابہ کرام کو اتباع سنت مین جو شغف تھا وہ علماء پر مخفی نہین اس سے زیادہ عجیب یہ ہے کہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد نکاح اپنا اور اپنی صاحبزادیون کا فرمایا کبھی کسی نکاح مین آپ نے دف بجانیکا حکم نہین دیا - من ادعی فعلیہ البیان زیادہ سے زیادہ بخاری شریف کی حدیث ربیع بنت معوذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ چند نابالغ لڑکیون نے بعد زفاف کے دف بجایا تھا اس حدیث سے بالغ کے دف بجانیکا جواز سمجھنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ لڑکیان غیر مکلف تھین اگر کسی روایت سے بالغ عورتون کا بجانا ثابت بھی ہو جائے تو اُسکے جواب مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث کافی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن ضرب الدف ولعب الصنج وضرب الزمارۃ یعنی اس حدیث کی رو سے یہ کہا جائیگا کہ اگر آپ نے اجازت دی ہوگی تو پھر منع فرما دیا جسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ظاہر فرمایا - علاوہ اسکے جناب رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے دف کو مزمور الشیطان کہا اور حضور نے سکوت فرمایا خیال فرمایئے کہ اگر حضرت صدیق اکبر کا دف کو مزمور الشیطان فرمانا بجا اور صحیح نہ ہوتا تو شارع علیہ الصلوۃ والسلام ضرور منع فرماتے - پس

بموجب اس روایت کے جب دف مزمور الشیطان ٹھیرا تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ صحابہ کرام اس سے اعلان نکاح کرتے پس اکثر مشائخ حنفیہ کا حدیث ضرب دف سے اعلان اور تشہیر مراد لینا بہت بجا ہے کیونکہ زبان عربی اور فارسی کے محاورہ مین ضرب دف بول کر اعلان اور تشہیر مراد ہوا کرتی ہے - زبان عربی کا حال تو ابھی علامہ توریشتی اور علامہ فقیہ امام الہدی ابو اللیث سمرقندی اور علامہ عمر بن محمد بن عوض سنامی رحمۃ اللہ علیہم کے اقوال سے معلوم ہو چکا - فارسی مین بھی دف زدن کے معنے اعلان کردن و شہرت دادن کے ہین - نظیر کے طور پر حضرت شیخ سعدی علیہ الرحمۃ کا شعر جو بوستان مین ہے ملاحظہ فرمائیے ؎

یکے را چو من دل بدست کسے | گرو بود و مے برد خواری بسے
پس از ہوشمندی و فرزانگی | بدف برزدندش بدیوانگی -

مصرعہ اخیر کا ترجمہ یہ ہے کہ اُس کی دیوانگی کا دف بجایا یعنی اُسکو دیوانہ مشہور کیا پس جس طرح یہان دف بجانے سے مشہور کرنا مراد ہے اسیطرح حدیث کا مطلب ہے کہ نکاح کو علانیہ کرو اور خوب مشہور کرو -

ساتوین روشنی - تنزل کے درجہ پر اگر بعض علماء احناف متاخرین کا استدلال صحیح مان لیا جاوے کہ اعلان نکاح کیواسطے دف بجانا کچھ مضائقہ نہین بلکہ مباح ہے تو اُن شرائط وقیود کا لحاظ ضروری ہے جنکو مباح سمجھنے والون نے بیان کیا ہے (شرط اول) جھانجھ نہو (شرط دوسری) تطریب نہو - چنانچہ شامی اور فتاوی سراجیہ اور شرح ابو المکارم اور شرح نقایہ چارون مین ہے ھذا اذا لم یکن لہ جلاجل ولم یضرب علی ھیئۃ التطریب - (تیسری شرط) یہ ہے کہ بہت تھوڑی دیر تک بجایا جائے - لمعات مین ہے دل الحدیث علی اباحۃ مقدار الیسیر - مجمع البحار مین ہے اقرعلی القدر الیسیر فی نحو العرس والعید الخ پس آجکل جو جائز سمجھا جاتا ہے کہ متعدد دف برات کیساتھ لیکر چلتے ہین اور بجانے والے بھی کاریگر ہوتے ہین جو کچھ دنون تک بجانا سیکھتے ہین جس مین صاف تطریب ہوتی ہے - یہ کیونکر جائز ہوگا جائز ہونیکی صورت حسب تصریحات ان علماء کے صرف یہ ہوسکتی ہے کہ بعد نکاح چند مرتبہ ہاتھ سے دف یا اور کوئی باجہ پیٹ دیا جاوے تاکہ معلوم ہوجاوے کہ نکاح ہوگیا - پس قبل نکاح

کے برات کیساتھ دف لیجانا اور اسکو شرعی برات قرار دینا نہایت قبیح اور مذموم ہے اور اس مین شرعاً چند قباحتین ہین اول لہو کیونکہ نکاح ابھی ہوا نہین یہ اعلان کیسا۔ دوسرے نمایش کیونکہ برات کے ساتھ دف لیجانے مین سوائے نمایش کے دوسری غرض شرعی نہین ہوسکتی اور نمایش خود حرام ہے۔ تیسرے اسراف کیونکہ بے محل بجایا۔ محل اُس کا بعد نکاح ہے لہذا ناجائز۔ پس جس صورت کے ساتھ علمائے متاخرین نے خلاف مذہب دف کے جواز کی صورت لکھی ہے وہ طریقہ مروج نہین اور جو مروج ہے وہ خود اُن کے نزدیک جائز نہین علاوہ اسکے سب سے زیادہ تعجب خیز یہ امر ہے کہ اعلان نکاح کیواسطے صرف دف کو لوگ جائز سمجھتے ہین اور دوسرے باجون کو ناجائز جانتے ہین یہ ایک نہایت نامعقول بات ہے جن علماء متاخرین نے اعلان نکاح کیواسطے اپنے مذہب کے خلاف دف کی اجازت دی ہے وہی علماء لکھتے ہین کہ اعلان نکاح کیواسطے دف کی تخصیص نہین جس باجہ سے ممکن ہو اعلان کرسکتے ہین مگر جو باجہ ہو تینون شرائط مذکورہ جو ابھی لکھی گئی ہین اُن کا لحاظ کرنا بہر حال لازم ہے۔ اب اُن عبارتون کو ملاحظہ فرمائیے جن سے دف کی خصوصیت نہین ثابت ہوتی۔ قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی رسالہ سماع مین فرماتے ہین "چون ضرب دف برائے اعلان نکاح حلال یا مستحب باشد دہل وطنبورہ ونقارہ را از دف چہ تفاوت است برائے لہو ہمہ حرام است وبرائے غرض صحیح ہمہ حلال باشد اعلان از ہر یک می شود فرق کردن در دف وغیر آن امر لیست غیر معقول۔ اور اسی عدم خصوصیت کی وجہ سے علامہ طحطاوی نے طبلہ کو اعلان نکاح کے واسطے جائز لکھا ہے۔ عبارت یہ ہے وطبل العروس فیجوز حضرت شاہ احمد سعید صاحب نقشبندی مجددی تحقیق الحق المبین مین فرماتے ہین "پس برقول مجیب حکم دہل وتاشہ وغیرہ نیز موافق طبل قیاس کن" علامہ شامی نے رد المختار مین ایک قاعدہ کلیہ تحریر فرمایا ہے جس سے کل باجون کا اعلان نکاح کے واسطے بجانا ثابت ہے عبارت یہ ہے ان آلة اللھو لیست محرمة بعینھا بل لقصد اللھو۔ دیکھو آلہ لہو کو عموماً لکھا ہے کہ بقصد لہو حرام اور بغرض صحیح جائز کیونکہ دف اور غیر دف باجہ ہونے مین برابر ہین۔

پس خلاصہ تحریر یہ ہے کہ اصل مذہب حنفی یہ ہے کہ دف وغیرہ کل باجے حرام ہین

شادی اور غیر شادی مین کسی وقت جائز نہین۔ ہان مذہب شافعی مین صرف ختنہ ونکاح وغیرہ بعض مواقع سرور مین بپابندی شرائط مذکورۂ ذیل چوتھی روشنی مباح اور ترک اولیٰ اور جو علماء احناف متاخرین خلاف مذہب جائز لکھتے ہین وہ دف کی خصوصیت نہین کرتے بلکہ کل باجون کو بقصد لہو حرام اور بقصد صحیح مباح کہتے ہین اور جن صورتون سے مباح ہے وہ مروج نہین اور جو طریقہ دف بجانے کا جائز سمجھکر مروج ہے وہ ہرگز جائز نہیں پس مقلدین امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کیلئے خیریت اسی میں ہے کہ ہرگز اسکو اختیار نہ کرین ورنہ سخت خطرہ مین مبتلا ہونگے (احقر ابوالاسحاق انصاری محمد آبادی)

اُنہترویں ۶۹ حکمۃ تحقیق قصۂ ابوشحمہ

سوال۔ ایک قصہ درمیان واعظین کے مشہور ومعروف ہے جسکی صحت کی ضرورت ہے اسواسطے حضور کو تکلیف دیتا ہون معہ حوالہ کتاب کے جواب باصواب سے مشرف فرمایا جاؤں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کوئی بیٹے اُسامہ نامی تھے حافظ قرآن اُنہر کسی عورت نے دعویٰ زنا کا کیا تھا اور اُس سے بچہ پیدا ہوا جسکو برسر اجلاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے روبرو رکھدیا۔ اُسپر حضرت عمر رض نے ثبوت زنا ہونے پر اُسامہ کے دُرّے لگائے پورے دُرّے ہونے پائے تھے کہ اُن کا انتقال ہوگیا تو بقیہ دُرّے اس کی قبر پر یالاشں پر مارے رات کو خواب مین دیکھا کہ حضرت اسامہ جنت الماوی کے اندر قرآن شریف پڑھتے ہین حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اے باپ اگر آپ بقیہ دُرّے نہ مارتے تو مجھکو ہرگز یہ مقام نصیب ہوتا اور زیادہ لمبا چوڑا قصہ ہے یہ مختصر عرض کیا گیا لہذا یہ قصہ کہانتک صحیح ہے۔

جواب۔ اس قسم کا قصہ جن کا مشہور ہے اُن کا نام ابوشحمہ ہے اور وہ قصہ اسطرح منقول نہین جیسا سوال مین لکھا ہے اور طرح منقول ہے مگر محدثین نے اُس کو موضوع و باطل کہا ہے۔ چنانچہ اللآلی المصنوعۃ جلد ثانی کتاب الاحکام والحدود مین یہ روایت شیرویہ بن شہریار کی سند سے نقل کرکے کہا ہے موضوع فیہ مجاہیل قال الدارقطنی حدیث مجاہد عن ابن عباس رض فی حدیث ابی شحمۃ لیس بصحیح وقد روی من طریق عبد القدوس بن الحجاج عن صفوان عن عمر وعبد القدوس کذاب یضع وصفوان بینہ وبین عمر دجال۔ اور اس

کے بعد اس روایت کی جسقدر اصل ہے اُسکو اس طرح نقل کیا ہے - والذی ورد فی ھذا ما ذکرہ الزبیر بن بکار وابن سعد فی الطبقات وغیرھما ان عبد الرحمن الاوسط من اولاد عمر ویکنی ابا شحمة کان بمصر غازیا فشرب لیلة نبیذا فخرج الی السکر فجاء الی عمرو ابن العاص فقال اقم علی الحد فامتنع فقال لہ انی اخبر ابی اذا قدمت علیہ فضربہ الحد فی دارہ ولم یخرجہ فکتب الیہ عمر یلومہ ویقول الا فعلت بہ ما تفعل بجمیع المسلمین فلما قدم علی عمر ضربہ واتفق انہ مرض فمات - ۱۵ر محرم ۱۳۳۹ھ

ستروین حکمت شرائط تعلیم ترجمہ قرآن لعوام

سوال - کیا فرماتے ہین علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ مین کہ زید کہتا ہے کہ عوام مسلمان لڑکون اور لڑکیوں کو خاصکر اُن بچّون کو جو تجارت پیشہ اور نوکر پیشہ ہین تفہیم تعلیم کے زمانہ مین فن معاش کی طرف رجوع لاکر قرآن مجید کی نعمتون سے ہمیشہ کیلئے محروم ہو جاتے ہین ایسے تمام بچون کو مدرسون مین بزیر اہتمام علمائے اہل سنت اُستاد کے ذریعہ ترجمہ علمائے اہل سنت مولانا مولوی رفیع الدین صاحبؒ دہلوی یا مولانا مولوی شاہ عبد القادر صاحب محدث دہلویؒ یا مولانا مولوی شاہ اشرف علی صاحب سلمہ ان تینون تراجم مین سے کسی ایک ترجمہ کو یا اسکے سوا جسکو کہ ہمارے علمائے اہل سنت پسند کرین بغیر تعلیم صرف ونحو کے مدرسون مین اُستاد کے ذریعے الفاظ قرآن مجید اور مختصر اُردو کے رسالہ پڑھنے کے بعد یا اُردو زبان بے تکلف جاننے کے بعد ضرور بضرور پڑھانا اور سکھانا چاہئے اور اسکے لئے ذیل کے دلائل پیش کرتا ہے -

قرآن مجید کی آیات - اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ لَرَآدُّکَ اِلٰی مَعَادٍ ط پ ۲۰ ع ۱۲ اس آیت سے تعمیل احکام قرآن مجید فرض ہوا تو قرآن مجید کا سیکھنا ضروری کیونکر نہو اِنَّآ اَنْزَلْنٰہُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ تَعْقِلُوْنَ ہ پ ۱۲ ع ۱۱ جب قرآن مجید کے نزول سے سمجھنے کا حکم ہوا تو سیکھنا کیونکر ضروری نہو - اَفَلَا یَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْاٰنَ اَمْ عَلٰی قُلُوْبٍ اَقْفَالُھَا ہ پ ۲۶ ع ۷ - قرآن مجید غور کے ساتھ سمجھنا ہوا تو بغیر سیکھنے کے یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے - کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰہُ اِلَیْکَ مُبٰرَکٌ لِّیَدَّبَّرُوْٓا اٰیٰتِہٖ وَلِیَتَذَکَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ ہ پ

پ ۲۳ - ع ۱۲ کے ذیل مین تفسیر فتح البیان مین ہے - یہ آیت کریمہ اس پر دلیل ہے کہ اللہ پاک نے قرآن شریف کو اسیواسطے نازل کیا ہے کہ اسکے معنے مین تفکر وتدبر کرین اسلئے کہ بدون تدبر کے فقط اس کی تلاوت کرین - وَاِنَّهٗ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُوْنَ پ ۲۵ ع ۹ کے ذیل مین تفسیر ابن کثیر مین ہے تم سے اس قرآن کی پوچھ ہوگی اور تم اسپر عمل کرنے مین کیسے تھے اور اسکے ماننے مین کیونکر تھے - وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا يَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ہ پ ۹ ع ۱۲ کے ذیل مین تفسیر موضح القرآن مین ہے خدا اور رسول کو پہچاننا اور انکے حکم سیکھنے ہر کسی پر فرض مین نہ کرے تو دوزخ مین جاوے - وَقَالَ الرَّسُوْلُ يٰرَبِّ اِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوْا هٰذَا الْقُرْاٰنَ مَهْجُوْرًا ہ پ ۱۹ ع ۱ کے ذیل تفسیر ابن کثیر مین ہے اللہ تعالیٰ اپنے رسول کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خبر دیتا ہے کہ انہون نے عرض کی اے میرے رب میری قوم نے قرآن مجید کو پس پشت ڈالدیا ہے اور یہ اسلئے کہ مشرک قرآن مجید کی طرف کان نہین رکھتے اور اُسکو نہ سنتے اور یہ ہجران مین سے ہے اور اسکے ساتھ ایمان نہ لانا اُسکو سچا نہ جاننا اور اُس مین تدبر نہ کرنا اور اُسکو نہ سمجھنا اور اُسپر عمل نہ کرنا اور اُسکے امرون کو نہ ماننا اور اُسکے زواجر سے پرہیز نہ کرنا اور اُس سے پھر کر شعرون اور قصون اور کہانیون سرود وغیرہ کی طرف جانا بھی اُسکے ہجران مین سے ہے اور ایسے طریق کی طرف جانا جو رسول سے ماخوذ نہین ہے یہ بھی قرآن کے ہجران مین سے ہے -

احادیث شریف - عن عثمان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ رواہ البخاری - اس حدیث مین رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم نے بہترین شخص قرآن مجید سیکھنے اور سکھانیوالون کو ارشاد فرمایا ہے -

عن عبیدۃ الملیکی وکانت لہ صحبۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اھل القرآن لا تتوسدوا القرآن واتلوہ حق تلاوتہ من اناء اللیل والنھار وافشوہ وتغنوہ وتدبروا ما فیہ لعلکم تفلحون ولا تعجلوا ثوابہ فان لہ ثوابًا

رواه البیھقی اس حدیث مین جناب رسالتمآب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے قرآن کو غور سے سمجھنے کا ارشاد فرمایا ہے بغیر سیکھنے کے غور ممکن نہین ہے عن حارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی علی رضی اللہ تعالی عنہ فاخبرتہ فقال اوقد فعلوھا قلت نعم قال اما انی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول الا انھا ستکون فتنۃ قلت ما المخرج منہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) قال کتاب اللہ فیہ نباء ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم ھو الفصل لیس بالھزل من ترکہ من جبار قصمہ اللہ ومن ابتغی الھدی فی غیرہ اضلہ اللہ وھو حبل اللہ المتین وھو الذکر الحکیم والصراط المستقیم ھو الذی لا تزیغ بہ الاھواء ولا تلتبس بہ الالسنۃ ولا یشبع منہ العلماء ولا یخلق من کثرۃ الرد ولا تنقضی عجائبہ وھو الذی لم تنتہ الجن اذا سمعتہ حتی قالوا انا سمعنا قرآنا عجبا یھدی الی الرشد فامنا بہ من قال بہ صدق ومن عمل بہ اجر ومن حکم بہ عدل ومن دعا الیہ ھدی الی صراط مستقیم رواہ الترمذی والدارمی۔ اس حدیث مین قابل غور یہ ہے کہ خاصکر فتنون کے زمانہ مین جناب رسالتمآب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنی اُمت کو قرآن مجید مضبوط پکڑنیکا حکم تاکید شدید سے ارشاد فرمایا ہے تو ظاہر ہے کہ ہمارے زمانہ مین خود اسلام مین نئے نئے گمراہ فرقے پیدا ہوکر فتنہ و فساد مچاتے پھرتے ہین پھر اہل سنت کے لڑکے و لڑکیون کو ترجمہ تعلیم قرآن مجید کی کیونکر ضروری نہو طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم ومسلمۃ اس حدیث سے علم دین کا جاننا ہر ایک پر فرض ہوا تو علم دین مین تعلیم ترجمہ قرآن مجید سب سے مقدم ہے پھر احادیث و تفاسیر و فقہ و عقائد سکھلانا بھی لازمات سے ہے۔

ہندوستان کی مشہور و مستند علمائے کرام کے اقوال

شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی اپنی کتاب فتح الرحمن کے دیباچہ مین فرماتے ہین "ومرتبہ این کتاب بعد خواندن متن قرآن و رسائل مختصر فارسی است یا فہم لسان فارسی بے تکلف دست دہد و تخصیص بسپاہیان اہل حرفہ (جمیع حرفہ) وسپاہیان کہ توقع

استیفاء علوم عربیہ ندارند۔ در اول سن تمیز این کتاب را بایشان تعلیم باید کرد تا اول چیزیکہ در حوف
عالیشان افتد معنی کتاب اللہ باشد و سلامت فطرت از دست نرود و سخن ملاحدہ کہ بمبرقع صوفیہ صافیہ
مستتر شدہ عالم را گمراہ می سازند فریفتہ نہ کند و اراجیف (چیز ہائے دروغ) معقولیان خام
و سخن ہنودان بے انتظام لوح سینہ را ملوث نہ سازد و نیز آنانکہ بعد القضاء شطر عمر (نیمہ چیزے)
توفیق توبہ یابند و تحصیل علوم آلیہ (مثل نحو و صرف) نتوانند این کتاب ایشان را باید آموخت تا در
تلاوت حلاوت یابند و منفعت آن در حق جمہور مسلمانان متوقع است انشاء اللہ العظیم۔ اما در حق
صبیان و مبتدیان خود ظاہر است چنانکہ گفتہ آمد۔ اس مضمون مین شاہ صاحب نے خصوصیت پیشہ ور (السابقہ)
تمام مسلمانون کے لڑکے اور لڑکیون کو بغیر تعلیم صرف و نحو کے ترجمۂ قرآن مجید سکھلانیکے لئے
صاف لفظون مین ہدایت کی ہے عیان راچہ بیان اور شیخ الاسلام مولانا مولوی شاہ عبد القادر
صاحب رحمۃ اللہ علیہ محدث دہلوی اپنی کتاب موضح القرآن کے دیباچہ مین فرماتے ہین سننا چاہئے
کہ مسلمانون کو لازم ہے کہ اپنے رب کو پہچانین اور اس کی صفات جانین اور اُسکے حکم معلوم کرین اور
خدا کی مرضی و نامرضی تحقیق کرے کہ بغیر اسکے بندگی نہیں اور جو بندگی نہ بجالائے وہ بندہ نہین۔
اللہ سبحانہ و تعالی کی پہچان آوے۔ بتانے سے آدمی محض نادان پیدا ہوتا ہے۔ سب چیز سیکھتا ہے
سکھانے سے۔ اور بتانے سکھانے والے ہر چند تقریرین کرین پر اس برابر نہین جو اللہ تعالی نے
آپکو بتایا۔ اللہ کے کلام مین جو ہدایت ہے وہ دوسرے مین نہین۔ پر کلام پاک اس کا عربی ہے
اور ہندوستانی کو ادراک اس کا محال اسواسطے اس بندۂ عاجز عبد القادر کو خیال آیا کہ اب
ہندی زبان مین قرآن شریف کو ترجمہ کرے اب کئی باتین معلوم رکھئے۔ اول یہ کہ اس جگہ ترجمہ
لفظ بلفظ ضرور نہین کیونکہ ترکیب ہندی عربی سے بہت بعید ہے اگر بعینہ وہ ترکیب رہے تو معنی
مفہوم نہون دوسرے یہ کہ اس مین زبان ریختہ نہین ہے بلکہ ہندی متعارف تاکہ عوام کو بے تکلف
دریافت ہو۔ تیسرے یہ کہ ہر چند معنی قرآن اس سے آسان ہوئے لیکن اب بھی اُستاد سے سند
کرنا لازم ہے اول معنی قرآن بغیر سند معتبر نہین دوسرے ربط کلام ماقبل و مابعد سے پہچاننا اور
قطع کلام سے بچنا بغیر اُستاد نہین آتا چنانچہ قرآن زبان عربی ہے۔ پر عرب بھی محتاج اُستاد تھے
مولانا مولوی نواب سید صدیق حسن خاں صاحب رح اپنی کتاب ترجمۃ القرآن کے دیباچہ

مین فرماتے ہین سب اُمت پر یہ بات لازم ہے کہ جس طرح اول اپنے بچون کو الفاظ قرآن پڑہاتے ہین اسیطرح اس بات کا بھی اہتمام رکہین کہ جو بچہ حرف شناس ہو کر اردو زبان پڑہنے سمجھنے لگے اسکو اول موضح القرآن کا سبق دین تا کہ وہ قرآن شریف کے لفظی معنے سمجھنے پھر صفحہ چودہ مین فرماتے ہین۔ معلوم ہوا کہ قرآن کا اُتارنا نرے پڑہنے ہی کیلئے نہین ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اسکو پڑہکر اسکا مطلب سمجھین یہ بات ہر پڑہے اور ان پڑہے پر واجب ہے پھر صفحہ ۱۹ مین فرماتے ہین بڑے شرم کی بات ہے کہ سارا قرآن تو حفظ ہو نوک زبان پر ہو طوطے کی طرح رات دن اسکو رٹے مگر معنے اسکے معلوم نہون انتہی۔

ان تمام علماء کے اقوال سے بغیر صرف و نحو کے عوام مسلمان لڑکون کو ترجمۂ تعلیم قرآن مجید سکھلانا صاف لفظون مین واضح ہے بڑے تعجب کی بات ہے کہ ترجمۂ قرآن واحادیث و تفاسیر کے ترجمے جو عالمون نے تالیف کئے ہین اسکو بطور خود بغیر اُستاد کے پڑھنے مین کسیکو ضرر کا احتمال نہین ہوتا مگر وہی چیز اُستاد کے ذریعے پڑھنے مین ضرر کا اندیشہ کرنا نہایت تعجب انگیز ہے۔ برخلاف اسکے عمر کا یہ قول ہے کہ ترجمۂ قرآن شریف بغیر صرف و نحو کے مدرسون مین اُستاد کے ذریعہ سیکھنے والے دین اسلام سے گمراہ ہو جائین گے گو وہ علماء اہل سنت کے اہتمام سے بھی کیون نہ سکھلائے جائین۔ اسلئے اب ہم مؤدبانہ علماء کرام سے گذارش کرتے ہین کہ ان ہر دو کے اقوال پر نظر غائر ڈال کر مدلل طور سے بیان فرمائین۔ بینوا توجروا

الملتمسین (۱) ظہر ماشمس الدین (صاحب رئیس وانمباڑی) (۲) ٹی امین الدین (صاحب مٹھ دار رئیس وانمباڑی) (۳) ملیالم حاجی ابراہیم (صاحب رئیس وانمباڑی) (۴) فخر الدین لعل بادشاہ (صاحب رئیس وانمباڑی)

جواب ومنہ الصدق والصواب۔ تعلیم قرآن مجید کا سب کیلئے صغار ہون یا کبار عوام ہون یا خواص مطلوب و مامور بہ ہونا ظاہر ہے اور اس مین تعلیم ترجمہ بھی داخل ہے اسلئے کہ عجم کا ترجمہ سے وہی تعلق ہے جو عرب کا اصل سے اور عوام عرب کو کہین اس کی تعلیم سے مستثنیٰ نہین کیا گیا اسلئے عوام عجم کو بھی تعلیم ترجمہ سے مستثنیٰ نہ کیا جاویگا اور روایت لا تعلموھن سورہ یوسف کی صحت ثابت نہین ہوئی البتہ اگر کہین متعلم کی کج فہمی سے اس مین مفاسد پیدا ہونے لگین تو خود اُن مفاسد

انسداد کیا جاویگا اور اس انسداد کی تدابیر اُمور اجتہادیہ ہین جو مبنی ہین تجارب پر کہ ان مین مصلحین کی آراء مختلف بھی ہو سکتی ہین سو اسکے اصول یہ احقر اپنے تجربہ کیموافق لکھتا ہے۔

۱ تعلیم کنندہ عالم کامل وحکیم عاقل ہو کہ ترجمہ کی تقریر اور مضامین تفسیر کے انتخاب مین مخاطب کے فہم کی رعایت رکھے۔

۲ متعلم خوش فہم ومنقاد ہو معجب بالرائے وخود پسند نہ ہو کہ تفسیر سمجھنے مین غلطی نہ کرے اور تفسیر بالرائے کی جرأت نہ کرے۔

۳ اگر کوئی مضمون متعلم کے تحمل فہم سے بالا تر ہو اس مین معلم اسکو وصیت کرے کہ اس مقام کا ترجمہ محض تبرکاً پڑھ لو یا اجمالاً اس قدر سمجھ لو اور آگے تفصیل مین فکر مت کرو اور وہ متعلم بھی اُسکو قبول کرے اسی طرح اگر معلم اوصاف مذکورہ ۱ کا جامع میسر نہو تو وہ بھی ایسے مقامات کی بالکل تقریر نہ کرے صرف ترجمہ کی عبارت پڑھا وے چنانچہ ہمارے قصبات مین اکثر لڑکیان قرآن مجید کا ترجمہ پڑھتی ہین مگر اس طرح کہ صرف عبارت پڑھ لی نہ معلمہ تفسیر کی تقریر کرتی ہے نہ متعلمہ اس کی تحقیق محض برکت حاصل کرنا اور بے تکلف جتنا اجمالاً سمجھ مین آجاوے اس کا سمجھ لینا مقصود ہوتا ہے۔ اسکے بعد یہ مبتدی جب قابل تفسیر سمجھنے کے ہو جاوین خواہ کچھ کتابین پڑھنے سے خواہ معلومات کی وسعت سے خواہ علماء کی صحبت سے اسوقت مکرر کسی عالم محقق سے ترجمہ مع حل کے پڑھ لین ابتدائی پڑھنے پر کفایت نہ کرین اور سوال مین جتنے دلائل اس تعلیم کی مطلوبیت کے لکھے ہین قواعد شرعیہ سے مقید ہین ان ہی شرائط کے ساتھ چنانچہ حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رح کے کلام مین بعض شرائط کی باختلاف عنوان تصریح بھی ہے اسی طرح بے اُستاد جو تراجم وتفاسیر کا مطالعہ کرتے ہین اُن کیلئے بھی بعض محققین ان ہی شرائط کو ضروری کہتے ہین اور جہان ایسا استاد نہ ملے وہان یہ رائے دیتے ہین کہ اول معلومات دینیہ ضروریہ کو حاصل کر لو تاکہ علوم قرآن سے مناسبت ہو جاوے پھر مطالعہ کے وقت جہان ذرا بھی شبہ ہے وہان فکر سے کام نہ لین بلکہ نشان بنا کر جب کوئی محقق عالم ملا کرے اُس سے حل کر لیا کرین اور جو حضرات مانعین ہین اُن کا منع فرمانا بنابر اُن مفاسد کے ہے جو اس مین مشاہد ہین جن کا سبب اُن شرائط کی رعایت نہ کیا جانا ہے۔ پس ان سے بھی حسن ظن رکھنا واجب ہے اور ان کا اختلاف محض صوری اختلاف ہے اور اس اختلاف موضوع کے سبب فی الواقع دونون قولون مین تناقض

نہین - البتہ قاعدہ شرعیہ یہ ہے کہ جس عمل مین مفاسد غالب ہون اگر وہ غیر مطلوب ہو تو نفس عمل سے منع کر دیا جاتا ہے اور اگر مطلوب ہو تو عمل سے منع نہین کیا جاتا ہے بلکہ ان مفاسد کا انسداد کر دیا جاتا ہے اسلئے مانعین کی خدمت مین یہ قاعدہ پیش کر کے مشورۃً یہ عرض ہے کہ تعلیم کی تو اجازت دیجاوے اور مفاسد کا انسداد کر دیا جاوے اور اگر طریق مذکور انسداد کا کافی نہو تو دوسرا طریق مناسب تجویز فرمایا جاوے واللہ اعلم - ۲۵ صفر سنہ ۱۳۳۹ھ

الکتروین حکمت رسالہ ضیاء الشمس

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۸۸ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۹۵ سطر ۱۰ پر ختم ہو گیا ہے

ضمیمہ رسالہ ضیاء الشمس فی اداء الہمس مندرجہ رسالہ الامداد نمبر ۱ جلد ۵ بابت ماہ جمادی الاولیٰ سنہ ۱۳۳۸ھ صفحہ ۲۷

یہ ضمیمہ ایک تحریر ہے مولانا علی حسین صاحب رامپوری شاگرد رشید مولانا عبدالرحمن صاحب انصاری پانی پتی کی جو اس احقر اشرف علی کو جناب مولوی عبدالسلام صاحب عباسی پانی پتی سے وصول ہوئی اور اُنکے پاس بذریعہ حافظ عبدالرحمٰن صاحب ولد مولانا علی حسین صاحب موصوف کے پھونچی -

وھی ھذہ

سوال - بعضے لوگ کاف اور تے کو وقف مین ہندی کی کھے اور تھے پڑھتے ہین جیسے من قبلکہ اور کودھتہ. اور کہتے ہین اسطور پر نہ ادا کرے تو سانس جاری نہین رہتی ہے اور ہمس ادا نہین ہوتا اور یہ بھی کہتے ہین کہ کاف اور تے وصل کی حالت مین مہموسہ نہین ہین اگر ہوتے تو ہر جگہ کھے اور تھے پڑھے جاتے فقط وقف مین مہموسہ ہونیکی وجہ سے مہموسہ مین شمار ہوئے اس کا رد کتب قرائت کے حوالہ سے تحریر فرما کر سرفراز فرماوین -

الجواب واللہ الموفق للصواب - پہلے چند مقدمات ذہن نشین کرنا چاہئے - پہلا[۱] مقدمہ حروف کی صفتین دو قسم ہین لازمہ[۱] کہ کسی وقت ذات حروف سے منفک نہین ہوتین اور غیر لازمہ[۲] کہ کسی وقت ذات حروف مین پائی جاتی ہین اور کسی وقت نہین - غیر لازمہ کی مثال جیسے را کی ترقیق کہ کسی وقت

ر امیں پائی جاتی ہے کسیوقت نہیں اور یہ سب قراء کے نزدیک بدیہی ہے اور لازمہ کی مثال جیسے ہمس اور جہر اور شدت اور رخاوت کہ کسی وقت اور کسی آن اپنے موصوف سے جدا نہیں ہوتی قال العلامۃ العلی القاری فی المنح الفکریۃ صفحہ ۱۹ فی بیان الفرق بین حق الحروف ومستحقہا۔ والفرق بین حق الحروف ومستحقہا ان حق الحرف صفۃ اللازمۃ لہ من ہمس وجہر وشدۃ ورخاوۃ وغیر ذلک من الصفات الماضیۃ ومستحقہا ما ینشأ عن ہذہ الصفات کترقیق المستفل الی اٰخرہا وقال شیخ الاسلام الشیخ زکریا الانصاری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۲۴ وہو ای التجوید اعطاء الحروف حقہا من صفۃ الازمۃ لہ من ہمس وجہر وشدۃ ورخاوۃ ونحوہا الخ وقال الشیخ الخالد الازہری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۱۰ ان التجوید اعطاء الحروف حقہا من صفاتہا اللازمۃ لہا کہمس وشدۃ ونحوہما وقال ابن المصنف ای ابن الشیخ محمد ابن الجزری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۱۸ والفرق بین حق الحروف ومستحقہا ان حق الحرف صفۃ الازمۃ لہ من ہمس وجہر وشدۃ ورخاوۃ وغیر ذلک من الصفات الماضیۃ الخ۔ پس ان سب ائمہ کے کلام سے صراحۃً ثابت ہوگیا کہ ہمس حرف مہموس کی صفت لازمہ ہے اور شدۃ حرف شدیدہ کی صفت لازمہ ہے وعلی ہذا القیاس جہر ورخاوت وغیرہٗ۔ پس اسکو خوب یاد رکھنا چاہیے۔

دوسرا[۲] مقدمہ۔ حروف دو قسم کے ہین۔ اصلیہ[۱] اور فرعیہ[۲]۔ فرعی وہ حرف ہے کہ دو حرفون کے خلط کرنے سے پیدا ہوا ہو جیسے صاد مشمہ بالزا کہ صاد اور زے کے خلط کرنے سے پیدا ہوا ہے۔ اور اسیطرح وہ حرف بھی فرعی کہلاتا ہے جو دو مخرجون مین آمدرفت رکھتا ہو یعنی مخرج اصلی سے غیر اصلی مین اور غیر اصلی سے مخرج اصلی مین آجاتا ہو جیسے نون مخفاۃ کہ حرف اخفاء دور کرنے سے مخرج اصلی مین آجاتا ہے اُسکے بعد حرف اخفاء لگا لینے سے خیشوم مین چلاجاتا ہے۔ حرف اصلی حرف فرعی کے مقابل ہے کہ اس مین نہ دو حرف کا خلط ہوتا ہے نہ مخرج اصلی اور غیر اصلی مین مانند نون مخفاۃ کے منتقل ہوتا رہتا ہے پھر حروف فرعیہ دو قسم ہین فصیحہ اور غیر فصیحہ۔ فصیحہ مین سے پانچ حروف قرآن مجید مین وارد ہوتے ہین۔ دقائق المحکمہ فی شرح المقدمہ جو شیخ زکریا انصاری نے مقدمہ جزریہ کی شرح کی ہے اور منح الفکریہ کے حاشیہ پر چھپی ہوئی ہے اُسکے صفحہ ۸ مین ہے

وغیرہ ذلک من الصفات الماضیۃ ومستحقہا ما ینشأ عن ہذہ الصفات کترقیق المستفل الی اٰخرہا وقال شیخ الاسلام زکریا الانصاری فی شرح الجزریۃ صفحہ ۲۴ وہو ای التجوید اعطاء الحروف حقہا من ۔۔۔ صفتہ الازمۃ لہا من ہمس وجہر وشدۃ ورخاوۃ

وقد یتفرع علی ما ذکر فرع بان یتولد الحرف من حرفین ویتردد بین مخرجین بعضها فصیح وبعضها غیر فصیح والوارد الاول فی القرآن خمسة الالف الممالة والهمزة المسهلة واللام المفخمة والضاد کالزاء والنون المخفاة - قال فی المنح الفکریة ثمہ اعلم ان الحروف المذکورة هی الحروف الاصلیة وثمہ حروف فرعیة تکون ممزجة بالاصلیة للعلل المقتضیة لها لیس هذا محلها وهی الهمزة المسهلة بینها وبین الالف والواو والیاء کذا الالف الممالة واللام المفخمة والصاد المشمة والنون المخفاة وهذه الحروف الخمسة کلها فصیحة جاءت بها القراءة الصحیحة والروایات الصریحة اسکوبھی خوب ذہن نشین کرلینا چاہئے -

مقدمۂ ثالثہ - ہمس مین لغت اور اصطلاح دونون کی اُسی آواز کی خفاء اور آہستگی کا اعتبار ہے اُس مین آواز کے جاری ہونیکی شرط نہین ہے یعنی جو آواز خفی اور آہستہ ہو اونچی اور بلند نہو اُسکو ہمس کہتے ہین قال فی القاموس الهمس الصوت الخفی وکل خفی الخ اگر ہمس مین آواز کا جاری ہونابھی شرط ہوتا تو الهمس الصوت الخفی الجاری لکھتا پس ہمس آہستہ اور پست آواز کو کہتے ہین خواہ جاری ہو جیسے سین اور شین کی خواہ بند ہو جیسے کاف اور تے کی خواہ منہ کی ہو یا اُسکے قدم کے رفتار کی یہ سب ہمس کہلاتے ہین البتہ حروف مہموسہ اپنے تلفظ کیوقت سانس کو جاری ہونے سے نہین روکتے لیکن سانس اور چیز ہے اور آواز اور چیز ہے کما قال فی المنح الفکریة - والتحقیق ان الهواء الخارج من داخل الانسان ان خرج ذلک بدفع الطبع یسمی نفسا بفتح الفاء وان خرج بالارادة وعرض له تموج بتصادم الجسمین یسمی صوتا - پس سانس کے جاری ہونے مین آواز کا جاری ہونا اور آواز کے جاری ہونے مین سانس کا جاری ہونا ضرور نہین کبھی آواز بند ہوتی ہے اور سانس جاری رہتی ہے کبھی سانس بند ہوتی ہے آواز جاری رہتی ہے - قال العلامة العلی القاری ناقلاً عن الشارح النظامی صفحہ ۱۱۵ الجهر انحصار النفس معه تحرکه فقد یجری النفس ولا یجری الصوت کالکاف والتاء وقد یجری الصوت ولا یجری النفس کالضاد والغین المعجمتین فظهر الفرق بینهما واللہ اعلم الخ اب آپ سانس کے جاری ہونے اور آواز کے بند ہونیکا امتحان کرکے دیکھ لین جیسے حقہ کش دم کشی کرکے دم کو چھوڑتا اسیطرح

تم سانس کو اندر کھینچ کے باہر نکالو اور سانس لیتے ہین اک اک باواز آہستہ اور باواز بستہ کہو
پس باوجود بستہ ہونے آواز کے تمہاری سانس جاری رہے گی اور آواز آہستہ اور نرم نکلیلی
یہ ہی صفت ہمس کی ہے اور اسیطرح اض اض ضاد ساکنہ کیساتھ سانس لیتے ہین پڑھکر دیکھو کبھی ضاد
صحیحہ جب تک سانس نہ بند کروگے اور نہ روکوگے ہرگز ادا نہو گا پس ضاد صحیحہ ساکنہ کی آواز بوجہ رخوہ
ہونیکے اگرچہ جاری ہے لیکن اُسکے پڑہنے کے وقت سانس بند ہو جاتی ہے اور یہی معنے جہر کے ہیں
پس دونون مین تلازم نہین اسکو بھی خوب یاد رکہنا چاہیے۔ ان مقدمات کے ذہن نشین کرنیکے بعد
اُنکے کلام کی تردید اور غلطی دلائل قطعیہ سے بموجب ہر ہر مقدمہ کے طرح طرح سے بخوبی ظاہر اور
روشن ہو جاویگی۔ مثلاً ہم کہین گے قبلکھہ اور کورتہہ غلط ہے کہ اس طرح پڑہنے سے کاف عربیہ
اور تاء عربیہ معدوم ہو جاتے ہین بوجہ اسکے کہ شدت کاف اور تے کو بموجب مقدمہ اولیٰ کے لازم ہے
اور کاف اور تے اُسکے ملزوم ہین اور یہان شدت بسبب جاری ہونے آواز کے معدوم ہو گی۔ پس
کاف اور تے جو شدت کے ملزوم ہین وہ بھی معدوم ہو گئے کہ لازم کے عدم سے ملزوم کا بھی عدم
ہو جاتا ہے۔ دیکھو طلوع شمس ملزوم ہے اور وجود نہار اُسکو لازم ہے پس جب وجود نہار نہ ہو گا تو طلوع
شمس بھی معدوم ہو گا فثبت المدعیٰ اور اسی طرح اُن کا یہ قول کہ کاف اور تے وصل کی حالت مین مہموس
نہین غلط ہے اسلئے کہ اس تقدیر پر ہمس کاف اور تے کی صفت غیر لازمہ ٹھہرتی ہے اور مقدمہ اولیٰ مین
ثابت ہو چکا کہ ہمس صفات لازمہ سے ہے پس کاف اور تے سے ہمس کی صفت کسی حالت مین
منفک نہین ہو سکتی وصل کی حالت ہو یا وقف کی اور مقدمہ ثانیہ سے تردید اس طرح ہو گی کہ قبلکھہ اور
کورتہہ پڑھنے سے کھے اور تھے ہو جاتی ہے اور کھے کی آواز کاف اور ہے کے خلط سے پیدا ہوتی ہے
اور تھے کی آواز تا اور ہے کے خلط سے پیدا ہوتی ہے۔ پس یہ دونون حروف فرعیہ ہوئے اور
حروف فرعیہ کل پانچ حروف قرآن مجید مین آتے ہین یہ چھٹا اور ساتوان ہندی کے کھے اور تھے کہان
سے گھس آئے پس یہ دونون غلط ہین اور مقدمہ ثالثہ سے تردید اس طرح ہو گی کہ اُن کا یہ قول قبلکھہ
اور کورتھہ نہ ادا کرے تو ہمس ادا نہ ہو گا غلط ہے اسلئے کہ قبلک اور کورت باواز بستہ ادا کرنیکی صورت
مین بھی آواز خفی اور آہستہ نکل آتا ہے اور اسیکو ہمس کہتے ہین پس اُن کا یہ قول کہ قبلک اور کورت
بستہ آواز کے ساتھ پڑہنے مین ہمس ادا نہین ہوتا غلط ہے اور اسیطرح ان کا یہ قول کہ اس طرز

نہ ادا کرے تو سانس جاری نہین رہتی ہے یعنی بند ہو جاتی ہے غلط ہے اسلئے کہ سانس اور آواز دونون کے جاری ہونے اور بند ہونے مین تلازم نہین جیسے کہ مقدمہ ثالثہ مین گذر چکا کہ سانس لینے مین کاف کو بآواز بستہ ادا کر سکتا ہے اگر کاف کا تلفظ سانس کو جاری ہونے سے روکتا تو کاف کا تلفظ بآواز بستہ سانس لیتے مین نہو سکتا جیسا کہ ہمزہ اور ضاد اور باقی حروف مجہورہ کا تلفظ سانس لینے کی حالت مین نہین ہو سکتا ہے۔

ف۔ کاف تین[۳] قسم کے ہین۔ دو[۲] عجمی۔ ایک عربی۔ عجمی دو[۲] ہین ایک[۱] صما، دوسرا[۲] نبطی۔ صما وہ ہے جیسا کہ تمنے رامپور کے اکثر حفاظ کی زبانی سنا ہوگا کہ کاف کے ادا کرنے مین جہر پیدا کرتے ہین اور کاف کی صفت ہمس کو معدوم کرتے ہین اور نبطی وہ یہی کاف ہے جسمین ہمس اسقدر ادا کرتے ہین کہ کاف کی کہے ہو جاتی ہے اور صفت شدت کی کہ بستگی آواز کی ہے بالکل معدوم ہو جاتی ہے اور عربی وہ کاف ہے جسکی آواز خفی اور بستہ نکلتی ہے اور اس مین ہمس اور شدت دونون صفتین پائی جاتی ہین پس عربی صحیح اور اول کی دونون قسمین ناجائز ہین۔ قال فی نہایۃ القول المفید فی التجوید ناقلا عن رسالۃ المرعشی والتمہید فاذا نطقت بہا ای بالکاف فوفہا حقہا واعط بما فیہا من الشدۃ والہمس لئلا تذہب بہا الی الکاف الصماء الثابتۃ فی بعض لغات العجم وہی غیر جائز فی لغۃ العرب وینحذر من اجراء الصوت معہا ای مع الکاف کما یفعلہ بعض بعض النبط والاعاجم ہذا آخر ما ظہر لی فی ہذا المقام والحمد للہ الملک العلام و الصلوۃ والسلام علی رسولہ خیر الانام وعلی آلہ الکرام وصحبۃ العظام۔ فقط

بہترویں[۷۲] حکمت تحقیق سجدہ بر تکیہ

سوال۔ مسئلہ ذیل اور روایت ذیل مین تعارض معلوم ہوتا ہے اسکی تحقیق مطلوب ہے،

مسئلہ۔ سجدہ کرنیکے لئے تکیہ وغیرہ کوئی اونچی چیز رکھ لینا اور اسپر سجدہ کرنا نچاہیئے جب سجدہ کی قدرت نہو تو بس اشارہ کر لیا کرے تکیہ کے اوپر سجدہ کرنیکی ضرورت نہین بہشتی زیور مطبوعہ الامداد پریس باب صلوۃ المریض ص۶۸ حصہ دوم۔

روایت۔ ولا یرفع الی وجہہ شیئا یسجد علیہ فانہ یکرہ تحریما۔ در مختار

قوله - فانه یکره تحریما - قال فی البحر واستدل للکراهة فی المحیط بنهیه علیه الصلوٰة والسلام عنه وهو یدل علی کراهة التحریم اه وتبعه فی النهر - اقول هذا محمول علی ما اذا کان یحمل الی وجهه شیئاً یسجد علیه بخلاف ما اذا کان موضوعا علی الارض یدل علیه ما فی الذخیرة حیث نقل عن الاصل الکراهة فی الاول ثم قال فان کانت الوسادة موضوعة علی الارض وکان یسجد علیها جازت صلوته فقد صح ان ام سلمة رض کانت تسجد علی مرفقة موضوعة بین یدیها لعلة کانت بها ولم یمنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ذلک اه فان مفاده هذه المقابلة والاستدلال عدم الکراهة فی الموضوع علی الارض المرتفع ثم رأیت القهستانی صرح بذلک رد المحتار جلد اول صفحہ باب صلوة المریض -

الجواب - فی مراقی الفلاح وجعل ایماءه براسه للسجود اخفض من ایماءه براسه للرکوع وکذا لو عجز عن السجود وقدر علی الرکوع یومی بهما لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضاً فراٰه یصلی علی وسادة فاخذها فرمی بها فاخذ عودا لیصلی علیه فرمی به وقال صل علی الارض ان استطعت والا فاوم ایماء واجعل سجودک اخفض من رکوعک (رواه البزار والبیهقی عن جابر کذا فی نصب الرایة صفحہ ۱۳۱ ج ۱ قاله المجیب) الی قوله فان فعل ای وضع شیئا فسجد علیه وخفض راسه للسجود عن ایماء للرکوع صح ای صحت صلوته لوجود الایماء لکن مع الاساءة لما روینا صفحہ ۲۵۰ ج ۱ وفی حاشیة الطحطاوی علیه قوله وجعل ایماءه للسجود اخفض تمییزا بینهما ولا یلزمه ان یبالغ فی الانحناء اقصی ما یمکنه بل یکفیه ادنی الانحناء فیهما نهر عن المجتبی صفحہ مذکور بہشتی زیور کی اس میں صریح تائید ہے - پس تطبیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ کراہت عدم عذر کی حالت میں ہو اور عدم کراہت عذر کی حالت میں ہو - عذر یہ کہ بدون تکیہ کے جھکانے میں تکلیف ہو - وفی عبارة الحاشیة نفی لما کتب فی المکتوب السابق من لزوم اقصی ما یمکن من الانحناء فالنص یقضی علی الرای

تہترویں حکمت اصلاح معاملہ با تمثال نعل شریف

سوال - نقشہ نعل مبارک جو کہ خدمت والا مین مرسل ہے ایک رنگونی متمول سیٹھ صاحب نے مستقل طور پر کثیر تعداد مین چھپوا کر یہان رنگون مین مسلمانون کو تقسیم کیا اس غرض سے کہ اُس کا ادب و تعظیم بجالا کر فوائد دارین حاصل کریں - غیر مقلدین اور بعض مقلدین نے یہ چرچا دیکھ کر بہت کچھ شور و شغب اور چھیڑ چھاڑ شروع کر دی اور بعضون نے غلو کر کے یہانتک کہدیا کہ ایک تو یون ہی لوگون کے ایمان مین کمزوری تھی صرف رائی کے دانہ کی برابر ایمان باقی رہگیا تھا اب اس نقشہ مزینہ و متلونہ بالوان مختلفہ کی بدولت رہا سہا رائی برابر ایمان بھی جاتا رہا - اس مین ہدایات مطبوعہ کے مطابق سرون پر رکھ کر بوسہ وغیرہ دیکر اس سے زیادہ معظم و مکرم چیزین نیچے پڑ گئین حتے کہ قرآن پاک و کتب حدیث رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کیساتھ جیسا برتاؤ کیا جاتا ہے اس سے کہین بڑھکر آثار و علامات و قوت و عظمت اُن کے عملدر آمد سے نظر آنے لگے جو مسلمان اُن کی جیسی تعظیم و تکریم بجا نہ لائے اُسکو بنظر حقارت دیکھین اس سے چھیڑ چھاڑ شروع کرین اُسکو بے ادب و گستاخ بتائین التزام مالم یلزم اور حدود شرعیہ سے تجاوز کا پورا منظر پیش نظر ہو جاوے پھر تعجب پر تعجب ہے کہ یہ لوگ اپنے آپکو متبع سنت اور اہل حق کہکر بہت سے اُمور کو جسکو اہل بدعات بدعات حسنہ یا شعائر اظہار محبت رسول وغیرہ قرار دیتے ہین بنا بر مفاسد عینیہ ناجائز - حرام - شرک - بدعت قبیحہ کہتے ہین اور نقشہ نعل مبارک با این آب و تاب چھپوا کر ذریعہ نجات بتلاتے ہین باوجودیکہ عوام کالانعام کی حالت اور اُس کے صدہا امثال و نظائر مین ان کی افراط و تفریط خود بھی مشاہدہ کر چکے اور کر رہے ہین - نقشہ مذکور کے نیچے گرداگرد اشعار و عبارات و فضائل وغیرہ ہوتے ہوئے یہ عذر کرنا کہ ہمنے نقشہ مذکور کے نیچے یہ بھی چھاپ دیا ہے مگر خلاف شرع غلو نہ کرین الخ بالکل لچر ہے خواہشات نفسانیہ کا غلبہ ہوتے ہوئے اور رفع حاجات دنیاوی کا سہل نسخہ ہاتھ آتے ہوئے عوام کا حدود شرعیہ پر قایم رہنا قطعاً خلاف بداہت و مشاہدہ ہے اتنی عبارت کا لکھدینا ہرگز کافی نہین اور نہ اس کا شائع کنندہ مسلمانون کو ایک نئے فتنے مین پھسانیکی وجہ سے مواخذہ اُخروی سے بری الذمہ ہوسکتا ہے

نقشہ نعلین مبارک کو زاد السعید حضرت مولانا مولوی محمد اشرف علی صاحب تھانوی کے ساتھ ملانے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس کا ماخذ یہی کتاب ہے اس مین کوئی شرعی دلیل قائم نہین کیگئی کتاب فتح المتعال فی مدح النعال کا حوالہ اس مین بھی دیا گیا ہے یہ کتاب بھی اثبات مطلوب کیلئے کافی نہین ہے انتہی بتقریر المخالفین بوفق ما حصل منہم بلسان القال واقلہ بلسان الحال پس جناب والا کی خدمت مین امور ذیل معروض ہین (۱) مخالفین کی تقریر کہانتک صحیح ہے اور کہانتک غلط (۲) نقشہ مرسلہ کی وجہ سے عوام کا مفاسد مین مبتلا ہو جانا محتمل قوی ہے یا نہین (۳) نقشہ مرسلہ کا بوسہ دینا سر پر رکہنا وغیرہ کے مشروع ہونے پر دلیل شرعی کیا ہے اگر بطور عمل اور حصول خیر و برکت کیلئے جائز کہا جائے تو کیا وجہ ہے کہ قیام مولود فاتحہ و تعزیہ و نقشہائے موئے مبارک و جبہ و عمامہ مبارک وغیرہ بیشمار اعمال کے بارہ مین اسی وجہ کو کیون نہ کافی سمجھا جائے بلکہ ان مین سے بعض اعمال کو بدرجہ اولی کیون نہ جائز قرار دیا جائے اور اگر نہین تو مابہ الفرق کیا ہے (۴) قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر و زمانہ مجتہدین عظام مین اس طرح بوسہ دینے سر پر رکہنے وغیرہ کا دستور تھا یا نہین اگر تھا تو اسکی تصریح نقل فرماوین۔ خاص موئے مبارک و ملبوسات شریفہ نبویہ علے صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کیساتھ فیوض و برکات حاصل کرنا امر آخر ہے اور شبیہ دوسری چیز ہے اسلئے یہ امر قابل خیال ہے کہ اصل کے ساتھ کسی برتاؤ کا دکہلانا وہی برتاؤ نقل کیلئے ثابت کرنا قیاس مع الفارق ہوگا (۵) جبکہ نقشہ نعل شریف اس درجہ واجب التعظیم قرار پائے کہ سر پر رکہکر اُسکے وسیلہ سے دعا مانگنا باعث حصول خیر و برکت ہو تو دوسری صورت مین اگر کوئی مثل نقشہ نعل چرمی یا چوبی بنوا کر اتباعاً پہننا چاہے جس کا پاک و ناپاک جگہ آمد و رفت مین ملوث ہونا ظاہر ہے کیا حکم رکہتا ہے (۶) اصل نعلین کے ساتھ کسی صحابی رضی اللہ عنہ کا یہ معاملہ کرنا ثابت ہے جو کہ اُس کی نقل کیساتھ تجویز کیا گیا ہے بروقت جواب عریضہ ہذا کتاب امداد الفتاوی جلد سوم صفحہ ایک سو چالیس مسائل شتی مطبع مجتبائی دہلی اور مضمون کتاب زاد السعید متعلق نعل شریف کے تعارض کو ملاحظہ فرمالیا جاوے۔ فقط۔

الجواب[۵]۔ اس مسئلہ میں دو مقام پر کلام ہے ایک یہ کہ فی نفسہ قطع نظر عوارض سے اس تمثال کے ساتھ ایسا معاملہ کرنے کا کیا حکم ہے۔ دوسرے یہ کہ عوام کے مفاسد حالیہ یا مآلیہ محتملہ باحتمال غالب کے اعتبار سے کیا حکم ہے سو امر اول میں تفصیل یہ ہے کہ اگر دین اور عبادت سمجھکر ایسا کیا جاوے تب تو بدعت ہے کیونکہ اس کی کوئی دلیل وارد نہیں اور اگر ادب وشوق طبعی سے کیا جاوے تو کوئی حرج نہیں ایسے امور طبعیہ کے جواز کیلئے دلیل کی ضرورت نہیں خلاف دلیل نہونا کافی ہے اور جو سلف سے اسکی نظیر منقول ہے اس کا محمل یہی ادب وحب طبعی ہے جیسے حضرت عثمان رض کا قول ہے ولا مسست ذکری بیمینی منذ بایعت بھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رواہ ابن ماجہ فی باب کراھۃ مس الذکر بالیمین ظاہر ہے کہ یہ رعایت بنا بر حکم شرعی نہیں ورنہ ثوب نجس کا دلک یا عصر بھی یمین سے جائز نہ ہوتا اور جیسے قاضی عیاض رح نے عبدالرحمن سلمی سے احمد بن فضلویہ زاہد غازی کا قول نقل کیا ہے ما مسست القوس بیدی الا علی طھارۃ منذ بلغنی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخذ القوس بیدہ من فتاوی العلامۃ عبد الحی ص۲۲ ظاہر ہے کہ مبنی اس کا بجز دونوں قوس میں تشابہ ہونیکے اور کیا تھا اور اس تقریر سے امداد الفتاوی و زاد السعید کا تعارض بھی مرتفع ہوگیا جو سوال سادس میں سائل نے لکھا ہے کہ اول میں حکم شرعی کا بیان ہے اور ثانی میں شوق طبعی کا چنانچہ خود امداد الفتاوی کی اُس عبارت میں شوق کی بنا پر ایسے فعل ہو جانے پر ملامت کی نفی مصرح ہے یہ تو تفصیل ہے حکم فی نفسہ کی اور امر دوم کی تحقیق یہ ہے کہ جہاں احتمال مفاسد کا غالب ہو وہاں روکا جاویگا اور واقعی اس وقت عوام کی حالت پر نظر کرکے احتیاط ہی مناسب ہے چنانچہ اسی بنا پر ہمیشہ خیال ہوتا تھا کہ زاد السعید کے مضمون کے متعلق اسپر تنبیہ کروں الحمد للہ اس وقت اس کی توفیق ہوئی لیکن اسکے ساتھ ہی دوسری جانب میں بھی اصلاح ضروری ہے مثلاً اس تمثال کے ساتھ قصداً اہانت کا معاملہ کرنا کھلی علامت ہے قساوت کی کیونکہ گو وہ اصل نہیں ہے مگر تشاکل وتشابہ کے سبب

---

۵ اس مسئلہ پر رسالہ اتمام المقال من بعض احکام التمثال دیکھنا چاہئے جسمیں حضرت حکیم الامۃ مدظلہم اور مولانا کفایت اللہ دہلوی کی مکاتبت ہے۔ یہ رسالہ دہلی کے کتب خانہ رحیمیہ سنہری مسجد نے شائع کیا ہے۔

جو اصل سے ملابست ومناسبت ہے اس کی مانعیت کیلئے کافی ہے چنانچہ اس کا انکار تو مانعین بھی نہین کرسکتے کہ جس طرح اصل نعل شریف پر باوجود اسکے ظاہر ہونیکے بھی کلمات طیبہ واسم مبارک لکھنا سوء ادب ہے اسی طرح تمثال پر اُن کا لکھنا سوء ادب ہے جیسا اس تمثال مین اس کا ارتکاب کیا گیا جو قلب پر بیحد ثقیل معلوم ہوتا ہے جس سے یہ نقشہ میری رائے مین قابل دفن ہوگیا کیونکہ اسکو ابقاء مین جائز رکھنا ہے اہانت اسم مبارک کا نعوذ باللہ منہ یا جس طرح اصل نعل شریف کو قرآن شریف کیساتھ ایک غلاف مین رکھنا درست نہین اسیطرح تمثال نعل کو بھی تو ان احکام کا مبنی اگر تشابہ نہین تو کیا ہے پس صاف معلوم ہوا کہ من وجہ اصل اور نقل کو بعض آثار مین تشارک ہے پس تمثال کی قصداً اہانت کرنا بھی گوارا نہ ہوگا اور جس طرح ان کلمات کی کتابت کا وجوب اجتناب حجت ہے مانعین پر اور مثبت ہے من وجہ تشارک اصل ونقل فی بعض الآثار کا اسی طرح اس کتابت کا وجود ارتکاب حجت ہے مجوزین پر اور نافی ہے من کل الوجوہ تشارک اصل ونقل فی کل الآثار کا ورنہ اگر یہ تشارک منفی نہین تو کیا وجہ کہ اصل پر یہ کتابت ناجائز ہو اور نقل پر جائز اس تحقیق سے ضروری احکام کا ایضاح اور افراط وتفریط جانبین کی اصلاح دونون امر حاصل ہوگئے اور اسی سے سب سوالون کا جواب بھی نکل آیا واللہ اعلم ۸ رمضان ۱۳۲۷ھ۔

چوہترویں حکمت تفصیل حکم رطوبت فرج

فصل دہم در تحقیق انتقاض وضو برطوبت فرج بر تقدیر طہارت او

ایک لفافہ آیا جس مین مسئلہ ایک جواب کی نقل اور دوسرا جواب اُس کے خلاف مرقوم تھا وہ ذیل مین ہے۔

سوال۔ بعض عورتون کو جو سفیدی اکثر وقت آتی رہتی ہے یہ پاک ہے یا ناپاک ہے اور اس سے وضو ٹوٹتا ہے یا نہین۔

الجواب۔ فی الدر المختار رطوبۃ الفرج طاہرۃ خلافاً لہما فی رد المختار تحت قولہ رطوبۃ الفرج طاہرۃ ما نصہ ولذا نقل فی التاتارخانیۃ ان رطوبۃ الولد عند الولادۃ طاہرۃ

ف یہ مضمون چہتہویں غریبہ اور چھتیسویں حکمت مین بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

وكذا السخلة اذا خرجت من امها وكذا البيضة فلا يتنجس بها الثوب ولا الماء اذا وقعت فيه لكن يكره التوضي به للاختلاف وكذا الانفحة هو المختار الخ صلا ج ۱

اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن امام صاحب کا مذہب ہونیکے سبب بھی اور اس زمانہ میں ضرورت ہونیکے سبب بھی ترجیح اسیکو ہے کہ وہ پاک ہے اور اس سے وضو بھی نہیں ٹوٹتا

سوال- ما قولكم دام فضلكم في رطوبة الفرج الداخل هل هي طاهرة ام لا وعلى الاول فلو خرجت من الداخل هل ينتقض بها الوضوء ام لا-

الجواب رطوبة الفرج الداخل طاهرة عند الامام رح لكن ينتقض بها الوضوء لو خرجت منه في الوقاية وناقضه اي الوضوء ما خرج من السبيلين او من غيره ان كان نجسا في شرح الوقاية قوله ان كان نجسا متعلق بقوله او من غيره في عمدة الرعاية لا بقوله ما خرج من السبيلين فان الخارج من السبيلين ناقض من غير تقييد وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق تحت قوله لا خروج دودة من جرح ابعد كلام ان الدودة حيوان وهو طاهر في الاصل والشئ الطاهر اذا خرج من السبيلين نقض الوضوء كالريح بخلاف غير السبيلين كالدمع والعرق وفي منية المصلي وشرحه الكبيري ان كانت اي المرأة احتشت اي الكرسف في الفرج الخارج فابتل داخل الحشو انتقض وضوءها سواء نفذ البلل الى خارج الحشو اولم ينفذ للتيقن بالخروج من الفرج الداخل وهو المعتبر في الانتقاض لان الفرج الخارج بمنزلة القلفة فكما ينتقض بما يخرج من قصبة الذكر الى القلفة كذلك بما يخرج من الفرج الداخل الى الفرج الخارج وان لم يخرج من الخارج واما اذا احتشت في الفرج الداخل فح ان نفذ البلل الى خارجه اي الحشو انتقض الوضوء والا اي وان لم ينفذ الى خارج فلا ينتقض كما في حشو الاحليل الخ ومن ههنا وضح الجواب والله تعالى اعلم بالصواب

یہاں مولوی حبیب احمد صاحب نے میری استفسار پر سکا یہ جواب لکھا

جناب والا کا فتویٰ عدم انتقاض رطوبۃ الفرج بر تقدیر طہارت رطوبۃ مذکورہ بالکل صحیح ہے اور مولوی محمد امین صاحب کا جواب صحیح نہیں ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جس طرح خروج من غیر السبیلین کی صورت مین انتقاض طہارت کیلئے نجاست خارج ضروری ہے یون ہی خروج من غیر السبیلین کی صورت مین بھی ضروری ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ ریح قبل غیر مفضاۃ کے غیر ناقض ہونیکے متعلق شرح منیہ مین لکھا ہے الذی عول علیہ قاضیخان وغیرہ ان الخلاف انما ھو فی الخارجۃ من قبل المفضاۃ ولا خلاف فی عدم النقض فی غیرھا لانھا غیر منبعثۃ عن محل النجاسۃ کذا فی الھدایۃ وھو یشیر الی ان الریح لنفسھا لیست بنجسۃ وانما یتنجس لمرورھا علی محل النجاسۃ اس سے معلوم ہوا کہ خارج من السبیلین کیلئے بھی نجس ہونا ضروری ہے خواہ بنفسہ ہو کالبول والغائط یا لغیرہ ہو کالریح المستتبع للنجاسۃ وعلل صاحب مراقی الفلاح عدم الانتقاض بریح القبل بقولہ لانہ اختلاج لا ریح وان کان ریحا فلا نجاسۃ فیہ وریح الدبر ناقضۃ لمرورھا بالنجاسۃ کذا فی السعایۃ اور سعایہ مین ہے علل فی البدائع کون الدودۃ ناقضۃ بالنجاسۃ لتولدھا من النجاسۃ وذکر الاسبیجابی ان فیہ طریقتین احدھما ما ذکرنا وثانیتھما ان الناقض ما علیھا واختارہ الزیلعی کذا فی السعایۃ یہ روایات نص ہیں اشتراط نجاست پر۔ نیز سعایہ میں ہے ان کانت خارجۃ (ای الدودۃ) من قبل المرأۃ ففیہ اختلاف المشائخ فالذین قالوا بنقض الریح الخارجۃ من القبل قالوا بنقضھا ومن لم یقل بہ لم یقل بہ والخارجۃ من الذکر ناقضۃ کذا فی الذخیرۃ والخلاصۃ وفی التتارخانیۃ الدودۃ اذا خرجت من قبل المرأۃ فعلی الاقاویل التی ذکرنا اھ سعایہ۔ اس سے بھی ضرورت اشتراط ثابت ہے اور شرح منیہ مین ہے وکذا الدودۃ والحصاۃ اذا خرج من احد ھذین الموضعین ای الدبر والقبل فعلیہ الوضوء لاستتباع الرطوبۃ وھی حدث فی السبیلین وان قلت بخلاف الریح اس سے بھی

اشتراط ثابت ہے لأنہ قال لاستتباع الرطوبۃ اذ لو کان الخروج مطلقا ناقضا لم یحتج الی التعلیل المذکور عنایہ مین ہے ان قلت الکلیۃ (ای ما خرج من السبیلین ناقض) منتقضۃ بالریح الخارجۃ من الذکر والقبل فان الوضوء لا ینتقض بہ فی اصح الروایتین اجیب بانہ مخصوص من العموم لان الریح لا تنبعث من الذکر وانما ھو اختلاج والقبل محل الوطی ولیس فیہ نجاسۃ یتنجس الریح بالمرور علیہا وھو فی نفسہ طاہر عند المصنف انتہی - ان تمام تنصیصات سے ثابت ہے کہ سبیلین مین بھی غیر سبیلین کی طرح خروج نجس شرط ہے - جب یہ معلوم ہوگیا تو بر تقدیر رطوبت فرج کے ظاہر ہونیکے انتقاض وضو کوئی معنی نہین رکھتا - رہی وہ روایت جو مولوی صاحب نے غنیہ سے پیش کی ہی سو اُس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ وہ مبنی ہے قول نجاست رطوبت پر کما یدل علیہ دلیلہ المذکور بقولہ لاستتباع رطوبۃ پس اس سے استدلال نہین ہوسکتا اور بحر الرائق کی جو عبارۃ ہے الشیٔ الطاہر اذا خرج من السبیلین نقض الوضوء کالریح اس عبارۃ مین طاہر سے مراد طاہر لذاتہ نجس لغیرہ ہے نہ کہ طاہر مطلقا چنانچہ عبارات مذکورہ سے ظاہر ہے - نیز درمختار مین ہے وخروج غیر نجس مثل ریح اور شامی نے اسکے تحت مین لکھا ہے فانہا تنقض لانہا منبعثۃ عن محل النجاسۃ لا ان عینہا نجسۃ لان الصحیح ان عینہا طاہرۃ اھ یہ عبارات ہمارے بیان پر دلالت واضحہ رکھتی ہین

رہی شرح وقایہ کی عبارت سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہان نجس سے نجس لذاتہ کالبول و الغائط مراد ہے اور چونکہ اس صورت مین ریح خارج ہوتی تھی اسواسطے شارح نے کہا کہ ان کان نجسا او من غیرہ سے متعلق ہے تاکہ اس مین ریح داخل ہوجاوے جو کہ طاہر لذاتہ اور نجس لغیرہ ہوتی ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے والروایۃ النجس بفتح الجیم وھو عین النجاسۃ - نیز شارح نے لا دودۃ خرجت من جرح کی شرح مین لکھا ہے لانہا طاہرۃ[1] وما علیہا من النجاسۃ قلیلۃ[2] واما الخارجۃ من الدبر فتنقض لان خروج القلیل منہ ناقض اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خروج طاہر من السبیلین ناقض نہین ہے ورنہ اُنکو

[1] فلا تنقض بنفسہا ۱۲ منہ [2] فلا تنقض بغیرہا فثبت عدم النقض مطلقا ۱۲ منہ

چاہئے تھا کہ وہ لان خروج القلیل منہ ناقض کے بجائے لان خروجہا ناقض مطلقا کہتے کما لا یخفے علی من لہ ذوق سلیم ومعرفۃ باسالیب الکلام پس اس سے یہ ثابت نہین ہوتا کہ خروج طاہر بھی ناقض ہے بلکہ اسکے خلاف ثابت ہے وفی عمدۃ الرعایۃ صحح صاحب الہدایۃ والمنیۃ والمحیط وغیرہم عدم نقضہا (ای الریح الخارجۃ من القبل) قائلین انہا اختلاج لا ریح وان کانت ریحا فلا نجاسۃ اس عبارت سے بھی اشتراط نجاست ظاہر ہے اور مولوی عبدالحی صاحب نے جو عمدۃ الرعایہ مین فرمایا ہے قولہ ان کان ای الخارج من غیر السبیلین فان الخارج من السبیلین ناقض من غیر تقیید اس کا مطلب یہ ہے کہ من غیر تقیید بہذا القید ای کونہ عین النجاسۃ اور مطلق تقیید کی نفی مقصود نہین ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ اُنہون نے شارح کے قول متعلق بقولہ اومن غیرہ کے تحت مین لکھا ہی لا بقولہ ما خرج من السبیلین والا یلزم ان لا یکون ریح الدبر ناقضۃ لانہا لیست بنجسۃ بنفسہا اور وجہ دلالت یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک مصنف کا قول ان کان نجسا نجس لعینہ ولغیرہ دونون کو شامل ہوتا باوجودیکہ وہ تصریح شارح کی خلاف ہے کیونکہ اسنے اسکو بفتح جیم ضبط کیا ہے اور اسکے معنے عین نجاست بتلائے ہین تو اس سے برتقدیر اسکے ما خرج من السبیلین کے متعلق ہونیکے ریح دبر کا غیر ناقض ہونا لازم نہین آتا کیونکہ گو وہ بنفسہ نجس نہین ہے مگر بغیرہ نجس ہے وحینئذ لبطل قولہ الا یلزم ان لا یکون ریح الدبر ناقضۃ وایضا لبطل تعلیلہ بقولہ لانہا لیست بنجسۃ بنفسہا لان عدم کونہ نجسۃ بنفسہا لا یستلزم عدم نقضہ لجواز نقضہ بالنجاسۃ الملتسبۃ العرضیۃ اور اگر بالفرض شارح وقایہ یا صاحب بحر الرائق کا یہی مسلک ہو کہ خروج من السبیلین مطلقا ناقض ہے تو یہ دیگر فقہا پر حجت نہین ہے جو کہ نجاست کی شرط لگاتے ہین فلا اعتراض بقولہما فثبت المدعی باحسن وجہ وللہ الحمد - تم الجواب الثالث اب ناظرین علماء سے اس کی تنقید کرلین -

پچھترویں حکمۃ ۷۵ مزید تحقیق تعیین ابراہیم در نسب فاروقیان

حضرت سلامت - سلام مسنون، ایک روز زبدۃ المقامات مطالعہ کرتا تھا اسکے

صفحۂ ۳ پر حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ کا نسب نامہ دیکھا وھو ھذا!

حضرت ممدوح ابن شیخ عبدالاحد، ابن شیخ زین العابدین۔ ابن شیخ عبدالحی۔ ابن شیخ محمد ابن شیخ حبیب اللہ ابن شیخ امام رفیع الدین، ابن شیخ نصیرالدین۔ ابن سلیمان، ابن یوسف ابن اسحاق بن عبداللہ ابن شعیب ابن احمد ابن یوسف ابن فرخ شاہ کابلی، ابن نصیرالدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود ابن عبداللہ الواعظ الاصغر۔ ابن عبداللہ الواعظ الاکبر، ابن ابوالفتح بن اسحاق بن ابراہیم، ابن ناصر بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اسکو پڑھتے ہی خیال ہوا کہ حضور کے نسب نامہ مین بھی یہی فرخ شاہ کابلی ہین چنانچہ وجوہ الثانی کے آخر کو دیکھا اور ملایا تو ٹھیک پایا۔ البتہ بعض ناموں میں قدرے اختلاف ہے وہو ہذا۔ فرخ شاہ کابلی، ابن محمد شاہ، ابن نصیرالدین شاہ بن محمود شاہ بن سلیمان شاہ ابن مسعود شاہ بن شاہ عبداللہ بن شاہ واعظ الاصغر، ابن شاہ واعظ اکبر ابن شاہ ابوالفتح ابن شاہ محمد اسحق (ابن سلطان محمود) ابن السلطان ابراہیم بن ادہم۔ ان دونون نسب نامون کو بغور دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ فرخ شاہ آپکے اور حضرت مجدد صاحب کے جد اعلیٰ ہین۔ حضرت مجدد صاحب کے نسب نامہ مین جو آگے چلکر ابراہیم ہین وہ ابراہیم ادہم نہین ہین کوئی اور ابراہیم ہین اسلئے مجدد صاحب کے فاروقی ہونے مین کوئی کلام نہین۔ تمام ارباب سیر و تذکرہ مجدد صاحب کو فاروقی ہی لکھتے ہین۔

پھر زبدۃ المقامات ہی مین لکھا ہے کہ شیخ فریدالدین گنج شکر کا نسب بھی فرخ شاہ سے متصل ہوتا ہے، اور بابا فرید کو بھی سب فاروقی لکھتے چلے آتے ہین۔ غرض ان دو صاحبون کی فاروقیت مسلم ہی تو پھر آپ کی فاروقیت مین کیونکر کلام ہوسکتا ہے۔ ہان اس ابراہیم کو ابراہیم ادہم مانا جائے تو البتہ کلام واختلاف کو گنجایش ہے، مگر اکثرون نے انکو غیر ابراہیم ادہم مانا ہے اسلئے انکو ابراہیم ادہم کہنا ہی غلط ہے اگر یہ شبہ ہو کہ تاریخ فرشتہ مین جو فاروقیون کا نسب نامہ مذکور ہے اس مین ابراہیم ادہم مذکور ہین تو یہ صحیح ہے مگر تاریخ فرشتہ والے نسب نامہ مین فرخ شاہ نہین ہین اور درحقیقت ان دونون نسب نامون مین سے اور اس سے کوئی تعلق ہی نہین، اب ضرورت اس بات کی ہے کہ حضور ان ہر سہ نسب نامون پر غور فرما کر یہ شائع

کر دین کہ یہ ابراہیم ادہم نہیں ہیں، جیسا میں اسوقت تک سمجھتا ہوں اگرچہ میرا لکھنا گستاخی سے خالی نہیں مگر تاریخی حیثیت کی بنا پر لکھنے کیلئے مجبور ہوں۔ اُمید ہے کہ جواب سے محروم نہ رکھیں گے جناب کی تحریرات سے لزوماً و بعض دیگر اکابر کی تحریرات سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ تحفظ نسب بھی ضروریات شرع سے ہے اسلئے اُس کا تحفظ کرنا بہتر ہے جو خدا کی ایک خاص نعمت ہے۔ ۸ رمضان ۱۳۳۳ھ

جواب - مکرمی السلام علیکم۔ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ آپکے خط سے بڑی گنجلک رفع ہوئی۔ جزاکم اللہ تعالیٰ علی ہذہ الافادہ۔ اب آپ کی تائید دوسرے بعض نسب ناموں کے دیکھنے سے سمجھ مین آتی ہے جنکو مین نے ایک زمانہ مین جمع کیا تھا، مگر اُس وقت اس طرف ذہن نہین گیا اب جو مکرر دیکھا تو اس طرح تائید ہوئی کہ جن مین فرخ شاہ مذکور ہین اُن مین تو ابراہیم کو ابن ادہم نہین لکھا اور جن مین ابراہیم کو ابن ادہم لکھا ہے اُن مین فرخ شاہ کا ذکر نہین، چنانچہ مشفقی شاہ محمد حلیم علی پوری کے نسب نامہ مین اس طرح ہے۔

فرخ شاہ ابن مسعود ابن عبداللہ ابن واعظ اصغر ابن واعظ اکبر ابن ابو فتح ابن اسحق ابن ابراہیم ابن سالم بن عبداللہ بن عمرؓ

اور مولوی ابو بکر صاحب جونپوری کے نسب نامہ مین اس طرح ہے، شہاب الدین علی الملقب بہ فرخ شاہ کابلی بن نصیر الدین بن محمود بن سلیمان بن مسعود بن عبداللہ واعظ اصغر بن عبداللہ واعظ اکبر بن ابوالفتح بن اسحق بن ابراہیم بن ناصر بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اور قاضی محمد مصطفےٰ صاحب نے مچھلی شہر اور بھدوہی کے فاروقیون کے مورث اعلےٰ شاہ ابوالحسن ملقب بہ شاہ عبدالملک، پھر ان کا نسب نامہ اس طرح لکھا ہے۔

شاہ ابوالحسن بن زین العابدین بلخی بن شمس الدین بلخی بن عبداللہ بلخی بن حمید الدین بلخی بن راج الدین بلخی بن ابراہیم بن ادہم بن سلیمان بن منصور بن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ۔

اس اخیر کے نسب نامہ مین فرخ شاہ نہین ہین۔ اس سے فرخ شاہ کا فاروقی و غیر ادہمی ہونا متفق علیہ معلوم ہوتا ہے اور آپکے مدعا کے اثبات کیلئے یہ کافی ہے، اور تھانہ بھون کے نسب نامہ مین جو فرخ شاہ سے ابراہیم تک کا سلسلہ اس طرح لکھا ہے۔

فرخ شاہ بن محمد شاہ بن نصیر الدین بن محمود بن مسعود بن عبد اللہ بن واعظ اصغر بن واعظ اکبر بن ابو الفتح بن اسحاق بن ابراہیم۔ یہ تو مجدد صاحب رحمۃ اللہ علیہ و شاہ محمد حلیم و مولوی ابو بکر صاحب کے نسب نامون سے قریب قریب موافق ہے اور ویسے تھوڑا تھوڑا تفاوت اسماء کی کمی بیشی یا تقدیم و تاخیر کا سب مین ہے جو کہ اصل مقصود مین مضر نہین، باقی آگے جو ابراہیم کا سلسلہ بیان کیا ہے ابن ادہم بن سلیمان بن ناصر الدین بن حضرت عبد اللہ بن عمر رضؓ

سو اس مین ناصر نام تو مجدد صاحب و مولوی ابو بکر صاحب کے نسب نامہ مین مشترک ہے اور اسی طرح سلیمان بھی گو ابراہیم سے پہلے ہے مگر کاتب کے ذہول سے ایسی تقدیم و تاخیر مستبعد نہین صرف ادہم کا نام زاید ہے سو اکثر اسماء کا اشتراک قرینہ اس کا ہے کہ ابراہیم تو وہی ہین جو اور نسب نامون مین ہین ادہم مین کچھ خلط ہوا ہے سو تعجب نہین کہ یہ نام سالم ہو جیسے شاہ محمد حلیم کے نسب نامہ مین ابراہیم کے بعد سالم ہے۔ کتابت غیر مستبینہ مین کسی غیر محقق نے ادہم پڑھ لیا ہو۔

رہا مچھلی شہر کے نسب نامہ مین ابراہیم سے اوپر منصور نام ہونا اور ابراہیم سے نیچے نامون کے ساتھ بلخی ہونا اور ان مین سے بعض کا بلخ سے ہند کو منتقل ہونیکا منقول ہونا یہ بظاہر مرجح ہے انکے ابن ادہم ہونیکو چنانچہ تہذیب مین ادہم کو ابن منصور لکھا ہے۔ باقی ان کی نسبت حضرت عمر رضؓ کی طرف ممکن ہے کہ ان کی امہات مین کوئی فاروقی ہون جیسا بعض نے کہا بھی ہے۔ واللہ اعلم

اعلان۔ اسکے قبل جو کچھ اس تحقیق کے خلاف میری تحریر ہوا اس سے رجوع کرتا ہون جیسا کہ ایک بار مختصراً اس کے قبل بھی ضمیمہ سادسہ بابت نصف آخر ۱۳۳۶ھ مین ایک اور دلیل کی بناء پر اسی طرح رجوع کر چکا ہون اب مکرر اس رجوع کو مؤکد کرتا ہون، نصف رمضان ۱۳۴۳ھ

چھبیسوین حکمۃ تحقیق سماع از حضرت حاجی صاحب رحمۃ اللہ علیہ بروایت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

مضمون خط سید جعفر علی صاحب سہارنپوری مشتمل بر تحقیق سماع از حضرت مرشدی رحمۃ اللہ علیہ بروایت حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ

حضرتنا۔ موسم گرما مین ایک روز بندہ کے دل مین یہ خیال آیا کہ سماع مین ایک قسم کا سرور ہوتا ہے اور یکسوئی قلب کی بھی ہوتی ہے پھر حرام کیون ہے۔ بندہ دوپہر کو دیوبند میں حاجی عابد حسین صاحب کی خدمت فیضدرجت مین حاضر ہوا۔ جب اُن کی مسجد چھتّے والی مین پھونچا تو حاجی صاحب مکان پر تشریف لے گئے تھے اور دوسرے حجرے مین حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے چھوٹے لڑکے کو حدیث پڑھا رہے تھے اُنھون نے مجھکو دیکھتے ہی اپنے لڑکے کو باہر روانہ کر دیا۔ اور مجھسے فرمایا کیا سوال ہے۔ مین نے سماع کے حرام ہونیکی وجہ دریافت کی۔ اُنھون نے فرمایا یہ سوال مینے اپنے حاجی صاحب رحمہ اللہ سے کیا تھا اور یہی وقت تھا اُنھون نے مجھکو ایک فقرہ فرمایا میری تسلی ہوگئی تھی وہی فقرہ مین تمکو سناتا ہون۔ مین نے عرض کیا بہت خوب۔ فرمایا کہ حاجی صاحب نے یہ فرمایا۔ کہ **مبتدی را نقصان ست و منتہی را حاجت نیست**۔ بس میری تسلی ہوگئی تھی مین اُسیوقت اُنسے رخصت ہوکر واپس سہارنپور آیا۔ اور جب سے میری تسلی ہوگئی والسلام۔ جعفر علی عفی عنہ سہارنپور۔ (ماہ رجب ۱۳۲۳ھ)

نوٹ مفید سمجھکر نقل کیا گیا۔

ستترویں حکمت طلبیہ دلیل بر سنت موکدہ بودن ختم قرآن در تراویح

سوال۔ کل ایک صاحب نے مراد آباد مین یہ روایت بیان کی کہ حضور والا نے ایک مجلس مین جس مین مولانا.... صاحب اور مولوی... صاحب بھی تھے یہ فرمایا کہ مجھے آثار صحابہ و تابعین و تبع تابعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے تراویح مین ختم قرآن شریف کا سنت ہونا ثابت نہین ہوا اور اس رمضان مین مین نے تراویح مین قرآن شریف تمام نہین پڑھوایا۔ اسکے بعد اُنہی راوی صاحب کا بیان ہے کہ.... صاحب کی خدمت مین یہ روایت بیان کیگئی اسپر اُن صاحب نے فرمایا کہ اس صورت مین فتنہ عظیم کا اندیشہ ہے۔ لوگ کہین گے کہ ان لوگون کو ابھی مسائل کی بھی تحقیق نہین ہوئی کیا معلوم ہے کہین نماز کے متعلق جدید تحقیق نہ ہونے لگے وغیرہ وغیرہ غرض یہ ہے کہ مراد آباد سے یہ روایت سیوہارہ پھونچی اور مخالفین نے اعتراضات شروع کئے چونکہ صحیح واقعہ کا علم نہین اسوجہ سے اپنے علم کے موافق معترضین کو خدام نے جواب دیا۔ میں اس

وقت اسی مسئلہ کی تحقیق مین کتابیں دیکھ رہا تھا۔خوش قسمتی سے یہی مضمون حجت الاسلام سند المحدثین مولانا شاہ محمد عبدالعزیز صاحب قدس سرہ کے فتاوے مین نظر سے گذرا۔ فالحمد للہ تعالیٰ علیٰ ذلک۔ اللہ تعالیٰ کا ہزار ہزار شکر ہے کہ حضور والا کے ہم خیال سلف صالحین مین بھی موجود ہین۔ اب اگر حضور کی جانب فتنہ کی نسبت کیجائیگی تو پہلے حضرت شاہ صاحب قدس سرہٗ کی طرف نسبت ہوگی۔ نعوذ باللہ تعالیٰ من ذلک

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ ارقام فرماتے ہین۔ ونیز ختم قرآن را درین نماز سنّت میگویند این از کجا لغم در حدیث آمدہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم در ہر رمضان با جبرئیل علیہ السلام مدارست قرآن می کرد و در رمضان اخیر دو بار کرد از ینجا سنت ختم در رمضان ثابت میشود لیلاً و نہاراً خارج الصلوۃ الخ صد ۱۰۹ مجموعہ فتاوی عزیزی مطبوعہ مطبع مجتبائی دہلی اُمید کہ حضور والا صحیح واقعہ سے مطلع فرمائین گے۔

الجواب۔ مجھکو اس مسئلہ مین دو تردد تھے ایک یہ کہ آیا ختم کا سنت موکدہ ہونا اصل مذہب ہے یا صرف مشائخ کا قول ہے۔مراجعت کتب فقہیہ سے یہ ثابت ہوا کہ یہ علماء احناف مین مختلف فیہ ہے اکثر کا قول تو تاکد ہی ہے بعض کا قول عدم تاکد بھی ہے اور منشا اختلاف کا یہ سمجھ مین آیا کہ حسن نے امام صاحب سے اس کی سنیت نقل کی ہے من غیر تصریح بتاکدہ ا ؁ وعن مہ اکثر مشائخ نے اسکو سنت مؤکدہ سے مفسّر کیا ہے اور بعض نے تاکد کی دلیل نہ ملنے سے مطلق سنت پر محمول کیا دلو مستحبا۔ اسی واسطے بعض متون مین اس کی سنیت کو لیا ہے اور بعض مین مثل قدوری کے نہین لیا پھر قائلین بالتاکد مین بھی متاخرین نے عذر کی حالت مین تاکد کو ساقط کر دیا ومنہ کسل القوم اونحوہ۔ خانقاہ مین گاہ گاہ ختم نہونا اسی قول عدم تاکد پر مبنی ہے خواہ یہ عدم تاکد اصل ہی سے ہو۔ خواہ کسی عذر سے ہو۔ اور عذر ہر ایک کا جدا ہے۔

دوسرا تردد یہ تھا اور ہے کہ قائلین بالتاکد کی دلیل کیا ہے سو اسی کو مین متعدد علماء سے استفسار کیا کرتا ہون جس سے مقصود تاکد کی نفی نہیں بلکہ اُسپر طلب دلیل ہے اگر اسپر بھی اعتراض ہے تو اس اعتراض کا حاصل تو یہ ہوا کہ جو امر معلوم نہ ہو اُسکو طلب نکرنا چاہیے تو اہل انصاف

خود ہی غور کرلین کہ آیا دین مین طلب علم مقصود ہے یا بقاء علی الجہل ۔ اشرف علی ۔ ۲۴ ر شوال ۱۳۴۳ھ

اٹھترون حکمۃ تحقیق متعلق قبہ روضہ نبویہ مع دفع شبہ قبور شیخین

سوال ۔ آج اخبار الجمعیۃ مین ایک مضمون سید سلیمان صاحب ندوی کا میری نظر سے گذرا جس مین سید صاحب موصوف نے تحریر فرمایا ہے کہ نجدیوں کے دست تظلم سے بعض مزارات وموالد کی تخریب جو بعض اخبارون مین شائع کی گئی ہے اول تو وہ پایہ ثبوت کو نہین پہونچی دوسرے مزارات وموالد مذکور اصلی نہین بلکہ خلفائے بنی امیہ وعباسیہ کے تعمیر کردہ مین اور اُن کو منہدم کرنے مین کوئی مضائقہ نہین ۔ تیسرے ان مقامات پر بدعاتی رسوم جاری ہین جنکا انسداد ضروری ہے چوتھے ان قبون مین مساجد کے ساتھ مماثلت پائی جاتی ہے اگر یہ توضیح درست ہے تو کیا سرور کائنات صلے اللہ علیہ وسلم کا قبہ شریف اس حد مین نہین آتا اور اگر آتا ہے تو کیا اُسکے ساتھ بھی ایسا سلوک جائز ہے ۔ جواب باصواب سے مطلع فرمایا جاوے ۔

الجواب ۔ سید القبور یعنی قبر سید اہل القبور صلے اللہ علیہ وسلم ما اختلف القبول والدبور کا قیاس دوسری قبور پر قیاس مع الفارق ہے ۔ حدیثون مین منصوص ہے کہ آپ کا دفن کرنا موضع وفات ہی مین مامور بہ ہے اور موضع وفات ایک بیت تھا جو جدران وسقف پر مشتمل تھا اس سے معلوم ہوا کہ آپ کی قبر شریف پر جدران وسقف کے مبنی ہونیکی اجازت ہے اور بناء علی القبر سے جو نہی آئی ہے وہ وہ ہے جہان بناء للقبر ہو اور یہان ایسا نہین ۔ اب رہا اُس کا ابقاء یا القاء سو چونکہ بعد دفن کے خلفاء راشدین مین سے کسی نے اس بناء کے ابقاء پر نکیر نہین فرمایا بلکہ ایک موقع پر استسقاء کی ضرورت شدیدہ سے صرف سقف مین ایک روشندان کھولا گیا تھا جس سے اس بناء کے ابقاء کا مشروع ہونا بھی معلوم ہوگیا اور ظاہر ہے کہ ابقاء ایسی اشیاء کا بدون اہتمام القاء کے عادۃً ممکن نہین اسلئے اہتمام القاء کی مطلوبیت بھی ثابت ہوگئی اور چونکہ عمارت کا استحکام ادخل فی الابقاء ہے اسلئے اُس کی مقصودیت بھی ثابت ہوگئی خصوص جب اُس مین اور مصالح شرعیہ بھی ہون مثلاً حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کے جسد مطہر کو اعداء دین سے محفوظ رکھنا کہ اُن کا تسلط نعوذ باللہ منہ یقیناً مفوت احترام ہے اور جسد بابرکت کے احترام کا

مقصود ہونا اجلی بدیہیات سے ہے اور اسی حکمۃ پر علماء اسرار نے آپکی شہادت جلیہ کے انتفاء کو مبنی فرمایا ہے اور مثلاً آپ کی قبر معطر کو عشاق کی نظر سے مستور رکہنا کہ اُس کا نظر آنا غلبہ عشق مین محتمل تھا افضاء الی التجاوز عن الحدود الشرعیہ کو۔ جیسا مرض وفات مین کئی وقت کے بعد حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور دیکھکر قریب تھا کہ نماز کا انتظام ہی درہم وبرہم ہو جائے جیکا فوٹو حضرت شیخ دہلوی رح نے اس شعر مین کھینچا ہے ؎

در نمازم خم ابروئے تو چون یاد آمد حالتے رفت کہ محراب بہ فریاد آمد

اور یہ دونون امر (جو کہ حافظ للمصالح الشرعیہ ہونیکے سبب مقصود ہین) بدون بقاء بناء کے خاص اہتمام واستحکام کے محفوظ نہین رہسکتے اسلئے مقدمہ مقصود ہونیکے سبب یہ اہتمام بھی مقصود ہوگیا۔ نیز قبر منور ایسے موقع پر ہے کہ اُسکے پیچھے مسجد کا حصہ ہے بدون حائل کے قبر کی طرف سجدہ واقع ہوتا تو اس بناء مین حیلولۃ کی بھی مصلحت ہے پس ثابت ہوگیا کہ ایکم مثلی کی طرح قبرا یکم مثل قبری کا حکم بھی کیا جاویگا واللہ اعلم۔

لطیفہ۔ اس تحریر کے بعد مثنوی معنوی لیکر دعا کی کہ الٰہی اگر یہ حق لکھا گیا ہے تو مثنوی مین اسکے حق ہونے کی تائید مین کوئی مضمون نکل آوے اور بسم اللہ کر کے کھولا یہ اشعار شروع صفحہ ہی مین نکلے جن کا مؤید ہونا بالکل ظاہر ہے ؎

این نکردی تو کہ من کردم یقین اے صفاتت در صفات ما دفین

تو درین مستعملی نے عاملی زانکہ محمول منی نے حاملی

ما رمیت اذ رمیت گشتہ خویشتن در موج چون کف ہشتہ

لاشدی پہلوئے الاخانہ گیر اے عجب کہ ہم اسیری ہم امیر

(دفتر چہارم سرخی خشم کردن بادشاہ الخ)

تنبیہ۔ مین اس جواب کو علم پر مبنی سمجھتا ہون ممکن ہے کہ کوئی صرف محبت پر مبنی سمجھے۔ ۲۰ صفر ۱۳۳۵ھ

ف بصیغۂ اسم المفعول ۱۲ منہ ؎ ویکرہ الدفن فی البیوت لاختصاصہ بالانبیاء علیہم الصلوۃ والسلام قال الکمال لا یدفن صغیر ولا کبیر فی البیت الذی مات فیہ فان ذالک خاص بالانبیاء علیہم السلام بل یدفن فی مقابر المسلمین (مراقی الفلاح)

اس جواب پر ایک دوسری مقام سے اور سوال آیا جو مع جواب ذیل مین مذکور ہے

سوال۔ اب رہ گیا یہ شبہ کہ اُس مین حضرات شیخین کی قبرین کیون بنین اس کا جواب کوئی سمجھہ مین نہیں آتاہے سوائے اسکے کہ حضرت عائشہ صدیقہ نے خواب دیکھا تھا کہ میرے حجرہ مین تین سورج یا تین چاند نکلے ہین (اسوقت صحیح یاد نہین کہ سورج ہے یا چاند) اور بروقت وفات کے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ ایک چاند آنحضرت سرورِ کائنات ہین اور اسکے علاوہ بھی بشارات (ادلہ مبشرہ بالفضل نہ کہ منامات) شاید ہونگی جسکی وجہ سے حضرات شیخین یہان دفن فرمائے گئے۔ خلاصہ یہ کہ حضرات شیخین تبعًا وہان دفن ہوئے ہین اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رح نے جو تعمیر جدید فرمائی وہ اصل مین آنحضرت سرورِ کائنات کیلئے تھی نہ بالقصد حضرات شیخین کیلئے اسکے علاوہ کوئی جواب سمجھہ مین نہین آتا ہے۔

جواب۔ سب جواب ٹھیک ہے اور قواعد کے موافق اسی کی تائید دوسری روایات سے ہوتی ہے وهي هذه عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم ودخل المسجد وابوبكر وعمر احدهما عن يمينه والاٰخر عن شماله وهو اٰخذ بايديهما فقال هكذا نبعث يوم القيامة رواه الترمذي وقال هذا حديث غريب - وعن ابن عباس قال اني لواقف في قوم فدعوا الله لعمر وقد وضع على سريره اذا رجل من خلفي قد وضع مرفقه على منكبي يقول يرحمك الله اني لارجو ان يجعلك الله مع صاحبيك لاني كثيرا ما كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كنت وابوبكر وعمر وفعلت وابوبكر وعمر وانطلقت وابوبكر وعمر ودخلت وابوبكر وعمر وخرجت وابوبكر وعمر فالتفت فاذا علي بن ابي طالب متفق عليه. باب مناقب ابي بكر وعمر وفي المشكوة باب نزول عيسى بن مريم عن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل عيسى بن مريم الى الارض فيتزوج ويولد له ويمكث خمسا واربعين سنة ثم يموت فيدفن معي في قبري فاقوم انا وعيسى بن مريم في قبر واحد (اي في مقبرة واحدة) بين ابي بكر وعمر رواه ابن الجوزي في كتاب الوفاء وروى الترمذي في اٰخر باب من ابواب المناقب عن ابي مودود المدني نا عثمان بن ضحاك عن محمد بن

یوسف بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن سلام عن ابیہ عن جدہ قال مکتوب فی التوراۃ صفۃ محمد وعیسی بن مریم یدفن معہ قال فقال ابومودود قد بقی فی البیت موضع قبر ھذا حدیث حسن غریب وفی خلاصۃ الوفاء للسمھودی آخر الفصل العاشر فی الحدیث المذکور لفظ الطبرانی فی روایۃ یدفن عیسی بن مریم علیہ السلام مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والی بکر وعمر رض فیکون قبرا رابعا فیہ عثمان بن الضحاک وثقہ ابن حبان وضعفہ ابوداؤد - روایت اولی مثل صریح کے ہے کہ تینون حضرات ایک جگہ مدفون ہونگے اور شارع کی خبر بلا نکیر دلیل اذن ہے اور یہ احتمال کہ بعد بعث کے پھر مجتمع ہو جاوین لفظ ھکذا نبعث سے بعید ہے یہ تو عین بعث کی کیفیت پر دال ہے - دوسری روایت مین اس معنے کا لطیف استنباط کیا گیا ہے جو مؤید بالنص ہونیکے سبب حجت ہے تیسری روایت بھی مثل روایت اولی کے صریح ہے بلکہ اُس سے بھی اصرح ہے لفظ اقوم مین اُس مجاز کا احتمال اور زیادہ بعید ہے اور بلا ضرورت غیر مسموع - چوتھی پانچوین روایت کا مجموعہ مخبر ہے کہ حضرات شیخین کا بیت مین دفن ہونا توراۃ مین بھی مذکور ہے تو شرائع من قبلنا سے بھی ثابت ہوا اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ صحابہ کے وقت مین ایسا ہوا اور کسی نے نکیر نہین فرمایا تو اسکے اذن پر اجماع ہو گیا اب اُس اجماع کی سند خواہ کچھ ہی ہو ہمارے لئے اجماع استناد کیلئے حجت کافیہ ہے - ۲۷ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ

اُناسیؔ وین حکمت عطاء ثواب بموصل ثواب نیز

سوال - ایصال ثواب کی نسبت بعض وقت خدشہ گذرتا ہے کہ اگر عمل نیک کا ثواب دوسرون کی روح کو بخشا جاوے تو بخشنے والے کیلئے کیا نفع ہوا البتہ مُردوں کو اس سے نفع پہنچتا ہے - حضور اس خدشہ کو رفع فرماوین تو فدوی کو اطمینان ہو جاویگا -

الجواب - فی شرح الصدور بتخریج الطبرانی عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا تصدق احدکم بصدقۃ تطوعا فلیجعلھا عن ابویہ فیکون لھما اجرھا ... ولا ینقص من اجرہ شیئا

یہ حدیث نص ہے اس مین کہ ثواب بخشدینے سے بھی عامل کے پاس پورا ثواب رہتا ہے اور صحیح مسلم کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا

من غیر ان ینقص من اجرہ شیئا او کما قال وجہ تائید ظاہر ہے کہ دوسرے شخص کی طرف
تعدیۂ ثواب سے بھی عامل کا ثواب کم نہین ہوتا اتنا فرق ہے کہ حدیث طبرانی مین تعدیہ بالقصد ہے
اور حدیث مسلم مین بلا قصد سو یہ فرق حکم مقصود مین کچھ مؤثر نہین اور فقہاء نے بھی ان روایات کی مدلول کو
بلا تاویل متلقی بالقبول کیا ہے کما فی رد المحتار عن زکاۃ التاتارخانیۃ عن المحیط الافضل
لمن یتصدق نفلا ان ینوی لجمیع المؤمنین والمؤمنات لانہا تصل الیہم ولا ینقص من
اجرہ شیئ اھ اور راز اس مین احقر کے ذوق مین یہ ہے کہ معانی مین توسّع اس قدر ہے کہ تعدیہ الی
المحل الآخر سے بھی محل اوّل سے زوال نہین ہوتا چنانچہ تعدیہ علوم و فیوض مین مشاہد ہے بخلاف
اعیان کے کہ وہان ایسا نہین بلکہ ہبہ کرنے کے بعد شے موہوب واہب کے پاس نہین رہتی
و ذکر العارف الرومی فی المثنوی بعض آثار التوسع المعنوی۔ فقال ؎

در معانی قسمت و اعداد نیست ۔۔۔ در معانی تجزیہ و افراد نیست

فقط ۲۹ صفر ۱۳۳۲ھ

اسّی وین حکمۃ تجزیہ یا توفیہ اجر بالصال الی المتعدد

اس جواب پر ایک دوسرے مقام سے اور سوال آیا جو مع جواب ذیل مین مذکور ہے

سوال ۔ مسئلہ مذکورہ عریضۂ سابق مین ایک امر قابل تحقیق اور بھی معلوم ہوا جسکے متعلق کوئی نص۔۔۔
نہ معلوم ہونے سے اکثر متردد رہا۔ اُمید کہ اسکے متعلق بھی اگر کوئی نص حضور والا کو معلوم ہو تو شرف
آگاہی بخشین۔ اللہ تعالٰے اجر جزیل فی الدارین عطا فرماوین۔ وہ جزئیہ یہ ہے کہ وہ اجر متجزی
ہو کر مساوی درجہ مین جن جن کو ایصال ثواب کیا گیا ہے اُنہین پہنچیگا جیسا کہ عدل کا مقتضا ہے
یا ہر ایک کو بلا تجزی پورا پورا اجر اس عمل کا ملیگا جیسا کہ اُسکے فضل کا مقتضا ہے۔

الجواب ۔ اس مین پہلے بھی کلام ہوا ہے کما فی رد المحتار۔ ویوضحہ انہ لو اھدی الی اربعۃ
یحصل لکل منہم ربعہ فکذا لو اھدی الربع لواحد وابقی الباقی لنفسہ اھ ملخصا
قلت لکن سئل ابن حجر المکی عما لو قرأ لاھل المقبرۃ الفاتحۃ ھل یقسم الثواب بینہم
او یصل لکل منہم مثل ثواب ذلک کاملا فاجاب بانہ افتی جمع بالثانی وھو

اللائق لسبعة الفضل صلعہ مگر کسی نے دلیل مین کوئی نص ذکر نہین کی اور ظاہر ہے کہ مسئلہ قیاسی ہے نہین۔ اسلئے بدون نص اس مین کوئی حکم نہین کیا جاسکتا البتہ سوال بالا کے جواب مین جو حدیث طبرانی کی مذکور ہے اُسکو ظاہر الفاظ سے عدم تجزی پر دال کہا جا سکتا ہے کیونکہ اجرھا کا مرجع صدقہ ہے جس کا حقیقی مفہوم کل الصدقہ ہے نہ کہ جزو الصدقہ اور لھما سے متبادر اور شائع اطلاق کیوقت کل واحد ہوتا ہے اور مجموعہ مراد ہونا محتاج قرینہ ہوتا ہے اور قرینہ کا فقدان ظاہر ہے پس معنی یہ ہوئے کہ دونون مین سے ہر ہر واحد کو پورے صدقہ کا اجر ملیگا۔ اور دوسرے احتمالات مخالفہ غیر ناشی عن دلیل ہین اسلئے معتبر نہیں اور مسئلہ قطعیات میں سے نہیں اسلئے بھی ایسے احتمالات مضر نہین۔

نیز سوال سابق کے جواب مین جیسے معلوم ہوا کہ تعدیہ ثواب من محل الی محل موجب نقص فی احد المحلین نہین اسیطرح اس سے یہ بھی لازم آیا کہ تجزیہ جیسا کہ مقتضائے ظاہری تشریک المحل مع محل کا ہے۔ نیز موجب نقص فی احد المحلین نہین کیونکہ تعدیہ و تجزیہ آثار میں متماثل ہی ہوتے ہین واللہ اعلم۔ ۱۹ ربیع الاول ۱۳۴۲ھ

اکیاسی ۸۱ وین حکمۃ توجیہ قول حنفیہ بجواز قراءت در فارسیہ

فائدہ۔ فی بعض الدلائل علی قول ابی حنیفۃ اولا بجواز القراءۃ بالفارسیۃ فی التلویح احتمالا او حمل قولہ تعالیٰ فاقرأوا ما تیسر من القراٰن علی وجوب رعایۃ المعنے دون النظم لدلیل لاح لہ فی الحاشیۃ کان ذلک الدلیل ما نقل عن بعض الافاضل من ان من فی الاٰیۃ للتبعیض وبعض ما یقرأ من القراٰن نوعان بعض ترکیبی کالاٰیۃ مما ھو بعض من التمام وبعض بسیطی کالمعنی بدون النظم العربی فیکون کل منھما جائز القراءۃ من غیر عجز لعموم البعض لھما وھذا انما یظھر اذا جعل القراٰن عبارۃ عن مجموع اللفظ والمعنی اھ قلت کما فی التوضیح ومشایخنا قالوا ان القراٰن ھو النظم والمعنی والظاھر ان مرادھم النظم الدال علی المعنی اھ قلت ویمکن ان یکون ذلک الدلیل قولہ تعالیٰ وَلَوْ جَعَلْنٰہُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِیًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا

فصلت آیاته ط لتقریرہ ان اللہ تعالیٰ جعل الوحی العجمی قرآنا باعتبار المعنی ومن لوازم القرآن صحۃ الصلوۃ بقراءتہ لقولہ تعالیٰ فاقرءوا ما تیسر من القرآن ط ولما احتمل ان یکون من شرائط ھذا اللزوم کونہ وحیا مقصودا بالانزال فلا یستلزم الصحۃ وقت الانزال المقصدی والصحۃ بدون الانزال لقصدی والمعنی منزل لا قصدا بل تبعا للنظم لا یثبت المدعی جزما ولعل رجحان ھذا الاحتمال حمل الامام علی الرجوع عن ھذا القول۔

بیاسی وین حکمۃ رسالہ احسن التفہیم مقولہ سیدنا ابراہیم در تحقیق توجیہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ

یہ رسالہ اس کتاب کے صفحہ ۵۹۵ سطر ۱۱ سے شروع ہو کر صفحہ ۵۹۸ سطر ۱۲ پر ختم ہو گیا ہے

تراسی وین حکمۃ رسالہ درج الجسام من اشاعۃ الاسلام

یہ رسالہ اس کتاب کے ۵۹۸ سطر ۱۳ سے شروع ہو کر صفحہ ۶۰۲ سطر ۴ پر ختم ہوا ہے

چوراسی وین حکمۃ رفع شبہ بر مسبب بودن صیف وشتاء از تنفس دوزخ

سوال۔ صیف وشتاء کو جو احادیث مین جہنم کے دو سانس سے مسبب فرمایا گیا ہے اس کی کیا توجیہ ہے جو رافع اشکالات ہو۔

الجواب۔ اس باب مین جو روایات وارد ہین اُن مین سب سے صریح الفاظ اس روایت کے ہین۔ عن محمد بن ابراہیم عن ابی سلمۃ عن ابی ھریرۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال قالت النار رب اکل بعضی بعضا فاذن لی اتنفس .... فاذن لھا بنفسین نفس فی الشتاء ونفس فی الصیف فما وجدتم من برد او زمھریر فمن نفس جھنم وما وجدتم من حر او حرور فمن نفس جھنم رواہ مسلم فی باب الابراد بالظھر فی شدۃ الحر لمن یمضی الی جماعۃ ویناله الحر فی طریقہ وفی شرحہ للنووی قال القاضی اختلف العلماء فی معناہ

فقال بعضهم هو علی ظاهرہ وقیل بل ہو علی وجہ التشبیہ والاستعارۃ والتقریب وتقریرہ ان شدۃ الحر تشبہ نار جہنم فاحذروہ واجتنبوا حرورہ قال والاول اظہر قلت والصواب الاول لانہ ظاہر الحدیث ولا مانع من حملہ علی حقیقۃ اھ ملخصا۔

الفاظ مین غور کرنے سے ظاہر مدلول حدیث کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ نار سے مراد علی سبیل التغلیب عام ہو اُسکے دونون طبقہ حرارت وبرودت اور اکل سے مراد ہر دو طبقہ کے اجزاء کا تصادم وتزاحم اور نفس سے مراد اُن دونون اجزاء کی حرارت یا برودت کی شدت باہر دفع ہو جانے سے اُس تزاحم مین قدرے سکون ہو جاتا۔ وجہ ظہور یہ ہے کہ اگر خاص طبقہ حرارت کے دو سانس اندرونی وبیرونی مُراد لئے جاوین اور شتاء کو اول کا صیف کو ثانی کا سبب مانا جاوے تو خود اس مین تو چندان استبعاد نہ ہوگا لیکن اندرونی سانس کو رفع شکایت مین دخل نہ ہوگا کیونکہ اس سے تو اجزاء کا تصادم بڑھ جاویگا حالانکہ حدیث سے ہر دو سانس کا رفع شکایت مین دخل مفہوم ہوتا ہے تو اب سہل توجیہ حدیث کی جس مین حرارت وبرودت کے اسباب طبعیہ سے تعارض نہ ہو یہ معلوم ہوتی ہی کہ ان اسباب طبعیہ مین جو خاصیت حرو برد کی ہے یہ مستفاد ہو جہنم کے ان دونون طبقون سے جس طرح نور قمر مستفاد ہوتا ہے نور شمس سے۔ پس حرارت موسمی طبقۂ حرارت جہنم کا اثر ہو بواسطہ اسباب طبعیہ حرارت کے اور برودت موسمی طبقۂ زمہریر جہنم کا اثر ہو بواسطہ اسباب طبعیہ برودت کے پھر حرارت وبرودت کا اختلاف شدت وخفت مین یہ دوسرے اسباب معارضہ کی قوت وضعف سے ہو کیونکہ مفرد کا اثر اور ہوتا ہے اور مجموعہ کا اور ہو جاتا ہے اور امکنہ کے اختلاف سے آثار موسمیہ کی تقدم وتاخر کا اختلاف یہ اُس اثر نفسین کے جلدی یا بدیر پہنچنے سے ہو جیسے نور اور صوت باوجود معین وقت مین پیدا ہونیکے اسباب خارجہ سے کہین فوراً پہنچتے ہین کہین بدیر۔ الحمد للہ تعالی اسپر کوئی اشکال باقی نہین رہا اور اگر اب بھی کسی مغلوب المادہ کے جی کو نہ لگے تو اُسکے لئے بجائے تکذیب حدیث کے حمل علی المجاز ہی غنیمت ہے اور چونکہ شتاء مین عادت بھی ہے تعجیل ظہر کی اور مستحب بھی ہے اسلئے برد جہنم سے حفاظت خود بخود حاصل ہو جاتی ہے تصریحاً اسپر تنبیہ کی حاجت نہین ہوئی پھر یہ کہ اس وقت برد شدید بھی نہین ہوتا اور جو اوقات شدت برد کے ہین جیسے عشاء مین تاخیر اُن مین چونکہ عام عادت ہے اُسکے تدارک کے اہتمام کی

البسہ واکسیہ وغیرہا سے - اسلئے اُس کا خاص اہتمام بھی تعجیل سے نہین فرمایا گیا - واللہ اعلم - ۱۷ ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ

پچاسیؔ ۸۵ وین حکمت ثبوت لحم بقر خوردن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم

سوال - رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کبھی گائے کا گوشت کہائے یا نہین اگر کہائے تو کون کتاب میں - آگاہ فرماکر سرفراز فرماوین

الجواب - عن ابی الزبیر عن جابر قال ذبح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن عائشۃ رض بقرۃ یوم النحر (صحیح مسلم کتاب الحج صـ ۴۲۴ ج ۱)

وعن الاسود عن عائشۃ رض واتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بلحم بقر فقیل ھذا ما تصدق بہ علی بریرۃ فقیل ھو لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ (صحیح مسلم کتاب الزکوۃ صـ ۳۴۵ ج ۱)

حدیث اول سے ذبح بقرہ اور حدیث ثانی سے دستر خوان پر لحم بقرہ کا حاضر ہونا اور مانع عن الاکل کا جواب دینا جس کا لازم عادی ہے نوش فرمانا یہ سب تصریحاً حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے - ۱۷ ذی الحجہ ۱۳۳۵ھ

چھیاسیؔ ۸۶ وین حکمت شنیدن گراموفون

سوال - کیا فرماتے ہین علمائے دین مسئلہ ذیل مین - گراموفون (یا فونوگراف) جو ایک عام آلہ جاذب الصوت ہے جسکے اندر مختلف آوازین (مثلاً راگ سادہ - اور مع المز امیر غزلین جائز اور ناجائز حتے کہ فحش اور گندی نظمین - مذاق - لیکچر - کلام مجید - نعتین - مؤذنین کی اذانین وغیرہ) بھری ہوئین سنائی جاتی ہین - یہ راگ وغیرہ مرد و عورت سب کے ہی ہوتے ہین اس آلہ کا رواج عام شہرون سے متجاوز ہوکر قصبات اور دیہات مین بھی پہنچ گیا ہے - دریافت طلب یہ امر ہے کہ اسکا سننا کیسا ہے عورت یا امرد کی صورت تو سامنے ہوتی نہین مگر آواز کا عکس اور نقل مثل اصل کے ہوتی ہے - ان جملہ اقسام مین کون صورت جائز ہے اور کون صورت ناجائز ہے - بعض کہتے ہین چونکہ صوت محضہ ہے لہذا جائز ہے جو اصل حکم ہو تحریر فرمایا جاوے -

جواب - یہ صوت جس صوت کی حکایت ہے حکم مین اُسی کے تابع ہے پس اصل اگر مذموم ہے .....

جیسے معازف و مزامیر و صوت نساء و امارد یا فحش و معصیت اس کی حکایت بھی ایسی ہی مذموم ہے اور اگر اصل مباح ہے حکایت بھی مباح ہے۔ اور اگر اصل محمود ہے تو فی نفسہ تو اُس کی حکایت بھی ایسی ہی ہے مگر عارض کے سبب اس مین تفصیل ہو گئی ہے وہ یہ کہ اگر اُس سے تلہّی مقصود ہے تو طاعت کو آلۂ تلہی بنانا حرام ہے پس قرآن وغیرہ سننا اس مین اسلئے حرام ہے اور اگر تلہّی مقصود نہ ہو جیسے کوئی مضمون نافع دوسری جگہ پہنچانا ہو اور اس غرض سے کوئی تقریر اس مین بند کر دی جاوے وہ جائز ہے اور قرآن مین یہ نیت اول تو فرضی ہے اور اگر واقعی ہے تب بھی تشبہ ضرور ہے اہل تلہّی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہو گی جیسے مائدہ پر ظروف شربت کو بہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہاء نے حرام فرمایا ہے

۷ رجمادی الاخری ۱۳۴۶ھ

سوال۔ یہ عریضہ اس وقت اسلئے لکھ رہا ہون کہ گنگوہ سے جناب حافظ محمد یعقوب صاحب کا ایک خط اس مضمون کا آیا تھا کہ گراموفون اور فوٹوگراف کا رواج آجکل گھر گھر ہو رہا ہے۔ اس کے متعلق مفصل فتوے کی ضرورت ہے ان کا خیال ہے کہ اس کو طبع کرا کر تقسیم کریں۔ اس ضرورت کیلئے احقر نے جناب کا فتوی امداد یہ دیکھا تو حوادث الفتاوی صـ۷۰ میں اسکے متعلق حضرت نے کافی بحث فرمائی ہے جسکو دیکھکر اطمینان ہوا لیکن ایک خلجان باقی رہ گیا کہ حضرت نے گراموفون کو محض ایک آلۂ حاکیہ صوت مثل دیگر آلات حاکیہ ٹیلیگراف و ٹیلیفون وغیرہ قرار دیکر اسکے سننے سنانیکو اصل محکی عنہ کے تابع فرمایا ہے۔ اس مین یہ خلجان ہے کہ عام عرف وعادت اور اس کی وضع و مقصد کے لحاظ سے یہ محض آلہ حاکیہ نہین معلوم ہوتا بلکہ منجملہ آلات تلہی و تلعب اور معازف و مزامیر کے معلوم ہوتا ہے۔ عام طور پر زبانوں پر اس کا نام بھی باجہ پکارا جاتا ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس سے حکایت صوت کا کام لیا جاسکے سو یہ تو کچھ نہ کچھ دوتار ستار وغیرہ مین بھی ہوتا ہے گو اتنا صاف نہ ہو اور اسی وجہ سے ہندی مثل مشہور ہے " تانت باجی راگ پایا " بالخصوص ہارمونیم باجہ مین تو تقریباً صاف آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ یہاں احداث صوت جدید ہے اور وہان بعینہ ہوائے متکیف کا سماع لیکن بہر حال ریکارڈ لگانا اور اسپر اس کی سوئی رکھکر کسی خاص ہوائے متکیف

کا حاصل کرنا یہ بھی ایک درجہ مین احداث صوت کہلا سکتا ہے۔ الغرض عرف و عادت اور عام طور پر اس کی وضع و استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی منجملہ آلات تغنی کے ہے ٹیلیفون کی طرح آلۂ حاکیہ نہین اسلئے اصوات مباحہ بھی اسکے اندر مباح نہ ہونا چاہیئے اور یہ خیال ہوتا ہی (واللہ اعلم بالصواب) کہ عام آلات تغنی اور گراموفون مین وہی فرق ہے جو عام آلات تصویر کشی اور فوٹوگراف مین کیونکہ عام طور پر مصور ایک حسب دلخواہ صوت کا احداث اپنی طرف سے کرتا ہے اور فوٹوگراف ایک محکی عنہ کے تابع ہوتا ہے اور اسکے عکس کو جو غیر قائم تھا مصالحہ کے ذریعہ سے پائیدار بنا دیتا ہے لیکن عکس کو پائیدار بنانے ہی کا نام تصویر کشی رکھا جاتا ہے اور فوٹوگراف اور قدیم طرز کی مصوری کو برابر ناجائز قرار دیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ عکس جس وقت تک عکس تھا جائز تھا اور جب بذریعہ فوٹو اسکو قائم کیا گیا تو اب یہی عکس تصویر کہلائیگا اسیطرح ایک جائز کلام جبتک اپنی اصلی صورت مین تھا وہ ایک کلام تھا کہ حسنہ حسن قبیحہ قبیح لیکن جب اس آلہ کی ذریعہ اسکو قائم کر کے اعادہ کیا گیا تو یہی ایک تغنی و تلہی ہے امید کہ جواب باصواب سے مطمئن فرمایا جاوے۔

الجواب۔ شبہ کے منشاء کے قابل توجہ ہونے سے دل خوش ہوا اسلئے توجہ کر کے مقام کی توضیح کرتا ہون۔ مین نے اپنی تقریر مین اباحت حکایت پر صرف اباحت محکی عنہ سے استدلال نہین کیا بلکہ اُس مین ایک قید بھی ہے جو غایت شہرت کے سبب محتاج تصریح نہیں وہ قید یہ ہے کہ اس حکایت سے نہی وارد نہ کی گئی ہو اس سے شبہ کا جواب حاصل ہو گیا۔ کیونکہ حکایت صورت حیوانیہ (یعنی تصویر) سے نہی وارد ہے۔ اسیطرح حکایت صوت بواسطہ آلات معازف و مزامیر منہی عنہ ہی فافترق المقیس والمقیس علیہ ورنہ مطلق حکایت صورت تو آئینہ اور پانی مین بھی ہے۔ اور حکایت صوت گنبد کی صدا مین بھی ہے اور اس مین حرمت نہین۔ اگر شبہ کیا جاوے کہ فونوگراف مین بھی حکایت صوت بذریعہ آلات لہو محرم ہے تو وہ بھی منہی عنہ ہوئی اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ غیر مسلم ہے اسلئے کہ ملاہی محرمہ وہ ہیں جہان خود ان ملاہی کی صوت بخصوصہ مقصود ہو۔ گو اس مین کوئی خاص لہجہ بھی منضم کر لیا جاوے جیسا ہارمونیم مین ایسا انضمام ہو جاتا ہے اور گراموفون مین خود اس آلہ کی صوت بخصوصہ مقصود نہین بلکہ مقصود اصل صوت محکی عنہ ہے جس کا اس آلہ کے ذریعہ سے محفوظ کر کے اعادہ کیا جاتا ہے اور دلیل اسکی یہ ہے کہ گراموفون مین جو

صوت بند کرکے پیدا کیجاتی ہے- اگر اصلی محکی عنہ پر قدرت ہوجاوے تو پھر اس آلہ کی طرف اسوقت التفات بھی نہ کیا جاوے بخلاف ہارمونیم وغیرہ کے کہ ایسے وقت بھی اس سے قطع نظر نہین کیجاتی اور راز اس کا یہ ہے کہ گراموفون کی خصوصیت نے اس صوت مین حظ نہین بڑھایا لہذا اصل کے ہوتے ہوئے اس کا قصد نہین کیا جاتا اور ہارمونیم کی خصوصیت کو حظ خاص مین دخل ہے جو سادہ استماع مین مفقود ہے اسلئے اصل کے ہوتے ہوئے بھی اس کا قصد کیا جاتا ہے اس سے صاف ثابت ہوگیا کہ یہ اُن ملاہی مین سے نہین جن کی صوت بخصوصہا مقصود ہوتی ہے اور حرمت ایسے ہی ملاہی کے ساتھ مخصوص ہے کما ذکر- رہا یہ شبہ کہ اسکو عرف مین باجا کہتے ہین اول تو اطلاقات عرفیہ سے حقائق واحکام شرعیہ پر استدلال نہیں ہوسکتا پھر ممکن ہے کہ باعتبار اکثریت استعمال فی اللہو کے اسکو باجا کہا جاتا ہو پس اسکو حرمت مطلقا مین کوئی دخل نہین- اگر یہ کہا جاوے کہ علاوہ اطلاق عرفی کے خود واضع کا قصد بھی اس سے تلہی ہے جواب یہ ہے کہ اس مین واضع کا قصد.. مؤثر نہین بلکہ مستعمل کے قصد کا اعتبار ہے غور فرمایا جاوے کہ اگر طبل سحور یا طبل غزاہ کا جنکو فقہاء نے جائز کہا ہے واضع نے بقصد تلہی بنایا ہو مگر استعمال کرنیوالا بقصد صحیح اس سے کام لے تو کیا اسکو محض بنا بر نیت واضع ناجائز کہا جا سکتا ہے- اگر کہا جاوے کہ اگر استعمال کرنیوالیکا قصد بھی تلہی کا ہو مگر خاص اُنہی ریکارڈون کا استعمال کرے جن مین اصوات مباحہ محفوظ ہین تو کیا اب بھی حرمت کا حکم نہوگا- حالانکہ قصد تلہی کا ہے جواب یہ ہے کہ ہر تلہی حرام نہین ہوتی حدیث مین لہو مین سے تین چیزون کا جواز کیلئے استثناء فرمایا گیا ہے اور اصل استثناء مین اتصال ہے الا بدلیل ولا دلیل اس سے معلوم ہوا کہ جس تلہی مین کوئی مفسدہ ہو وہ حرام ہے اور جس مین کوئی غرض صحیح ہو کما فی الثلثۃ المذکورۃ وہ محمود و مطلوب ہے اور جسمین نہ کوئی مفسدہ ہو نہ غرض صحیح وہ عبث اور خلاف اولی ہے- پس حکایت صوت مباح مین کوئی مفسدہ تو ہے نہین ورنہ وہ صوت مباح ہی نہ ہوتی- اب دو احتمال رہ گئے اگر غرض صحیح ہے جیسے کہ محقق عالم بعید المکان کا وعظ بند ہو- اسکی حکایت محمود ہوگی اور اگر غرض صحیح نہین تو عبث اور خلاف اولی ہے اخیر مین ایک ضروری تنبیہ کلی بھی معروض ہے وہ یہ کہ یہ تفصیل مذکور خلو عن العوارض کی حالت مین ہے ورنہ اگر کوئی عارض موجب منع پایا جاوے جیسا مباح کی اجازت مفضی ہو جاوے

ابتلاء فی المحرم کی طرف تو اس صورت مین قبیح لغیرہ مین داخل ہوکر واجب المنع ہوجاویگا - ایک دوسری تنبیہ جزئی بھی واجب الذکر ہے جسکو احقر نے ۷ رجمادی الاخری ۱۳۴۶ھ کے فتوے مین ذکر کیا ہے وہ یہ کہ قرآن (القصد تلہی) سننا اس مین اسلئے حرام ہے کہ طاعت کو آلہ تلہی بنانا حرام ہے اور اگر تلہی مقصود نہو تب بھی تشبہ ہے اہل تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی جیسے مائدہ پر ظروف شربت کو ہیئت ظروف خمر رکھنے کو فقہاء نے حرام فرمایا ہے اھ ۵ رشعبان ۱۳۴۶ھ

تتمہ بالا - سوال - گراموفون کے متعلق حضرت والا کی مفصّل تحریر دیکھکر اصل مسئلہ مین تقریباً شفا ہوگئی اور یہ سمجھ مین آگیا کہ حرمت کی کوئی وجہ نہین لیکن تھوڑا خلجان اس فرق مین باقی رہگیا ہے جو حضرت نے جملہ معازف ومزامیر اور گراموفون کے درمیان فرمایا ہے وہ یہ کہ گراموفون کی صوت بھی بخصوصہ مقصود معلوم ہوتی ہے (کما فی سائر المعازف) اس کی صوت مین ایک قسم کی گونج پیدا ہوکر بہ نسبت سادہ استماع ایک حظ کا اضافہ ہوجاتا ہے - چنانچہ بہت سے وہ آدمی کہ جنکے سامنے اگر اصل صوت اپنی اصلیت پر پیش کیجاتی تو وہ اسپر کان نہ لگاتے اور اس آلہ مین بند ہونیکے بعد نہایت ذوق وشوق سے سنتے ہین البتہ ناچ رنگ وغیرہ مین اصل محکی عنہ پر قدرت ہونیکی صورت مین اس آلہ کی طرف توجہ نہیں رہتی جسکی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہان حظ صوت کیساتھ دوسرے حظوظ نفس بھی جمع ہوجاتے ہین ناچ رنگ اور گانے بجانے کے سوا اور چیزون کے متعلق عام حالات پر نظر ڈالتے ہوئے یہی خیال ہوتا ہے (واللہ ورسولہ دلوابہ اعلم) کہ اگر ایک طرف اصل وعظ ہوتا ہو اور دوسری طرف گراموفون مین اسی وعظ کی حکایت ہو تو بہت سے آدمی اُسی کی طرف جھک پڑین گے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خود اسکی صوت بخصوصہ مقصود ہے مثل سائر الملاہی والمعازف -

(۲) آخر مین تنبیہ جزئی کے تحت مین جو حضرت نے ارقام فرمایا ہے کہ (اگر تلہی مقصود نہو تب بھی تشبہ ہے اہل تلہی کیساتھ لہذا اجازت نہ ہوگی) اس کا مقتضی بھی عموم منع معلوم ہوتا ہے کیونکہ مواعظ اور ان کے امثال جو مطلوب فی الدین ہین ان کیساتھ بھی تلہی اور تشبہ باہل التلہی منع کرنیکے قابل ہین اگرچہ تلہی بالقرآن کی حد تک نہ پہنچیں اسلئے اگر کوئی شخص غرض صحیح کے ساتھ بھی سنتا ہو تب یہ تشبہ مانع جواز نہین -

(۳) تنبیہ کلی کے تحت مین جو ارشاد فرمایا گیا ہے اس کا مقتضی بھی حالات و واقعات کو دیکھنے سے

یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسکے استماع سے مطلقاً منع کیا جاوے کیونکہ اس کی کسی خاص صورت کی اجازت سے ابتلاء فی المحرم کا عام طور پر قوی اندیشہ ہے جیسا کہ تجربہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام مین تفصیلات وتدقیقات محفوظ نہین رہتین۔ الحاصل اوّل تو خود اس آلہ کو معازف ومزامیر کیساتھ ایک گونہ مشارکت ہے جو اصل عدم جواز کا سبب بن سکتا ہے۔ دوسرے اگر اس سے بھی قطع نظر کیجاوے اور فی نفسہ اس مین حکایت صوت کو مباح قرار دیا جاوے تب بھی خارجی عوارض مثل اندیشہ ابتلاء فی المحرم اسکی ممانعت کے مقتضی ہین۔ تیسرے اگر بلا غرض صحیح سنتا ہے تو اسکا عبث اور خلاف اولیٰ ہونا مسلم ہی ہے اور اگر غرض صحیح سے سنتا ہے یعنی ایسی چیز سنتا ہے جو مطلوب فی الدین ہے تو اس صورت مین قصد تلہی یا تشبہ باہل التلہی اسکے لئے مانع ہو گا۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ یہ چند معروضات اعتماداً علی العنایات السنیہ کر دئے ہین ورنہ جرأت نہ ہوتی تھی ؎ کرم ہائے تو مارا کرد گستاخ۔ والسلام

الجواب۔ بعض طبائع کے اعتبار سے قصد صوت مخصوصہ کا انکار نہین ہو سکتا مگر اسکے عموم کا دعوے بھی مشکل ہے۔ بعض طبائع یقیناً ایسے ہونگے کہ اگر اصل مین کوئی حظ بھی نہو تب بھی محض گونج کے سبب تبع کی طرف التفات نہ کرین۔ اور اگر طبل سحور مین بعض کے قصد تلہی سے حکم کی تعمیم مشکل ہے اور اس قصد کی اکثریت واقلیت کا مدار اجتہاد پر ہے لہذا اطلاق منع وتفصیل فی المنع مفتی کی رائے پر ہے اسکے علاوہ ایک امارت قریب قریب سب کے اعتبار سے عام ہے وہ یہ کہ اس آلہ کے مختلف پلیٹون مین مختلف اصوات بند ہوتی ہین اور ان مین سے کسیکو کوئی مطلوب ہوتی ہے کسیکو کوئی اور یہ تفاوت اصل ہی کے تابع ہے ورنہ ملاہی کے نغمات والحان سب متقارب ہوتے ہین اور یہ سب حکم فی نفسہ مین کلام ہے باقی افضاء الی المحرم یا تشبہ باہل التلہی کے موثر فی المنع ہونے مین کلام نہین لیکن ایسے مفاسد عارضہ اور ضرورت مین اگر تعارض ہو مفاسد کے انسداد کیساتھ تحصیل ضرورت کا انتظام کر لینے کی صورت مین کیا حکم ہو گا اسکو قواعد سے دیکھ لیا جاوے مثلاً اگر کسی آلہ مین حضرت مولانا محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا وعظ کسی نے بلا اطلاع حضرت کے بند کر لیا ہوتا اور کوئی شخص اسکی تبلیغ عام کیلئے خلوت مین اس کی نقل حاصل کر کے پھر کتابت مین ضبط کر کے اسکو تقریراً یا طباعۃً شائع کر دیتا تو اس خاص مستمع فی الخلوۃ کیلئے کیا حکم

ہوگا یہ قابل تحقیق ہے بخلاف القرآن لعدم الضرورة فیه ثم لنا ان نتسع فی الکلام ونقول ان قبح الملاهی لو کان لعینها لما ارتفع عن طبل السحر والغزو وجرس الساعة لاسیما فی المساجد فاذن هو لغیرها فلینظر ان هذا الغیر ما هو وهل هو متحقق فی هذه الآلة اذا لم تکن حاکیة عن الصوت الغیر المشروع وهذا المراد ذکره فیما کتبت من قبل حذرا عن غلط بعض العامة فالآن ذکرته بلسان الخاصة لینظروا فیه ویتاید کون هذا القبح لغیره بما فی الدر المختار قبیل فصل اللبس من کتاب الحظر والاباحة ولفظه ومن ذلک (ای من الملاهی) ضرب النوبة للتفاخر فلو للتنبیه فلا بأس به کما اذا ضرب فی ثلاث اوقات لتذکیر ثلاث نفخات الصور لمناسبة بینهما فبعد العصر للاشارة الی نفخة الفزع وبعد العشاء الی نفخة الموت وبعد نصف اللیل الی نفخة البعث وتمامه فیما علقته علی الملتقی و فی رد المحتار تحت قوله بعد العصر الخ ما لفظه اقول وهذا یفید ان آلة اللهو لیست محرمة لعینها بل لقصد اللهو منها اما من سامعها او من المشتغل بها وبه تشعر الاضافة الا تری ان ضرب تلک الآلة بعینها حل تارة وحرم اخری باختلاف النیة والامور بمقاصدها وفیه دلیل لساداتنا الصوفیة الذین یقصدون بسماعها امورا هم اعلم بها فلا یبادر المعترض بالانکار کیلا یحرم برکتهم فانهم السادة الاخیار الخ وفیه علی قوله وتمامه الخ حیث بعد غزوه ما مر الی الملاعب للامام البزدوی وینبغی ان یکون بوق الحمام یجوز کضرب النوبة وعن الحسن لا بأس بالدف فی العرس لیشتهر وفی السراجیة هذا اذا لم یکن له جلاجل ولم یضرب علی هیئة التطرب اه اقول وینبغی ان یکون طبل السحر فی رمضان لایقاظ النائمین للسحور کبوق الحمام تامل اه نعم لو منع منه سدا للذرائع کان احوط واصون لدین العامة لکن مع هذا لا سبیل لاحد علی احد الی المواخذة علی ترک الاحوط والی اساءة الظن به واللہ اعلم۔

۶ رمضان المبارک ۱۳۲۶ھ

ستاسیون حکمت حکم عمل[عہ] مسمریزم

السوال- کیا فرماتے ہین علمائے دین وشرع متین درباب اس مسئلہ کہ مسمریزم کا سیکھنا اور اسپر عمل کرنا اور یقین کرنا مسلمانون کیواسطے کیسا ہے بموجب شرع شریف جائز ہے یا ناجائز ہے- اور ایک میز تین پاؤن کی بچھاکر مردہ روحوں کو بلاکر سوال وجواب کرتے ہین اور روحون سے دریافت کرکے بتلاتے ہین کہ تمہارا کام ہوگا یا نہین ہوگا اسپر یقین کرنا مسلمانون کو کیسا ہے؛

الجواب- اوّل مسمریزم کی حقیقت سمجھنا چاہئے پھر حکم سمجھنے مین آسانی ہوجاویگی- حقیقت اس عمل کی یہ ہے کہ قوت نفسانیہ کے ذریعہ سے بعض افعال کا صادر کرنا جیسے اکثر افعال قوی بدنیہ کے ذریعہ سے صادر کئے جاتے ہین- پس قوۃ نفسانیہ بھی مثل قوی بدنیہ کے ایک آلہ ہے صدور افعال کا اور حکم اس کا یہ ہے کہ جو افعال فی نفسہا مباح ہین اُن کا صادر کرنا بھی اس قوت سے جائز ہے اور جو افعال غیر مباح ہین اُن کا صادر کرنا بھی ناجائز- مثلاً جس شخص پر اپنا قرض واجب ہو اور وہ وسعت بھی رکھتا ہو اس قوت سے اسکو مجبور کرکے اپنا حق وصول کرلینا جائز ہے اور جس شخص پر جو حق واجب نہو جیسے چندہ دینا یا کسی عورت کا کسی شخص سے نکاح کرلینا اُسکو مغلوب کرکے اپنا مقصود حاصل کرلینا حرام ہے و علیٰ ہذا القیاس سائر الافعال یہ تو اُس کا حکم تھا فی نفسہ اور ایک حکم ہے باعتبار عارض کے کہ اگر اس مین کوئی مفسدہ خارج سے منضم ہوجاوے تو اس مفسدہ کی وجہ سے بھی اُس مین ممانعت عارض ہوجاویگی مثلاً اُسکو ذریعہ کشف واقعات کا خواہ ماضیہ ہون یا حال یا مستقبلہ بنانا جسپر کوئی دلیل شرعی نہین مثلاً چور کا دریافت کرنا یا کہ مُردہ کا حال پوچھنا یا کسی کام کا انجام پوچھنا یا اعتقاد حضور ارواح کا کرنا جیسا سوال مین مذکور ہے کہ یہ سب محض کذب و زور و تلبیس و غرور ہے جن مین خود اکثر عمل کرنیوالے مبتلا ہے جہل مین اور اسی جہل پر ان کی تصنیفات اس فن مین مبنی ہین اور بعضے دوسرون کو دہوکہ دیتے ہین- مسمریزم سے ان چیزون کا کوئی تعلق نہین اور اگر بالفرض ہوتا بھی تب بھی مثل کہانت و عرافت و نجوم کے اس سے کام لینا اور اُس پر اعتقاد کرنا حرام ہوتا چنانچہ احقر کو اس عمل کا خود تجربہ ہے

[عہ] اس کی تحقیق تتمہ عجیب میں مسمریزم میں بھی دیکھی جاوے ۱۲ منہ

اسلئے تحقیق مذکور مین کچھہ تردد نہین - ۲۵ رجب ۱۳۲۶ھ -

اٹھاسی ۸۸ وین حکمت جواب اشکالات بر مسئلہ تقدیر

سوال - براہِ عنایت مسئلہ ذیل پر اپنی قیمتی رائے کا اظہار فرماکر مشکور فرماوین کیونکہ یہ مسئلہ عرصہ سے مجھے اور میرے احباب کو پریشان کئے ہوئے ہے میرا خیال ہے کہ آپ کا اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا صرف میرے لئے ہی نہین بلکہ ہندوستان مین متعدد متفکر دماغون کیلئے باعث تسکین ہوگا ہمارا ایمان ہے کہ خدا تعالےٰ علیم کل اور عالم الغیب ہے اس کا عالم الغیب ہونا اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اُسے مستقبل کے ہر چھوٹے سے چھوٹے واقعے کا علم حاصل ہی لہذا ہر کام کیلئے ایک طریق کار قبل از وقت مقرر ہوگیا پھر اگر زید نے بکر کے قتل کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ کو اس کی بھی خبر تھی اور اُسنے بکر کو قتل کیا وہ بھی خداوند کریم کے علم مین تھا - یعنی اُسے معلوم تھا کہ زید کو بکر قتل کریگا - اسی طرح اس کام کو ہونا چاہئے تھا ورنہ علم الٰہی باطل ٹھہرتا جب ہم خدا تعالےٰ کے اس علم غیب کو ہر انسان کے مستقبل پر منضبط کرتے ہین تو ہمین انسان کو مجبور محض ماننا پڑتا ہے اور خدا تعالیٰ کے عالم الغیب ہونے کی صفت پر ایمان رکھنا فیٹلزم کو ماننے کا مترادف ٹھیرتا ہی اب اس مذموم فیٹلزم کا نام سنتے ہی ہم اپنے عقیدہ کو اس سے بری الذمہ ٹھیراتے ہین اور کہتے ہین کہ نہین ہمارے افعال کے ہم خود مختار اور ذمہ دار ہین جیسا چاہین کر گذرین اس حالت مین خدا کو ہمارے افعال کے علم سے نعوذ باللہ عاری ماننا پڑتا ہے علاوہ ازین خدا کو عالم الغیب مانکر ہم دعا مانگنے کو بھی بیکار کہنے پر مجبور ہوتے ہین کیونکہ ہر کام کو اسیطرح ہونا چاہئے جیسا کہ اسکے متعلق خدا تعالیٰ کو علم ہو چکا ہے معاذ اللہ وہ خود بھی اپنے علم کے خلاف جو کہ ابھی سے مکمل ہے آیندہ کچھہ نہین کر سکتا کیونکہ علم غلط ٹھیرتا ہے بینوا - توجروا -

الجواب - یہ یقینی ہے کہ وجود اختیار کا بدیہی بلکہ حسّی و مشاہد ہے اور یقینی بدیہی و حسّی کی مصادمت اگر دلیل غیر یقینی کیساتھہ ہو تو بداہت و حس کی نفی نہ کرینگے بلکہ دلیل کو مخدوش کہین گے گو تعیین اس خدشہ کی نہ کرسکین مثلاً اگر دلیل ریاضی سے معلوم ہو کہ فلان تاریخ فلان وقت فلان مقام مین پورے آفتاب کو کسوف ہوگا لیکن مشاہدہ سے کسوف کا عدم وقوع ثابت ہوا

تو مشاہدہ کو غلط نہ کہا جاویگا بلکہ حساب مین غلطی ہو جانیکا حکم کرین گے گو یہ تعیین نہ ہو سکے کہ کہان غلطی ہوئی ہے اور کیا غلطی ہوئی ہے - اسیطرح یہان جب دلیل نافی ہے اختیار کی تو دلیل ہی کو متہم سمجھین گے خواہ وہ غلطی کچھ ہی ہو - مثلاً یہان اس دلیل مین یہ غلطی ہے کہ علم باری جو واقعہ قتل کیساتھ متعلق ہوا ہے تو اس قید کیساتھ متعلق ہوا ہے کہ یہ قتل باختیار قاتل ہوگا تو اس سے تو وجود اختیار کا اور مؤکد ہو گیا نہ کہ معدوم ورنہ خلاف علم الٰہی لازم آویگا - اور اگر اس اختیار کی کنہ اور اسکی وجہ ارتباط بالقدیم کی تفتیش کر کے اسی اشکال نفی اختیار کا اعادہ کیا جاوے تو ایسا اشکال جبر کی کنہ اور اُس کے درجہ ارتباط کی تفتیش کرنے سے بھی ہوتا ہے جس سے جبر کی بھی نفی ہوتی ہے - تقریر اسکی یہ ہے کہ اگر تعلق علم و امتناع خلاف علم سے جبر لازم آتا ہے تو ظاہر ہے کہ علم کا تعلق معدوم محض سے تو ہو نہین سکتا بلکہ وہ عقلاً موقوف ہے وجود معلوم پر اور اس کا وجود اگر بلا ارادہ ہے تو اس معلوم کا قدم لازم آتا ہے اور وہ بالمشاہدہ باطل ہے اور اگر ارادہ سے ہے تو ارادہ مین علم شرط ہے تو علم موقوف ہوا علم پر اور یہ دور ہے اور نیز علم مستلزم جبر ہے جیسا کہ سوال مین کہا گیا اور ارادہ مستلزم اختیار ہے جیسا ارادہ کی حقیقت سے ظاہر ہے یعنی تخصیص ما شاء بما شاء متی شاء اور یہ اجتماع متنافیین ہے اور یہ دور اور جمع لازم آیا ہے علم اور ارادہ سے تو علم و ارادہ منفی ہونگے اور علم ہی مقتضی تھا جبر کو جب مقتضی منفی ہوا تو مقتضی یعنی جبر بھی منفی ہوگا تو اس انتفاء مین اختیار کی کیا تخصیص ہے جبر بھی منفی ہو گیا اسلئے ان سب اشکالات سے نجات یہی ہے کہ جبر و اختیار کی کنہ اور وجہ ارتباط کی تفتیش نہ کیجاوے اور عجب نہین کہ شارع علیہ السلام نے اسیلئے اس مسئلہ مین خوض کرنے سے منع فرمایا ہو - واللہ اعلم ۲۰ رمضان سنہ ۱۳۳۶ھ

نواسی وین حکمت رسالہ القاء السکینہ فی تحقیق ابداء الزینہ

اس رسالہ مین شرعی پردہ کی تحقیق ہے - یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۰۲ سے شروع ہوا ہے اور صفحہ ۶۱۵ پر ختم ہو گیا ہے

نوے وین حکمت حکم خطبہ در غیر عربی

تمہید سوال و جواب آئندہ - فرمان شریعت ایک عالم کا رسالہ ہے جسمین خطبہ کو عربی

زبان مین ہونیکی ضرورت اور غیر عربی مین ہونیکی کراہت روایات فقہیہ سے ثابت کیگئی ہے اُسپر احقر کی بھی تقریظ تھی ایک مقام سے احقر کے پاس ایک خط آیا جس مین دو سوال تھے ایک مین حوالہ روایات کیمتعلق غلط کا اثبات اور دوسری مین غیر عربی سے کراہت کی نفی کیگئی ہے۔ احقر نے اس خط کا جواب لکھا یہ سب ذیل مین منقول ہے۔

سوال اول۔ اس کا خلاصہ تمہید مین لکھا جا چکا اور چونکہ جواب مین بھی اس سے محض اجمالی تعرض ہے اسلئے اس سوال کو بعینہ نقل نہین کیا گیا۔

سوال ثانی۔ صاحبین نے عاجز عن العربیۃ کو معذور اور عاجز قرار دیا ہے اور اسلئے غیر عربی دانون کو غیر عربی مین خطبہ پڑھنا جائز ہوگا یا نہین کیونکہ تکبیر تحریمہ کے متعلق قاضی خان نے لکھا ہے کہ اگر عربی نہین جانتا ہے تو فارسی مین نماز کو شروع کرے گا ورنہ غیر عربی مین نہین شروع کر سکتا بالکل یہی اختلاف بقول درمختار خطبہ مین بھی ہے اسلئے عربی نہ جاننے والے کیا صاحبین کے نزدیک غیر عربی مین خطبہ نہین پڑھ سکتے اور اگر بکراہت جائز ہے تو مکروہ تنزیہی مراد ہے یا مکروہ تحریمی۔ کیا وہ مکروہ تنزیہی بحالت موجودہ نہ سمجھہ مین آنیکے عذر سے معاف نہین ہو سکتا اور زمانہ کی ضرورت ہمکو شرعی ضروریات کیلئے اردو مین خطبہ کو جائز قرار نہین دیتی حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم مین آداب القراءۃ مین حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقولہ پیش فرمایا ہے کہ جو عبادت بے سمجھے ہو اُس مین برکت نہین ہوتی اور جو تلاوت بلا تامل ہو وہ تلاوت نہین اسلئے اگر کوئی شخص خطبہ شرعیہ کے حدود مین رہکر اُردو مین خطبہ پڑھتا ہے تو وہ مثاب ہوگا یا نہین۔ نیت اُس کی یہ ہے کہ عبادت بے سمجھے نہ ہونا چاہئے خصوصاً خطبہ جو تذکیر کیلئے بھی ہو جس مین سامعین کو سنانا مقصود ہو۔

الجواب۔ تنبیہات سے ممنون ہوا جزاکم اللہ تعالیٰ۔ غالباً اکثر اہل علم کا تصدیق رسائل کے باب مین یہی معمول ہے کہ نفس مسئلہ کا توافق پیش نظر رہتا ہے اور روایات کو بنا بر اعتماد صاحب رسالہ ماخذ پر منطبق نہین کیا جاتا چنانچہ اس وقت آپ کی تحریر کی روایات مین بھی اسی اعتماد کی بنا پر تطبیق کا اہتمام نہین کیا۔ اگر یہ کوتاہی ہے تو مین اپنی کوتاہی کا مقر ہون بلکہ اسکی اشاعت کی اجازت دیتا ہون۔ البتہ نفس مسئلہ مین اب بھی میرا یہی خیال ہے اگر اس مین مجھکو اپنی غلطی معلوم

ہو جاویگی حسب معمول رجوع کرلونگا یہ تو سوال اوّل کا جواب ہے۔ باقی سوال ثانی کیمتعلق یہ عرض ہے
کہ کلام غیر عاجز مین ہے اس کیلئے جواز یعنی صحت بلا کراہت نہین اور عاجز کے معنے ہین پڑھنے سے
عاجز نہ کہ سمجھنے سے کما سیاتی۔ رہا یہ امر کہ کونسی کراہت ہے سو تنزیہی بھی عوارض سے تحریمی
ہو سکتی ہے مسئلہ متکلم فیہا مین بڑا عارض اسوقت مین یہ ہے کہ سنت پر اس مکروہ کو ترجیح دی جانے لگی
اسلئے تغیر مشروع کے سبب کراہت تحریمیہ کا حکم بعید نہین اور یہ عجز اور عدم عجز عن القراءۃ ہے
نہ کہ عن الفہم۔ چنانچہ کسی سے بھی یہ احتمال الخیر منقول نہین اور قیاس ایک کا دوسری پر ہمارا منصب
نہین اور امام غزالی رح سے جو قول نقل کیا گیا ہے یہان سمجھنے سے مراد توجہ ہے چنانچہ اس قول
کی عبارت اُس عبادت کو بھی شامل ہے جس مین کوئی قراءۃ نہین ورنہ اگر ترجمہ مراد ہو تو کیا تلاوت
مین بھی ترجمہ پڑھنا اصل قرآن کے پڑھنے سے افضل ہوگا۔ رہا حکمت تذکیر سے استدلال یہ تو
قرآن مین بھی جاری ہے بلکہ قرآن مجید مین خطبہ کا لقب تو ذکر آیا ہے اور قرآن کا ذکر ہی تو کیا یہ حکم
اس حکم مین بھی جاری ہوگا۔ ۱۲ ربیع الاول ۱۳۳۶ھ

اس کے بعد سائل بالا سے حسب ذیل مکاتبت ہوئی

سوال۔ حضور والا نے تحریر فرمایا ہے کہ عجز و عدم عجز عن القراءۃ مراد ہے نہ کہ عن الفہم صرف اتنی
بات میں مجھے شبہ باقی رہ گیا ہے اسلئے مؤدبانہ طور پر چند جملے عرض کرنیکی جرأت کرتا ہون۔
تحقیق الخطبہ مین امام رافعی رحمۃ اللہ علیہ (شافعی المذہب) کی حسب ذیل عبارت نقل فرمائی گئی ہے
وهل يشترط كون الخطبة كلها بالعربية وجهان اصحهما اشتراط فان لم يكن
فيهم من يحسن العربية خطب بغيرها ويجب عليهم التعلم والا عصوا ولا جمعة لهم
(منقول من شرح الاحياء للسيد المرتضى الزبيدي ج ۳)

الجواب۔ اس عبارت کے معنے اول عرض کرتا ہون اس سے آپکو اپنے استدلال کا حال معلوم
ہو جائیگا کہ صحیح یہی ہے کہ عربیۃ شرط ہے لیکن اگر اُن حاضرین جمعہ مین کوئی ایسا شخص نہو جو
عربی مین پڑھ سکے تو فی الحال غیر عربیۃ مین پڑھ لے لیکن آئندہ کیلئے اُن لوگون پر واجب (علی الکفایہ)
ہوگا کہ عربی سیکھین تاکہ عربی مین خطبہ ہو سکے ورنہ سب عاصی ہون گے اور اُن کا جمعہ بھی صحیح نہ ہوگا

جیسا بعض فقہاء حنفیہ نے بعینہ اسیطرح تحویر کے متعلق فتوی دیا ہے کہ جب لکھنا چھوڑ دیگا نماز صحیح نہ ہوگی اور اگر عربی نہ سمجھنا مراد ہو تو کیا اس فتوے کو بھی مانا جاویگا کہ عربی نہ سمجھنے والون پر عربی کا سیکھنا واجب ہے ورنہ اُن کا جمعہ نہ ہوگا۔ اگر یہ فتوی مانا جاتا ہے تو اس سے آپ کے خلاف مدعا ثابت ہے۔ ۲۰ ربیع الثانی ۱۳۴۷ھ

سوال تتمہ بالا - رہا کلام مجیب کے متعلق کہ اُسکو ذکری کہا گیا ہے اور خطبہ کو ذکر۔ اسکے متعلق یہ عرض ہے کہ قرآن مجید کو بھی ذکر کہا گیا ہے جیسا کہ و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس معلوم ہوا کہ ذکر کیلئے تبیین کی ضرورت ہے اسیطرح اگر خطبہ کو ذکر کہا گیا ہے تو اسکے لئے بھی تبیین کی ضرورت ہے بہرصورت ذکری اور ذکر مین ارتفاع نہین ہے بلکہ اجتماع ہے ورثۃ الانبیاء پر جسطرح قرآن کی تبیین عاید ہے اسیطرح خطبہ کی بھی اور تبیین مفہوم لغت ہی مین ممکن ہے ولا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا فرمایا گیا ہے ذکرنا سے مراد انزلنا الیک الذکر کے مطابق کلام مجید ہی ہے اسلئے فاسئلوا اھل الذکر ای عالم القرآن فرمایا ہے۔ پس جب خطبہ بھی ملقب بہ ذکر اللہ ہے تو اُسکو بھی مبین للناس ہونا ضروری ہے اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ خطیب ذکر (قرآن) ہی سے نصائح کرے ورنہ خطبہ ذکر نہ ہوگا۔

جواب - میرا یہ مطلب نہ تھا کہ قرآن کو ذکر نہین کہا گیا بلکہ یہ مطلب تھا کہ ذکری بھی کہا گیا ہے اور خطبہ کو کہین ذکری نہین کہا گیا۔ پس قرآن مین جب دونون صفتین ہین تو اُن دونون کا حق ادا کرنا ضروری ہے تو پھر ترجمہ سمجھ کر کیون نہین پڑھا جاتا۔

تتمہ سوال بالا - جناب والا نے مکتوب گرامی مین ارشاد فرمایا ہے کہ اس مکروہ کو سنت پر ترجیح دیجاتی ہے اسلئے اس عارض سے مکروہ تحریمہ بعید نہین مگر حضور والا جب اس نیت سے اسکو مادری زبان مین پڑھا جاوے کہ اس طرح بہت سی مردہ سنتون کا احیاء کیا جاوے تو پھر مکروہ کیون ہوگا۔ بہت سے جہلاء ایسے ہین جو نماز روزہ کی ضرورت سے بیخبر ہین وہ صرف جمعہ مین آتے ہین اگر خطبہ مین ان کی زبان مین سمجھا دیا جائے تو کیا اثر کی اُمید نہین ہے ممکن ہے کہ خدا کچھ لوگون کو اس طریقہ سے ہدایت نصیب کرے

الجواب - اُمور تعبدیہ مین مصالح سے تغیر نہین ہوتا۔ تاریخ بالا۔

سوال تتمہ بالا- اور پھر کیا خطبہ مین یہی ایک سنت ہے - یہ بھی تو سنت ہی ہے کہ بلا کتاب خطبہ دیا جائے - حضور نے کبھی کتابی خطبہ نہین دیا نہ صحابہ کرام نے ایسا کیا اس سنت کا ترک دھڑلے ہو رہا ہے اور کچھ خیال بھی نہین ہوتا حالانکہ خطبہ مین مخاطبین کی طرف رُخ اسی لئے ضروری ہے کہ مخاطبین کو باحسن پیرایہ نصیحت کیجائے مگر جب کتاب پر آنکھ لگی ہوگی تو ہرگز وہ توجہ الی المخاطبین نصیب نہ ہوگی جو مقصود ہے اور جو کیفیت آنحضور صلے اللہ علیہ وسلم کی ہوتی تھی وہ یہ ہے کہ مسلم شریف کے الفاظ یہ ہین اذا خطب احمرت عیناہ وعلا صوتہ واشتد غضبہ حتی کانہ منذر جیش یقول صبحکم ومساکم الخ بھلا اس طریقہ سے کون خطبہ دیتا ہے سب اسکو ترک کر رہے ہین مگر کوئی اسکو مکروہ تحریمی نہین کہتا -

الجواب- یہ سنن مستحبہ ہین اور عربیہ مؤکدہ فلا یقاس احدہما علی الآخر - تاریخ بالا -

اکیانوے وین حکمۃ تنقید بر رسالہ مقام محمود کہ در آن در مسئلہ شفاعت بر عبارت تقویت اعتراض کردہ شد

(۹۱)

تمہید- ایک خط مع ایک رسالہ کے جس کا نام مقام محمود ہے ذیل کے پتہ سے آیا جسمین تقویۃ الایمان کی ایک عبارت متعلقہ شفاعت پر اعتراض ہے وہ اعتراض معہ احقر کے جواب کے ذیل مین دونون منقول ہین

سوال- ایک نسخہ مقام محمود بذریعہ پیکیٹ ہذا ارسال خدمت ہے ابر مطالعہ جواب باصواب سے مشکور و ممنون فرماوین اگر جملہ کتاب کا جواب تحریر کرنے مین عدیم الفرصتی مانع ہو تو براہ نوازش شفاعت بالاذن کے متعلق صلا پر جو عبارت شرک اکبر کے تحت مین تحریر کی گئی ہے اس کا جواب مدلل و مفصل تحریر فرماوین - سائل خاکسار ملک محمد امین چوب فروش چوک حضرت امام ناصر الدین جیب جالندھر شہر

عبارت تقویۃ الایمان

(لیجئے بیان شفاعت بالوجاہت و شفاعت بالمحبۃ)

تیسری صورت یہ ہے کہ چور پر چوری ثابت ہو گئی۔ مگر وہ ہمیشہ کا چور نہین اور چوری کو اُسنے کچھ پیشہ نہین ٹھیرایا مگر نفس کی شامت سے قصور ہو گیا اسپر شرمندہ ہے اور رات دن ڈرتا ہی اور بادشاہ کے آئین کو سر آنکھون پر رکھکر اپنے تئین تقصیر وار سمجھتا ہے اور لائق سزا کے جانتا ہی اور بادشاہ سے بھاگ کر کسی امیر وزیر کی پناہ نہین ڈھونڈھتا اور اسکے متعلق کسی کی حمایت نہین چاہتا اور رات دن اُس کا منہ دیکھ رہا ہے کہ دیکھئے میرے حق مین کیا حکم فرماوے سو اسکا یہ حال دیکھ کر دل مین ترس آتا ہے مگر آئین بادشاہت کا خیال کر کے بے سبب درگذر نہین کرتا کہ کہین لوگون کے دلون مین اُسکے آئین کی قدر نہ گھٹ جاوے سو کوئی امیر وزیر اسکی مرضی پاکر اس تقصیر وار کی شفاعت کرتا ہے اور بادشاہ اس امیر کی عزت بڑہانے کو ظاہر مین اس کی سفارش کا نام کر کے اس چور کی تقصیر معاف کر دیتا ہے۔ سو اس افسر نے چور کی سفارش اسلئے نہین کی کہ اس کا قرابتی ہے یا آشنا یا اس کی حمایت اسنے اُٹھائی بلکہ محض بادشاہ کی مرضی سمجھ کر کیونکہ وہ تو بادشاہ کا امیر ہے نہ کہ چورں کا تھانگی جو چورون کا حمایتی بنکر اس کی سفارش کرتا اور آپ بھی چور ہو جاتا۔ اور اسکو شفاعت بالاذن کہتے ہین۔ پس سفارش خود اس مالک کی پروانگی سے ہوتی ہے سو اللہ کی جناب مین اس قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جس ولی و نبی کی شفاعت کا قرآن و حدیث مین مذکور ہے اسکے معنے یہی ہین سو ہر بندے کو چاہئے کہ وہ ہر دم اللہ ہی کو پکارے اور اس سے ڈرتا رہے اور اس سے التجا کرتا رہے اور اُسکے روبرو اپنے گناہون کا قائل رہے اور اُسکو اپنا مالک بھی سمجھے اور حمایتی بھی اور جہانتک خیال دوڑائے اللہ کے سوا کہین اپنا بچاؤ نہ جانے اور کسی کی حمایت پر بھروسہ نکرے کیونکہ وہ بڑا غفور رحیم ہے سب مشکلین اپنے ہی فیض سے کھولدیگا اور سب گناہ اپنی ہی رحمت سے بخشدیگا اور جسکو چاہے اپنے حکم سے آپ کا شفیع بنادے گا غرضیکہ جیسی ہی حاجت ہو اُسیکو سونپنا چاہئے اسیطرح شفاعت بھی اُسی کے اختیار پر چھوڑدے جسکو وہ چاہے ہمارا شفیع کردے نہ یہ کہ کسی کی حمایت پر بھروسہ رکہے اور اُسکو اپنی حمایت کیواسطے پکارے اور حمایتی سمجھکر اصل مالک کو بھولجائے

اعتراض۔ اس مضمون پر نگاہ دوڑانے سے مندرجہ ذیل نتائج بڑی آسانی سے مرتب کئے جاسکتے ہین (۱) شفاعت وجاہت پر عقیدہ رکھنا اصل شرک ہے (۲) شفاعت محبت

پر ایمان لانا شرک اکبر ہے (۳) ہمین کسی ایک کی شفاعت پر بھی بھروسہ نہ رکھنا چاہئے (۴) کوئی نبی یا ولی کسی گنہگار کی شفاعت اسلئے نہین کریگا کہ اسے بوجہ نبی رحمت ہونیکے اسپر ترس آتا ہے یا بسبب ہمدردی بنی نوع انسان رحم۔ کیونکہ ایسا کرنے پر وہ مجرم کا حامی مددگار ہو کر خود مجرم قرار دیا جائیگا (۵) خدا کسی گنہگار کو بھی بدون شفاعت نہین بخشیگا کیونکہ ایسا کرنے سے اسے اس بات کا ڈر ہوگا کہ کہین لوگون کے دلون سے اسکے آئین قوانین کی قدر نہ گھٹ جائے۔ (۶) مرتبہ شفاعت مین کوئی حقیقی فضیلت وبزرگی نہین کیونکہ شفاعت تو قوانین آلہیہ کی عظمت شان برقرار رکھنے کیلئے ایک ذریعہ ہے نہ کہ حقیقی عزت افزائی کا نشان۔

الجواب۔ میری رائے مین اس مسئلہ کو کسی محقق سے زبانی منقح کرنے کی ضرورت ہے خصوص صفحہ مین ۵ اور ۶ اسب سے زیادہ قابل تحقیق ہے کہ اس جزو کو بعینہ وجہ تشبیہ مین دخل نہین ہے صرف مشبہ بہ کی جانب مین اس شفاعت کے تحقیق کی ایک صورت ہے جسکا تحقق بعینہ جانب مشبہ مین ضروری نہین صرف قید بالاذن مین تشبیہ ہے گو بنا اذن کی مختلف ہے ایک جگہ بناء غرض ہے ایک جگہ حکمت اگر اس جزو کو سمجھ لیا جاوے تو اُمید ہے کہ سب اشکالات ختم ہوجاوین واللہ الہادی الی سواء السبیل۔ تاریخ ۲۸ ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ

بانوے وین حکمۃ ۹۲ خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعۃ بین یدی الامام

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۱۶ سے شروع اور صفحہ ۶۲۰ سطر ۸ پر ختم ہوا ہے

ترانوے وین حکمت ۹۳ رسالہ اقامۃ الطامۃ علی زاعم لقاء النبوۃ الحقیقۃ العامۃ

اس رسالہ مین شیخ اکبر رح کے کلام سے جو بقاء نبوت معلوم ہوتا تھا اس کی تحقیق ہے

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۲۰ سطر ۹ سے شروع اور صفحہ ۶۳۶ سطر ۱۱ پر ختم ہو گیا ہے

---

۵ جس مین یہ عبارت مذکور ہے یہ حال دیکھکر دل مین ترس آتا ہے۔ الی قولہ اللہ کی جناب مین اس قسم کی شفاعت ہو سکتی ہے اور جو سوال ذیل مین مذکور ہے ۱۲

چورانوے ونواں حکمت فصیل یا زدہم در تحقیق صلوۃ بر ہوائی جہاز

میرا ایک فتوی اسکے متعلق رسالہ الامداد محرم ۱۳۳۵ھ مین صفحہ ۳۸ پر چھپا تھا اسکے متعلق ایک تحریر بشکل دو سوال وجواب آئی جو ذیل مین منقول ہے اور اُسکے ایک حاشیہ مین جو بھذا اظہر سے شروع ہوا ہے میری ایک عبارت مضمون بہ رفع اشتباہ پر اعتراض بھی تھا اُس کا جواب مولوی حبیب احمد صاحب نے لکھکر مجھکو دکھلایا جو اُس تحریر کے بعد منقول ہے۔

سوال - بر ہوائی جہاز در حالت طیران او یا وقوف او در ہوا سجدہ کردن یا نماز فرضی خواندن جائز است یا نہ۔ بینوا توجروا۔

جواب - واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ قال العلامۃ القھستانی فی شرح مختصر الوقایہ والسجود لغۃ ھو الخضوع وشرعًا وضع الجبھۃ علی الارض وغیرھا۔ انتھی وفی البحر شرح الکنز تحت قولہ وکرہ باحدھما او بکور عمامۃ من فصل اذا اراد الدخول فی الصلوۃ فی اثناء ما بسطہ والاصل انہ کما تجوز السجدۃ علی الارض تجوز علی ما ھو بمعنی الارض مما یجد جبھتہ حجمہ وتستقر علیہ وتفسیر وجدان الحجم ان الساجد لو بالغ لا یتسفل راسہ ابلغ من ذلک انتھی وفی الوقایۃ فی اخر باب صفۃ الصلوۃ فان سجد علی کور عمامۃ او فاضل ثوبہ او شیٔ یجد حجمہ وتستقر علیہ الجبھۃ جاز وان لم تستقر لا یجوز انتھی فالمرکب الھوائی ان کان مرکبا من اشیاء صلبۃ بحیث تستقر علیہ الجبھۃ ولا تتسفل بالتسفیل یجوز السجدۃ علیہ والظاھر انہ ملحق بالدابۃ کالسفینۃ السائرۃ والموقوفۃ بالشط الغیر المستقرۃ علی الارض فانھا ملحقۃ بالدابۃ کما یستفاد من رد المختار قبیل سجود التلاوۃ فالصلوۃ المکتوبۃ علی المرکب الھوائی لا تجوز بدون العذر کما ھو حکم الصلوۃ علی الدابۃ والسفینۃ السائرۃ وھل یلزم التوجہ الی القبلۃ ھھنا کما فی السفینۃ اولا کما فی الدابۃ - والظاھر انہ یلزم لان المرکب الھوائی بمنزلۃ البیت کالسفینۃ فان لم یمکنہ یمکث عن الصلوۃ الا اذا خاف فوت الوقت

لما نقرر من ان قبلة العاجز جهة قدرته (وهٰمن حادثة الاولهاذكر فی کتاب من الکتب المعتبرة اما بعینها او بذکر قاعدة کلیة تشتملها ۱۲) واللہ تعالیٰ اعلم

بچانوے وین حکمت در تحقیق مضمون تظلیل غمام

حدیث ذیل متعلق بعدم الظل لرسول صلے اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ ہوا تو فرمایا کہ صاحب مواہب لدنیہ کو یہ حدیث نہین ملی کما یفہم من استدلالہ بحدیث واجعلنی نورا اور مین یہ سمجھتا تھا کہ بناءً علے المشہور اگر حدیث ثابت بھی ہو تو مراد یہ ہوگی کہ ابر آپ کے ساتھ گاہے گاہے رہتا تھا کما ورد فی قصة بحیرا الراهب ونسطورا الراهب ذکر الاول فی الخصائص الکبری ص۸۳ ج۱ بتحسین الترمذی وتصحیح الحاکم والثانی فی تاریخ حبیب الٰہ ص۱۶ بغیر سند۔ اور گاہے گاہے کی قید اسلئے لگائی کہ صحیح حدیث مین وارد ہے۔ وقد اخرجہ مسلم کہ آپ پر ایک بار ایک صحابی کپڑا اوڑھے ہوئے کھڑے تھے گرمی کی وجہ سے تاکہ آپ پر سایہ ہو جاوے پس معلوم ہوا کہ علی الدوام سایہ نہین رہتا تھا سو سایہ کا ہونا اُسوقت کیساتھ خاص ہوگا جبکہ ابر سر مبارک پر ہو لیکن اس حدیث سے اس گمان کی تغلیط ہوتی کیونکہ ابر شمس کی گرمی روکنے کیلئے ہوتا قمر مین جسکا ذکر حدیث ذیل مین ہی کونسی گرمی تھی جسکے لئے ابر کی حاجت ہوتی وہ حدیث خصائص کبری ص۶۸ ج۱ مطبوع حیدر آباد مین ہی اور اُسکے لفظ یہ ہین اخرج الحکیم الترمذی (وهو محمد بن علی من الاولیاء الکبار والمحدثین والحکماء المتصوفین افاض اللہ علی من برکات انفاسه القدسیة ۱۲ جامع) عن ذکوان ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یری لہ ظل فی شمس ولا قمر اھ

ف گمر چونکہ اس تحریر کے بعد معلوم ہوا کہ یہ حدیث نہایت ضعیف اور نیز مرسل ہے کیونکہ اس کی سند خصائص کبری صفحہ ۶۸ مین مختصراً اسطرح لکھی ہے اخرج الحکیم الترمذی من طریق عبد الرحمن بن قیس الزعفرانی عن عبد الملک بن عبد اللہ بن الولید عن ذکوان فذکرہ اور ذکوان آزاد شدہ غلام حضرت عائشہ رضہ کے تابعی ہین اور عبد الرحمن کو بعضون نے وضع حدیث اور بعضون نے کذب کی طرف منسوب کیا ہے جیسا کہ میزان اور تہذیب التہذیب مین ہے لہذا اسپر کسی امر کا مدار صحیح نہین ہو سکتا ہاں کسی صحیح طریق پر ثابت ہونیکے بعد تقریر مذکور کی حاجت ہوگی۔ ۱۲ جامع

خط مولوی محمد اسحق بردوانی - الامداد ماہ ربیع الثانی ۱۳۳۶ھ صفحہ ۳۱ کے مضمون عدم الظل لتظلیل الغمام کے متعلق عرض ہے۔ سید احمد دحلان رح نے السیرة النبویہ والاثار المحمدیہ مین صد ۱۹۳ مین حدیث ہجرت کے اس جملہ کے تحت مین (حتی اصابت الشمس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واقبل ابوبکر رض حتی ظلل علیہ بردائہ الخ) لکھا ہے ولا یرد ان تظلل الغمام یعنی تظلیل ابی بکر لان ذلک کان قبل البعثة ارہاصا للنبوة صلی اللہ علیہ وسلم ولم ینقل احد وقوع ذلک بعد البعثة اھ اس سے حضرت والا کی اول زمانہ کی سمجھ کی تائید ہوتی ہے اور حدیث مذکور ان اگر ثابت بھی ہو تو ارہاص قبل النبوة پر محمول ہونا بظاہر چندان مستبعد نہین -

الجواب - واقعی اس مین یہ بھی ایک احتمال ہے اور دوسری توجیہ بھی جو کہ اس رسالہ مین مذکور ہے محتمل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باوجود ابر نہ ہونیکے بھی آپ کا سایہ ظاہر نہ ہوتا ہو اور حر شمس محسوس ہوتا ہو جس سے توقی کیلئے تظلیل ابوبکر رض کی حاجت ہوئی فقط - قرب ۱۳۳۶ھ

بدائع ۹۶ چھیانوے وین حکمت در کشف شبہ مرجیہ بودن حنفیہ از عبارت غنیہ

(ایک صاحب علم کا خط رسالہ الاقتصاد کے جواب شبہ بستم کے متعلق مین نے اس شبہ کی جواب مین یہ لکھا تھا کہ غنیہ مجھکو نہین ملی ان صاحب نے غنیہ دیکھکر جواب کیلئے ذیل کی تقریر لکھی ہے وہو ہذا **جواب شبہ بستم** - فرقہ ضالہ مرجیہ حنفیہ سے مراد یہان فرقہ مرجیہ مین سے ایسا گروہ ہے جو اپنے آپکو بطریق افتراء جناب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے منسوب کرتا تھا جیسا کہ شرح مواقف کی عبارت سے بھی ظاہر ہے ورنہ جناب امام ابو حنیفہ رح صاحب کو تو جناب پیر صاحب رح اپنی اسی کتاب شریف غنیة الطالبین مین امام تسلیم فرماتے ہین اور اُن کا اجتہاد عوام کی نفع رسانی کیلئے بیان فرماتے ہین جیسا کہ صہ ۲ پر غنیة الطالبین مطبع اسلامیہ لاہور فی باب الصلوة خطرہا عظیم وامرہا جسیم مین فرماتے ہین - وقال الامام ابو حنیفة لا یقتل الخ سے ظاہر ہے - ترجمہ اور فرمایا امام ابو حنیفہ نے کہ وہ (یعنی تارک صلوة) نہ قتل کیا جاوے الخ اور نیز امام ابو حنیفہ رح کے مقلدین فقہاء پر اور اُنکے مختلف فیہ اجتہاد پر اپنے یعنی امام احمد حنبل رح کے مذہب والون اور امام شافعی رح کے

مذہب والون کو انکار کرنے سے منع فرماتے ہین کہ انکار نہ کیا جاوے اور اپنے مذہب کو انپر ترجیح نہین دیتے گویا باہمی ایک سمجھتے ہین (کما ہو فی الحقیقت) جیسا کہ صفحہ ۱۹ ف ۱۲۰ پر فی باب امر بالمعروف فصل والذی یؤمر بہ سے ظاہر ہے عبارت اس طرح شروع ہوتی ہے واما اذا کان الشئی مما اختلف الفقہاء فیہ الخ ترجمہ لیکن جب ہو وہ چیز (بیان امر وغیرہ) اُن چیزون مین سے جن مین اختلاف کیا ہے فقہاء نے اور گنجائش ہے اُس مین اجتہاد کو جیسے پینا عامی کا نبیذ کو تقلید کرکے امام ابوحنیفہ کی اور نکاح کرنا عورت کا بغیر اذن ولی کے جیسا کہ مشہور ہے اُنکے مذہب مین تو نہیں ہے کسیکو ان مین سے جو امام احمد رح اور امام شافعی رح کے مذہب پر ہے اس کا (یعنی مذکورہ اجتہاد امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یا الیسا ہی اور مختلف فیہ مسائل کا) انکار کرنا کیونکہ امام احمد نے فرمایا ہے مروزی کی روایت مین نہین ہے جائز فقیہ کو یہ کہ اُٹھاوے لوگوں کو اپنے مذہب پر اور نہ سختی کرے اُن پر الخ ۱۲ نیز اگلے بیان سے اسکی اور زیادہ تصدیق ہوتی ہے کہ مرجیۂ حنفیہ کے ساتھ ہی آگے آپ تحریر فرماتے ہین والمعاذیۃ جس سے فرقۂ مرجیہ مین سے ایسا گروہ مراد ہے جو اپنے آپکو بطریق افترا حضرت معاذ رض سے منسوب کرتا ہے (ایک وجہ تسمیہ مرجیۂ کی جو جناب پیر صاحب تحریر فرماتے ہین کہ لانہا زعمت الخ یعنی اُنہون نے زعم کر لیا کہ تحقیق ایک تکلیف دے گیون سے جب کہے لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اور کرنے بعد اس کے سب گناہ تو نہین داخل ہوگا دوزخ مین ہرگز ۱۲ یہ حضرت معاذ کی روایت کی ہوئی اُسی حدیث سے استدلال بطریقۂ غلط مرجیہ نے کیا ہے جو آپنے اپنے انتقال کیوقت اقرار شہادتین کی بابت بیان فرمائی تھی جس سے وجہ نسبت کرنے کی آپ کی طرف (یعنی حضرت معاذ رض کی طرف ظاہر ہے) ورنہ حضرت معاذ رض اصحاب آن سرور صلے اللہ علیہ وسلم مین سے ہین اور آپ کی اقتدا راست (بموجب حدیث شریف بایھم اقتدیتم اھتدیتم عین ہدایت ہے اور آپکے مقتدی (راست) اہل سنت والجماعت - تو یہ واضح ہوگیا کہ جناب پیر صاحب ان ہر دو اصحاب کی اقتدا کرنیوالون کو (نعوذ باللہ) مرجیہ نہین شمار فرماتے بلکہ مرجیہ کے ایسے گروہ کو بیان فرماتے ہین جو بطریق افترا اپنے آپ کو ان حضرات کی طرف منسوب کرتے ہین اور اپنا نام مرجیۂ حنفیہ مرجیۂ معاذیہ قرار دیتے ہین - قرب ۳۷ سطر ھ

ستانوے ۹۷ وین حکمت در تحقیق جزئیت تسمیہ عند العاصم

سوال- خاکسار نے الامداد مین ایک عبارت بعنوان سوال وجواب بسم اللہ کے بارہ مین دیکھی تھی جسکے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ بسم اللہ مبسملین کے یہان جزو ہر سورت نہین اور شاطبی کا جو شعر ہے ؎

وبسمل بین السورتین بسنۃ ۔۔۔ رجال نموھا دریۃ وتحملا

اس سے یہ ثابت نہین ہوتا کہ بسم اللہ مبسملین کے یہان جزو ہر سورت ہے بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اُنہون نے ہر سورۃ کے پہلے بسم اللہ پڑھی ہے بیشک یہ تو صحیح ہے لیکن شاطبی پشاوری جسکے حاشیہ پر دو شرحین چھپی ہین منجملہ ان کے شرح کنز المعانی بھی ہے کنز المعانی کے صفحہ ۳۸ پر اسی شعر کی شرح مین ہے ثم المبسملون بعضھم عدھا آیۃ من کل سورۃ سوی براءۃ وھم غیر قالون وعدھا حمزۃ من التارکین آیۃ من الفاتحۃ فقط- اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن کثیر اور امام عاصم اور امام کسائی کے یہان بسم اللہ ہر سورۃ کا جزو ہے- جناب اس کا جواب تحریر فرمادین-

الجواب- مجھکو بھی اس عبارت سے اپنے جواب مین تردد واقع ہوگیا اور جس سوال کا مین نے جواب دیا تھا وہ پھر محتاج جواب ہوگیا- میرے پاس نہ کتب ہین نہ وقت دوسرے علماء وقراء سے رجوع کیا جاوے اور کوئی شافی جواب ملے بشرط مہلت مجھکو بھی اطلاع دیجئے مین اپنے کسی رسالہ مین نقل کردون گا- ایک توجیہ سمجھ مین آتی ہے وہ یہ کہ ہر سورت کے ساتھ بسم اللہ پڑھنا نہ پڑھنا تو روایت کے متعلق ہے اور جزو ہونا نہ ہونا اجتہاد کے متعلق ہے روایت مین عاصم کا قول حجت ہوگا اور اجتہاد مین امام صاحبؒ کا بس میرا اصلی جواب سالم رہا- ۱۲ر شوال ۱۳۳۹ھ

مخدوم ومکرم دامت فیوضہم- بعد سلام بصد تعظیم وتسلیم کے عرض یہ ہے کہ والانامہ صادر ہوا- جناب قاری عبدالرحمن صاحب محدث انصاری پانی پتی تسمیہ کے بارہ مین ائمہ فقہ کے اقوال نقل کرکے یون لکھتے ہین وہمہ اقوال حق اند واز قبیل اختلاف قرأت ہستند- اور اسی عبارت پر خود ہی منہیہ لکھتے ہین وہ یہ ہے- بدانکہ چون در جزو بودن ونبودن بسملہ از ہر سورت اختلاف قرأت است

پس بر قاری قراءۃ مبسملین در تراویح قراءۃ بسملہ بر سر ہر سورۃ جہراً واجب شد والا ترک یکصد
وچہاردہ آیت در ختم لازم آید و آن جائز نیست و معمول دیار حنفی المذہب برخلاف آن است پس
سبب اہل ترک وغفلت معلوم نیست۔ اور دوسرے رسالہ مین جو خاص اس مسئلہ مین ہے یون
لکھتے ہین۔ تسمیہ کا مسئلہ اجتہادی بھی نہین چونکہ منصوصات مین اجتہاد جائز نہین لہذا ہم چونکہ
حضرت امام ابو حنیفہ رح کے مقلد مسائل اجتہادیہ مین ہین نہ مسائل منصوصہ مین تو ہم کو اس بات کا قائل
ہونا پڑا کہ ہم مسائل فقہیہ مین تو امام ابو حنیفہ کے مقلد ہین کیونکہ وہ امام اور مجتہد مطلق تھے اور قراءۃ
مین مقلد ائمہ قرآن اور راویان قراءت کے ہین کیونکہ وہ ہر ہر حرف اور ہر ہر نقطہ کی سند متصل
اور متواتر آنحضرت تک رکھتے ہین اور قراءۃ مین ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ بھی مقلد راویان قرآن کے تھے
اور احتمال اجتہاد اس مسئلہ مین قابل پذیرائی نہین ہو سکتا۔ اور آگے جا کے لکھتے ہین۔ دلائل
مبسملین اور تارکین دونون کے احادیث صحیحہ ہین۔ یہان اجتہاد کا کیا دخل ہے دونون قرآن مین
اجتہاد کو دخل نہیں دیتے اگر دخل دیتے ہین تو بتلاؤ نشان اجتہاد عاصم اور ابو حنیفہ رح کا اگر اجتہاد
سے مراد فرض وتخمین ہے تو مقبول نہین ہوگا اور اگر مراد قیاس فقہی ہے تو یہان مقیس اور
مقیس علیہ اور وصف مشترک اور نص اوپر علیۃ وصف اشتراک کے کیا ہے۔ انتہی

الجواب فی غیث النفع بعد نقل بعض الاختلافات فی البسملۃ تحت عنوان البسملۃ و
سورۃ الفاتحۃ ما نصہ وایضا فان المحققین من الشافعیۃ وعزاہ الماوردی الی الجمہور
علی انہا آیۃ حکما لا قطعا۔ قال النووی والصحیح انہا قرآن علی سبیل الحکم ولو کانت قرآنا
علی سبیل القطع لکفر نافیہا وھو خلاف الاجماع وقال المحلی عند قول المنہاج فقہم
والبسملۃ منہا ای من الفاتحۃ عملا لانہ صلی اللہ علیہ وسلم عدھا آیۃ منہا صححہ ابن خزیمۃ
والحاکم ویکفی فی ثبوتہا من حیث العمل الظن انتہی۔ ومعنی الحکم والعمل انہ لا تصح
صلوۃ من لم یات بہا فی اول الفاتحۃ وھو نظیر کون الحجر من البیت ای فی الحکم
باعتبار الطواف والصلوۃ فیہ لا باعتبار انہ من البیت اذ لم یثبت ذلک بقاطع
واذا قلنا انہا آیۃ قطعا لا حکما کما ھو ظاہر عبارۃ کثیر فیکون من باب
اختلاف القراء فی اسقاط بعض الکلمات واثباتہا وکل قرأ بما تواتر عندہ

والفقهاء تبع للقراء فی ھذا وکل علم یسأل عنہ اھلہ والمسئلۃ طویلۃ الذیل وما ذکرنا لا لب لہ مھم وتحقیقہ صفحہ ۱۹ اس عبارت سے صاف معلوم ہوا کہ میرا قول بھی گنجائش رکھتا ہے اور قاری صاحب کا بھی۔ دوسرا امر قابل غور یہ ہے کہ اگر قاری صاحب کے سب مقدمات تسلیم کرلئے جاوین تو تراویح کی کیا تخصیص ہے یہ مقدمات تو قراءت فی الفرض مین بھی جاری ہین تو کیا احناف وجوب جہر بالبسملۃ فی الفرائض کا التزام کرینگے۔

اٹھانوے ۹۸ وین حکمت در قص لنساء شعر راس را

سوال۔ اخبار زمیندار مورخہ ۲۳ فروری ۱۹۲۹ء مین ایک فتوی علماء دہلی وغیرہ کا چھپا ہے جسمین علاوہ اور خرافات ودھوکہ دہی کے عورتون کے سر کے بال کاٹنیکا جواز صحیح مسلم (باب القدر المستحب من الماء فی غسل الجنابۃ) صفحہ ۱۴۸ سے نقل کیا ہے کہ بعض ازواج مطہرات بال کاٹکر مثل وفرہ کے کردیتی تھین (ولفظہ یاخذن من رؤسھن حتی تکون کالوفرہ) اب سوال یہ ہے کہ کیا عورتون کیلئے بال کاٹنے اور وفرہ کے مثل بنانے جائز ہین یا نہین اور کسی صحیح حدیث کے اندر بال کاٹنیسے صاف ممانعت ہے یا نہین اور صحیح مسلم کی حدیث کا محمل کیا ہے۔

الجواب۔ اس وضع مسئول عنہ کی حرمت پر دلائل صحیحہ قایم ہین اور جواز کی دلیل مین چند احتمالات ہین۔ اسلئے حرمت ثابت اور جواز پر استدلال فاسد۔ امر اول کا بیان یہ ہے کہ مبنی اس وضع کا یقیناً تشبہ بنساء الکفار ہے جو اہل وضع کو مقصود بھی ہے اور اُس مین تشبہ بالرجال بھی ہے گو انکو مقصود نہو اور اطلاق دلائل سے یہ تشبہ ہر حال مین حرام ہے خواہ اُس کا قصد ہو یا نہو اور علاوہ تشبہ کے منع پر اور دلائل بھی قائم ہین (کما سیاتی فی الجواب الآتی) اور امر ثانی کا بیان یہ ہے کہ اول راوی نے اپنا مشاہدہ بیان نہین کیا اور گو راوی حضرت عائشہ رضہ کے محرم ہین مگر نہ الفاظ حدیث شمول لعائشہ مین نص ہین۔ نہ راوی دوسری ازواج کے محرم ہین کہ شعور کا مشاہدہ کیا ہو نہ کسی صاحب مشاہدہ کا نام لیتے ہین۔ نہ صاحب مشاہدہ کا ثقہ غیر ثقہ ہونا معلوم نہ یہ معلوم کہ اس نے تحقیق سے کہا ہے یا تخمین سے۔ بعض اوقات عورتین بالون کو ایسا متداخل کرلیتی ہین کہ دیکھنے والیکو شبہ تخفیف شعور کا ہوتا ہے ثانیاً وفرہ بقول اصمعی لمہ سے اشبع ہے

اور لمہ وہ ہے جو منکبین سے لگتا ہو (نقلہ النووی) پس وفرہ منکبین سے بھی نیچے ہوا۔ پھر ان شعور کو وفرہ نہیں کہا گیا کالوفرہ یعنی مشابہ وفرہ کے کہا گیا تو اس مین یہ بھی احتمال ہو گیا کہ وفرہ سے بھی نیچے ہون بلکہ غور کرنے سے یہی احتمال راجح بلکہ مثل متعین کے ہے کیونکہ اگر وفرہ سے کم ہوتے تو اُسکے لئے لغت موضوع ہے مثلاً لمہ تو لمہ سے تعبیر کیا جاتا کالوفرہ کہنے کی کیا ضرورت تھی اور وفرہ سے زائد کیلئے کوئی لغت نہین اسلئے اسکو کالوفرہ سے تعبیر کیا گیا اور اس حالت مین اس مین یقیناً ذوائب و قرون بن سکتے ہین غایت مافی الباب اور عورتون کے قرون وذوائب سے اسمین قدرے کمی اور تخفیف ہوگی تو حدیث کا مدلول نفی قرون نہیں ہوا بلکہ تخفیف شعور ہوا چنانچہ نووی نے کہا ہے فیہ دلیل علی جواز تخفیف الشعور للنساء اور غرض اس تخفیف سے ترک شعور زینت تھی کما قال النووی عن عیاض ولعل ازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلن ھذا بعد وفاتہ صلے اللہ علیہ وسلم لترکھن التزین الخ اور اس تخفیف کو اخذ کہنا صحیح اور شعور کو من دوسھن کہنا صحیح ہے ثالثاً اس سے قطع نظر علی سبیل التنزل ممکن ہے کہ اُس زمانہ مین یہ وضع رجال ونساء کے درمیان مشترک ہو۔ پس کجا یہ وضع خبیث اور کجا صنیع ازواج مطہرات ؓ

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر
معجزہ را با سحر کردہ قیاس	ہر دو را بر مکر بنہادہ اساس

اطلاع کان ھذا الجواب المذکور کتب اولا فی ثانی رمضان بعبارۃ اخری ثم بدل فی عاشر شوال بھذہ العبارۃ تفصیلا و تسہیلا فقط

اسکے بعد ایک اور صاحب کا خط اسی کے متعلق آیا جو مع جواب ذیل مین منقول ہے

سوال۔ مجھے ذاتی طور پر حالات حاضرہ کے مسائل کے متعلق جناب کی کتب اور خیالات سے کافی طور پر واقفیت حاصل ہے اور پوری موافقت ہے صرف ایک مسئلہ یعنی عورتون کے بال کٹوانیکے متعلق مزید تحقیق مطلوب ہے گو جناب کی تصانیف بہشتی زیور کے آخر حصہ اور صفائی معاملات مین بالون کے احکام کے ضمن مین آپ کا فتویٰ موجود ہے کہ کترانا حرام ہے اور وہان مجمل طور پر حدیث مین آنے کا ذکر کیا گیا ہے لیکن تسکین قلب کیلئے اگر اس حدیث کا حوالہ معلوم ہو جاوے تو جناب کا

نہایت ہی شکر گذار ہوں گا۔ نیز ضروری ہے کہ کتب فقہ حنفیہ میں بھی کہیں نہ کہیں اس کا ذکر ہوگا اسکے لئے بھی توجہ فرماکر اس کتاب کا حوالہ عطا فرماوین۔ اور اگر مزید طور پر اس مسئلہ پر اپنے محققانہ خیالات کا اظہار فرماسکیں تو باعث عنایت ہوگا۔

الجواب فی الدر المختار عن المجتبی قطعت شعر رأسها اثمت ولعنت زاد فی البزازیۃ وان باذن الزوج لانہ لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق ولذا یحرم علی الزوج قطع لحیۃ والمعنی المؤثر التشبہ بالرجال اھ فی الاشباہ احکام الانثی قولہ وتمنع من حلق راسھا ای حلق شعر راسہا الی قولہ والظاہر ان المراد بحلق راسھا ازالتہ سواء کان بحلق او قص او نتف او نورۃ فلیحرر والمراد ایدہم الجواز کراھۃ التحریم لما فی مفتاح السعادۃ ولو حلقت فان فعلت ذلک تشبہا بالرجال فہو مکروہ لانہا ملعونۃ اھ وعن علی قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان تحلق المرأۃ راسھا رواہ النسائی (مشکوۃ باب الترجل) قلت والحلق عام للقص ایضا کما ذکر فی شرح الحدیث واللہ اعلم اور اگر حلق عام بھی نہ ہوتا تب بھی چونکہ اس جدید فیشن میں اہل مشاہدہ سے معلوم ہوا کہ سر کا پیچھے کا حصہ منڈایا بھی جاتا ہے تو حلق بالمعنے الخاص بھی اسکو شامل ہوتا اور تشبہ کا عارض اسکے علاوہ ہے جسمیں نہایت شدید وعیدین وارد ہیں اور جو وضع نصًا منہی عنہ ہے اسکو معلل بعلت تشبہ کہنا بلا دلیل ہوگا اسلئے وہ علی الاطلاق منہی عنہ ہوگی خواہ اس میں تشبہ ہو یا نہ ہو کالحلق بالمعنی العام او بالمعنی الخاص اور جو نصًا منہی عنہ نہ ہوگی اُس کا حکم تشبہ پر دائر ہوگا۔ ۲۷ رمضان ۱۳۴۷ھ

ننانوےؔ وین حکمت رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

اس رسالہ میں امام یعنی بادشاہ اسلام کی معزولی کے اسباب کی تحقیق اور متعارض روایات کی تطبیق ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۳۶ سطر ۱۲ سے شروع اور صفحہ ۶۴۹ سطر ۱۷ پر ختم ہوگیا ہے

سوؔوین حکمت رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۴۹ سطر ۱۸ سے شروع اور صفحہ ۶۶۵ سطر ۱۶ پر ختم ہوگیا ہے۔ وقد تم ھھنا الفہرس الثانی المسمی بالکلم الطیبۃ علی الحکم المئاتیۃ وللہ الحمد۔

نوٹ - اصل مسودہ مین اس فہرست دوم مین بعض مضامین فہرست اول کے مکرر لکھے گئے تھے اگرچہ فہرست دوم کی تمہید کے حاشیہ مین اس تکرار کی ایک توجیہ بھی کیگئی تھی بقولہ اور بعض مضامین الی قولہ تمایز ہے لیکن نظر ثانی مین مکررات کو حذف کر دیا جسکے بعد اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں رہی اسیطرح بعض ایسے مضامین کو بھی حذف کر دیا گیا جو محض وقتی ضرورت کیلئے تھے پس مطبوع سابق سے جو النور مین شائع ہوا ہے اختلاف دیکھکر شبہ نہ کیا جاوے -

مسائل فہرست سوم نوادر مضامین جدیدۃ التدوین

پہلا نادرہ در رد تاویل لفظ دجال و یاجوج ماجوج خلاف جمہور

متعلق مضمون "یوروپ اور اسلام" مندرجہ پرچہ ہائے اخبار سچ من ابتدائے ۱۰/ اگست سنہ ۲۸ء لغایۃ ۷/ دسمبر سنہ ۱۹۲۹ء جس مین لفظ دجال و لفظ یاجوج و ماجوج کو غیر معنی معروف پر محمول کیا گیا ہے

(۱) نصوص کا اپنے ظواہر محمول کیا جانا اجماعی منقول مسئلہ ہے اور معقول بھی ورنہ تمام نصوص اور تمام قوانین سے امن مرتفع ہو جاتا ہے البتہ اگر کوئی عقلی یا نقلی صارف ہو تو بضرورت غیر ظاہر پر محمول کیا جاویگا مگر صارف کا محض خیالی یا ذوقی ہونا کافی نہین ورنہ ہر فرقہ قرآن و حدیث کا تحریف کرنیوالا ایسے خیال یا ذوق کا مدعی ہو سکتا ہے اور صوفیہ کی تاویل اس سے مستثنے ہے کیونکہ وہ اُن معانی کے مدلول نص ہونیکے مدعی نہین بلکہ اصل مدلولات کو قبول کر کے اُن مدلولات کے مشابہ کو بطور اعتبار کے ذکر کرتے ہین -

(۲) احادیث متضمنہ خروج دجال و یاجوج و ماجوج کو جو صحیحین مین مذکور ہین جو شخص خلو ذہن کیساتھ پڑھیگا اُسکے ذہن مین بے تکلف جو معانی آوینگے وہی اُن احادیث کے مشہور اور صحیح محمل ہین -

(۳) ان معانی کا امتناع نہ کسی دلیل عقلی سے ثابت اور نہ کسی دلیل نقلی سے مثلاً کسی دوسری ویسی ہی صحیح حدیث مین اسکے خلاف آیا ہو یا حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے ان کے خروج کا کوئی زمانہ معین فرمایا ہو اور وہ زمانہ گذر گیا ہو - مگر ایسا بھی نہین ہوا بلکہ ایک صحیح حدیث مین تصریح ہے کہ آپکو دجال کے متعلق یہ بھی احتمال تھا کہ شاید میرے ہی زمانہ مین ظاہر ہو جاوے تو ایسی حالت مین

حقیقت کو چھوڑ کر مجاز مراد لینا کیسے صحیح ہوگا

(۴) پھر وہ مجاز بھی بعض قلیل عبارات مین جاری کیا گیا ہے اور جو عبارات اس مجاز سے بھی خالی چھوڑ دی گئین وہ بہت زیادہ ہین چنانچہ مضمون مذکور کی تاویلات کو احادیث پر منطبق کرنیسے واضح ہوسکتا ہے چنانچہ نمونہ کے طور پر ایک عبارت بالمعنی پیش کرتا ہون کہ اُن دونون واقعات کے وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام تشریف رکھتے ہونگے جسمین ایک واقعہ ختم ہوگا اور دوسرا شروع بھی اور ختم بھی ہوگا اور حدیثوں مین آپکے نام مبارک کیساتھ لفظ نبی اللہ بھی آیا ہے اسلیئے اس مین کوئی صحیح تاویل بھی نہین ہوسکتی اگر کسی کا دل چاہے مشکوۃ کے یہ ابواب ان مدعی صاحب کے سامنے لیکر بیٹھ جاوے معلوم ہوجاویگا کہ کتنی جگہ گاڑی اٹکے گی۔

(۵) اسی لئے علماء امت مین سے خصوص سلف خیر القرون مین سے کسیکو ایسے معانی کا احتمال بھی نہین ہوا اگر یہ کہا جاوے کہ وقوع سے پہلے حقیقت سمجھ مین نہین آتی اول تو یہ بات غلط ہے جب حقیقت واضح ہو سمجھ مین نہ آنیکی کوئی وجہ نہیں پھر اس مین کلام ہے کہ جسکو وقوع کہا گیا ہے یہ وقوع ہے یا نہین ممکن ہے کہ وقوع اُسی طور پر ہو جیسا مدلول متبادر ہے۔

(۶) پھر اگر صحابہ یا علماء نہ سمجھے ہون تو خود حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم مین تو یہ احتمال نہین پھر جب بعض صحابہ کا متبادر معنی پر محمول کرنا آپکو معلوم ہوا تھا آپنے اسکی نفی کیون نہ فرمادی اُس معنی کی تقریر کیون فرمائی چنانچہ حدیث صحیح مین ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابن صیاد پر دجال ہونیکا شبہ ہوا تو حضور سے اسکے قتل کی اجازت چاہی آپنے فرمایا اگر یہ وہی ہے تو تم اس پر مسلط نہین ہوسکتے اور اگر وہ نہین ہے تو اس کا قتل کرنا اچھی بات نہین اھ۔

آپنے یون کیون نہین فرمایا کہ یہ دجال نہین ہوسکتا کیونکہ دجال شخص واحد کا نام نہین خاص قوم کا نام ہے اسلئے یہ دجال نہین ہوسکتا خصوص جبکہ وہ اُس قوم مین سے بھی نہ تھا۔

(۷) پھر اگر ایسی ہی تاویلات کا باب مفتوح ہو تو اس کی کیا دلیل ہے کہ جو اسوقت سمجھا گیا وہی مراد ہے ممکن ہے دوسری قوم اور دوسرے واقعات مراد ہون جو واقع ہوچکے ہون یا آئندہ واقع ہون اور اس حالت مین مرزا کی تاویل پر بھی حتی کہ دعوی نبوت مین بھی کوئی اعتراض نہین ہوسکتا حالانکہ اسی تحریر مین اسپر اعتراض کیا گیا ہے۔ اسنے بھی ایسی ہی تطبیق کی کوشش کی ہے یہ دوسری بات

دونون تطبیقون مین تعداد احادیث کی کمی بیشی کا تفاوت ہو۔

(۸) کسی مدعاء کے اثبات مین زیادہ کوشش کرنا کوئی حقانیت کی دلیل نہین ہے اہل باطل نے اپنی آراء واہواء کے اثبات مین اس سے زیادہ کوشش کی ہے مگر ان کے باب مین یہ ارشاد ہوا ہے الذین ضل سعیہم فی الحیوۃ الدنیا وھم یحسبون انھم یحسنون صنعا اور ارشاد ہوا ہے یألونکم خبالا۔

(۹) اسی طرح دعا کے بعد رائے نہ بدلنا کوئی شرعی دلیل نہین۔ مرزا نے بھی ایسے دعوے کئے ہین شرعی ادلہ منتبین ہین پر اُن مین سے نہین اور راز اس کا یہ ہے کہ بعض دعا شرائط سے خالی ہوتی ہے اسلئے قبول نہین ہوتی۔

(۱۰) پھر غضب پر غضب یہ ہے کہ بلا دلیل اپنے دعوے پر اتنا جمود ہے کہ مخالف پر جسکے پاس شرعی دلیل بھی ہے طعن تشنیع و استہزاء و استخفاف بلکہ سب و شتم بھی کیا گیا ہے کیا یہ مجاز ایسا قوی راجح ہو گیا کہ حقیقت کا قائل تمسخر و ابطال کے قابل ہو گیا۔

(۱۱) مدیر صاحب کی یہ شکایت ہے کہ قبل تحقیق اسکو شائع کر دیا خدا جانے کتنی امت محمدیہ غلطی مین مبتلا ہو گئی ہو گی اور جو عذر اشاعت کا لکھا گیا ہے محققین علماء سے استفتاء کر لیا جاوے کہ وہ عند اللہ عذر ہو سکتا ہے یا نہین تاوقتیکہ اس مضمون کے بطلان کی اور اشاعت کے خطا ہونے کی تصریح شائع نہ کیجاوے۔ ۱۳ رجب ۴۲ھ

دوسرا نادرہ در رد ادخال بوادر الحرب در فیٔ

سوال کا واقعہ۔ ایک صاحب علم کا حیدر آباد سے میرے ایک مہمان کے پاس خط آیا جسمین مجھسے دریافت کرنے کو لکھا تھا کہ حربی کا مال تو یا فیٔ ہے یا غنیمت۔ کیا کسی حالت مین کسی نص سے حربی کے مال کا معصوم ہونا بھی ثابت ہوتا ہے

جواب کا واقعہ۔ اُن کے جواب مین رافع الضنک کی عبارت ذیل مع اضافہ لکھی گئی۔

عبارت۔ آیات تحریم ربا مین ارشاد ہے یا ایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا ما بقی من الربوا ان کنتم مومنین اور ظاہر ہے کہ ۱۳ بقیہ ربا کا معاملہ جسوقت ہوا ہے

لینے دینے والے سب حربی تھے تو تحریم کے بعد اگر حربی سے ایسا معاملہ جائز ہوتا تو تحریم کے قبل تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوتا اور وہ رقم حلال ہوتی تو اس کا ترک کرنا کیوں فرض ہوتا۔

اضافہ اور سبب اس کا حربی کے مال کا محترم یعنی فی نفسہ معصوم ہونا نہیں بلکہ اُسکا للعارض معصوم ہونا ہے وہ عارض معاہدہ ہے جسکے سبب ہر ایک دوسرے سے مامون ہے اور معاہدہ عام ہے قالی ہو یا حالی ہو یعنی باہمی ایسی معاشرۃ کہ کسیکو کسی سے خطرہ نہ ہو اور ابوداؤد نے باب صلح العدو مین اور بخاری نے باب الشروط فی الجہاد مین مغیرہ کا قصہ اور اس مین حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ذکر کیا ہے وکان المغیرۃ صحب قوما فی الجاھلیۃ فقتلھم واخذ اموالھم ثم جاء واسلم فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم اما الاسلام فاقبل واما المال فلست منہ فی شیء الحدیث اور اسپر قسطلانی نے لکھا ہے لان اموال المشرکین وان کانت مغنومۃ عند القہر فلا یحل اخذھا عند الامن فاذا کان الانسان مصاحبا لھم فقد امن کل واحد منھما صاحبہ فسفك الدماء واخذ الاموال عند ذلك غدر والغدر بالکفار محظور وانما تحل اموالھم بالمحاربۃ والمغالبۃ وذکر نحوہ الکرمانی وصاحب الخیر الجاری۔

پس مال حربی کا فیٔ یا غنیمت ہونا مخصوص ہے حالت مغالبہ کیساتھ کما فی رد المحتار باب المغنم وقسمتہ عن شرح السیر الکبیر لان الغنیمۃ اسم لمال مصاب بایجاف الخیل والرکاب والفیئ اسم لما یرجع من اموالھم الی ایدینا بطریق القھر الخ فقط ۲۸۰ ج ۲ ملخصاً

ضمیمہ قلت واما حکم ما اخذ المغیرۃ علی قواعد الحنفیۃ فما فی الدر المختار دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضہ لشیء من دم ومال وفرج منھم فلو اخرج الینا شیئا ملکہ ملکا حراما للغدر فلیتصدق بہ وجوبا الخ فقط ۲۲۳ ج ۲ ملخصاً

واقعہ۔ ایک دوست نے اخبار سچ مین ایک مناظر عالم کا مضمون مسئلہ اخذ ربوا من الحربی کا دکھلایا جس مین اس ربوا کو فیٔ مین داخل کر کے اباحت کا حکم کیا ہے اس کا جواب حسب ذیل دیا گیا۔

وھو ھذا۔ یہ سب تقریر امام ابوحنیفہ رح کے قول کی توجیہ اور تائید ہے جو شخص اسکو امام صاحب رح کا قول مانتا ہے اُسکو اس توجیہ وتائید کی چندان حاجت نہیں وہ بدون اسکے بھی مانتا ہے لیکن باوجود اس نسبت کے صحیح ماننے کے اگر وہ اس قول کو نہیں لیتا بلکہ ابویوسف کے قول کو لیتا ہے اُسپر

یہ تقریر حجت نہیں اور ابو یوسف کی طرف سے وہ اس کا جواب دے سکتا ہے چنانچہ ایک سہل جواب تو یہی ہے کہ اگر یہ فیئ ہے تو فیئ عامہ مسلمین کا حق ہے نہ کہ کسی خاص شخص کا بلکہ بعض جزئیات میں تو غیر غنیمت و غیر فیئ کا حکم بھی یہی مذکور ہے کما فی رد المحتار باب المغنم وقسمتہ اعنی نقل عبارۃ الشرح السیر الکبیر (التی مرت قبل الفصل مسئلۃ واحدۃ) مقتضاہ ان ما اخذ بالقتال والحرب غنیمۃ وما اخذ بعدہ ما وضع علیہم قہرا کالجزیۃ والخراج فیئ وما اخذ منہم بلا حرب ولا قہر کالھدیۃ والصلح فھو لا غنیمۃ ولا فیئ وحکمہ حکم الفیئ لا یخمس ویوضع فی بیت المال فتامل اھ قلت ویمکن ان یکون قولہ فتامل اشارۃ الی ما فی الھندیۃ (من الاختلاف فی ھذا الاخیر کما ذکر قبیل ھذہ العبارۃ) ما نصہ الغنیمۃ اسم لما یوخذ من اموال الکفرۃ بقوۃ الغزاۃ وقہر الکفرۃ والفیئ ما اخذ منہم من غیر قتال کالخراج والجزیۃ و فی الغنیمۃ الخمس دون الفیئ وما یوخذ منہم ھدیۃ او سرقۃ او خلسۃ او ھبۃ فلیس بغنیمۃ وھو للاخذ خاصۃ [ع] اھ قلت ولکونہ غیر فیئ لم یدخلہ احد من الفقہاء فی الفیئ فی ذکر ھذا الجزئی وفی کتاب السیر ایضا کما فی رد المحتار باب المستامن عند قول الدر المختار دخل مسلم دار الحرب بامان حرم تعرضہ لشیئ ما نصہ

تنبیہ - فی کافی الحاکم وان بایعھم الدرھم بدرھمین نقدا او نسیئۃ او بایعھم بالخمر والخنزیر والمیتۃ فلا باس بذلک لان لہ ان یاخذ اموالھم برضاھم فی قولھما ولا یجوز شیئ فی قول ابی یوسف اھ فانظر انہ ذکر ھذا الجزئی ولم یحکم علیہ بکونہ فیئا فعلم ان مسئلۃ اخذ الربوا من الحربی مسئلۃ مستقلۃ ولو کانت من فروع الفیئ لم یختلف فیھا ابو یوسف ولو اختلف لم یکن لہ مانع من ذکرھا بعنوان الفیئ فتدبر۔

نیز امام صاحب کے قول کے ماننے پر بھی یہ امر قابل غور ہے کہ مال کی اباحت عقد کی اباحت کو مستلزم نہیں تو معصیت سے براءت حاصل نہ ہوئی جیسے امام صاحب کے نزدیک قضاء قاضی ظاہرا و باطنا نافذ ہو جانے سے غیر کی منکوحہ سے بعد دعوی طلاق کسی نے نکاح کیا عورت حلال اور یہ ذریعہ حرام دیوثیت

ع قلت یمکن ان یجمع بینھما ان الھدیۃ والھبۃ الحاصلتین للامام فی حکم الفیئ والحاصلتین لغیر الامام للاخذ خاصۃ ویؤیدہ قرنہ بالخلسۃ والسرقۃ فی الروایۃ الثانیۃ وقرنہ مع الصلح فی الروایۃ الاولی والصلح خاص بالامام ۱۲ منہ

قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا
طيبا الآية حيث قبح الطريق اى اخذ الفداء وحسن المقصود اى الاكل فدل على ان حسن
المقصود لا يستلزم حسن الطريق فقط ۲۲ ج ۲ شنه ھ

تیسرا نادرہ تطبیق عجیب در مقدار یوم بعث الف و خمسین الف

سوال - سورۂ حج مین روز حشر کی درازی اس طرح بیان فرمائی گئی ہے ان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون اور سورہ معارج مین ہے فی یوم کان مقدارہ خمسین الف سنة ان دونون کی تطبیق بیان القرآن مین اس طرح ہے کہ یہ امتداد کچھ اشتداد سے کفار کو اسقدر طول محسوس ہوگا اور چونکہ حسب تفاوت مراتب کفر اشتداد مین تفاوت ہوگا اسلئے ایک آیت مین کالف سنة آیا ہے الخ صفحہ ۷۰ جلد ۱۲ (صفحہ ۷۶ جلد ۷) آیت اولی کیلئے پہلی آیت مین عند ربک یہ بتا رہا ہے کہ اس دن کا طول واقعی اتنا ہے یا کم از کم اللہ کے نزدیک اتنا ہے جتنا تم لوگون کی شمار مین ایک ہزار برس کا - اس سے صاف معلوم ہوا کہ اُس دن کی مقدار یہی اتنی ہے اور ایسا نہین ہے کہ واقعی مقدار اسکی کچھ اور ہے امتداد و اشتداد حسب تفاوت مراتب کفر کی وجہ سے وہ ہزار برس معلوم ہونگے کیونکہ عند ربک اس کا قرینہ ہے ورنہ عند الکفار یا مثل ذلک کوئی اور لفظ ہوتا اور اسکی تائید حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث رح کے کلام سے بھی ہوتی ہے وہ ازالة الخفا مین اس حدیث کی شرح مین کہ میری امت کو نصف یوم کی مہلت دیگئی (اوکما قال) تحریر فرماتے ہین کہ اس سے مراد عباسیون کی خلافت ہے جو پورے پانچسو سال رہی کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک دن ایک ہزار برس کا ہے اور پانچسو سال اسکے نصف - جب یہ واضح ہوگیا کہ الف سنہ سے واقعی الف سنہ مراد ہین نہ کہ اعتباری الف سنہ - اب مین کہتا ہون اسیطرح کان مقدارہ خمسین الف سنة مین فعل ناقص ماضی لایا گیا ہے جو باعتبار زمانہ کے نہین بلکہ باعتبار تیقن وقوع فی المستقبل کے ہے اور یہان نفس وقوع کا تیقن نہین دلایا گیا ہے اسلئے یہان بھی واقعی خمسین مراد ہین نہ کہ اعتباری خمسین پھر اگر اعتباری ہوتا اسکے لئے عدد کا ذکر کیون ہوتا کوئی اور لفظ ہوتا جو اسکے امتداد و طول پر دلالت کرتا مثلاً کان مقدارہ طویلا و ممتدا و مثل ذلک اور اگر

یہ کہا جاوے کہ الف سنہ کیساتھ مما تعدون کی قید ہے اور یہاں قید نہیں ہے اسلئے تعارض نہیں ہے یعنی وہاں کے ایک ہزار برس سے مراد تمہارے ایک ہزار سال ہیں اور یہاں پچاس ہزار سے کوئی اور حساب مراد ہے جو اسی ایک ہزار کے مساوی ہے مگر جب ایک ہی دن کی مقدار بیان کیجا رہی ہے اور ایک جگہ اس مین مما تعدون کی قید ہے اور دوسری جگہ نہین کیون نہ سمجھا جاوے کہ وہی قید یہان بھی ہے خاصکر اس حالت مین کہ مخاطب بھی ایک ہی ہے پھر کوئی وجہ نہین کہ ایک جگہ تو مخاطب کے اعداد کا شمار ہے اور ایک جگہ کسی اور عالم کے اعداد کا اگر خمسین اعتباری مانا جاوے جیسا کہ حضور والا کا اشارہ ہے تو شاید اسکی تائید اس سے ہو کہ سورہ معارج مکیہ ہے اور وہان کے لوگون کا عناد و سرکشی زائد تھی اسلئے انہیں خمسین معلوم ہوا اور سورہ حج مدنی ہے وہان اس چیز مین کمی تھی اسلئے انہین الف سنۃ معلوم ہوا واللہ اعلم مگر سب نکات ہین ان سے نہ تسکین ہوتی ہے اور نہ سکوت - دل کسی قوی بات کا جویان ہے کیونکہ یون تو تمام عذاب مین یہ شبہ ہوگا کہ واقعی کچھ اور ہے اور امتداد و اشتداد کے تفاوت سے فرق اعتباری پیدا ہوگیا -

الجواب عند ربک قید نسبت بین الموضوع والمحمول کی نہین ہے تاکہ اس کا یہ مدلول ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یعنی واقع مین ہزار برس کا ہوگا بلکہ یہ قید یوما کی ہے یعنی وہ دن جو تمہارے رب کے پاس کا ہے یعنی آخرت کا دن محاورہ قرآنیہ مین آخرت کی چیزون کو عند الرب کہا گیا ہے جیسے لھم اجرھم عند ربھم رہا یہ کہ وہ واقع مین کتنا بڑا ہوگا قرآن اس سے ساکت ہے باقی تشبیہ اسکی الف سنۃ کے ساتھ اس مین خود دو احتمال ہین کہ وجہ تشبیہ امتداد ہے یا اشتداد کما اشرت الیہ فی بیان القرآن البتہ حدیث ظاہراً اسپر دال ہے کہ اس کی مقدار واقع مین ہزار برس ہوگی مگر بیان القرآن سے اسکو تعارض نہین کیونکہ اسکے معنے یہ ہون گے کہ بعض کو مقدار واقعی کی برابر معلوم ہوگا بعض کو زیادہ - رہا یہ کہ جب واقعی مقدار کی برابر معلوم ہوا تو اس مین کفر کا کیا دخل - اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کفر نہ ہوتا تو حسب حدیث مذکور فی بیان القرآن ایسا خفیف معلوم ہوتا جیسا فرض نماز کا وقت - اب رہی دوسری آیت کان مقدارہ خمسین الف سنۃ - سو اس مین بھی نصاً کوئی دلالت واقعی مقدار پر نہین اور جو وجہ دلالت کی

سوال مین مذکور ہے وہ مسلم نہین کیونکہ اگر قرآن کی عبارت یون ہوتی کان مقدارہ فی اعینہم
خمسین الف سنۃ تو کیا اسوقت یہ کلام صحیح نہ ہوتا اور کیا آیت کے اجزاء مین تعارض ہوتا کہ
کان مقدارہ خمسین الف سنۃ مین فعل ناقص ماضی لایا گیا ہے الی قولہ اُس کی مقدار کا
تیقن دلایا گیا ہے او جسکا مقتضی یہ ہے کہ یہ مقدار واقعی ہے اور فی اعینہم کا مقتضا اسکے خلاف
ہے اسیطرح سے آیت کے اجزاء مین تعارض ہے اس سے صاف معلوم ہوا کہ کان کا یہ مقتضا نہین ہے
اور کلام بھی صحیح ہے جیسے آیت فئۃ تقاتل فی سبیل اللہ واخری کافرۃ یرونہم مثلیہم رأی
العین علی التفسیر المشہور اور آیت واذ یریکموھم اذ التقیتم فی اعینکم قلیلا ویقللکم
فی اعینہم الآیہ البتہ اگر کوئی دلیل معارض نہ ہوتی تو یہ آیت ظاہراً مقدار واقعی پر دال ہوتی
مگر جب دوسری آیت معارض ہے تو ظاہر کو ترک کرکے خلاف ظاہر پر محمول کرنا واجب ہوگا جبکہ اس
حمل سے کوئی امر مانع بھی نہین۔ رہا یہ کہ سب نصوص مین ایسا ہی شبہ خیالی ہونیکا ہو جاویگا
سو ظاہر کو بدون دلیل چھوڑنا جائز نہین یہان دلیل ہے اور نصوص مین دلیل نہین فشتان ما بینہما
ایسے ہی ظاہر کو دلیل سے چھوڑنیکی اور بھی نظائر ہین کقولہ تعالیٰ فی قصۃ ذی القرنین وجدھا
تغرب فی عین حمئۃ ووجد عندھا قوما۔ وجدان کا مادہ دوجگہ آیا ہے مگر اول وجد کو
خیال پر محمول کیا جاتا ہے دوسرے کو واقعہ پر اول سے دوسرے مین شبہ واقع نہین ہوتا اور
یہانتک ضابطہ کا جواب ہو گیا اب تبرعاً ایک دوسرا جواب دیتا ہون جسمین دونون آیتون مین واقعیت
محفوظ رہے وہ یہ کہ دنیا مین جسطرح معدل النہار کی حرکت یومیہ کسی مقام پر دولابی ہے کہین
حمائلی کہین رحوی اور اس اختلاف سے کہین دن رات کا مجموعہ چوبیس ۲۴ گھنٹہ کا ہوتا ہے کہین
برس روز کا جیسے عرض تسعین مین کہین ان کے درمیان مختلف مقادیر پر اور سب واقعی ہین
اور یوم نام ہے ما بین الطلوع والغروب کا پس جو شخص استواء پر ہے اس کے افق پر
جتنے زمانہ مین تین سو بار سے زیادہ طلوع وغروب ہو چکتا ہے اس زمانہ مین عرض تسعین والے
افق پر ایک بار طلوع وغروب ہوتا ہے پس یہ دوسرا شخص برس روز کے زمانہ کو ایک لیل و
نہار کہتا ہے اور پہلا شخص چوبیس گھنٹہ کو ایک لیل ونہار کہتا ہے اور دونون صحیح ہین مگر یہان
دونون شخصون کا دو اُفق پر ہونا شرط ہے اگر آخرت مین بھی ایسا ہی ہو کہ اسکے طلوع وغروب مین

ایک اُفق پر بوجہ بطوء حرکت ایک ہزار برس کا فاصلہ ہو اور اُسکے واقعات اُسی مین طے ہوجاوین اور ایک اُفق پر اسی طلوع وغروب مین پچاس ہزار برس کا فاصل ہو اور اسکے معاملات اس مین طے ہون اور کچھ آفاق پر ان دونون مدتون کے درمیان مین وہ طلوع وغروب ہو مگر وہان ان لوگون کا جدا جدا اُفق پر ہونا شرط نہ ہو تو اسمین کوئی استحالہ نہین اور اسکا حاصل یہ ہوگا کہ واقع مین وہ طلوع وغروب مختلف آفاق پر ہوگا جیسے دنیا مین اگر بطور خرق عادت کے خط استوا پر دو شخصون مین سے ایک کو اپنا افق منکشف ہو جاوے دوسرے پر اپنا افق مستور ہو جاوے اور عرض تسعین منکشف ہو جاوے تو ایک کا یوم چوبیس گھنٹہ کا ہو جاویگا دوسرے کا برس روز کا اور دونون واقعی ہین مگر یہان ایسے خارق کا وقوع کم ہوتا ہے وہان ہر چیز خارق ہی ہو گی اسلئے یہان کسی امر کا مستبعد ہونا وہان بھی اُسکے مستبعد ہونے کو مستلزم نہین خوب سمجھ لو۔ اور یہ بھی محتمل ہے کہ ایک ایک قسم کے لوگون کے آفاق مختلف ہون یعنی ایک جماعت کا افق وہ ہو جہان ایک ہزار برس کا دن ہو اور دوسری جماعت کا وہ افق ہو جہان پچاس ہزار برس کا دن ہو اور کچھ جماعتین ان کے درمیان ہون تو اس مین خرق عادت کی بھی ضرورت نہیں صرف بطور حرکت شمس مین مثلاً خرق عادت ہوگا اور یہ سب اس اشکال کا جواب ہے جو کسی خاص تفسیر پر واقع ہوتا ہے اگر کوئی دوسری تفسیر اختیار کر لیجاوے تو اصل سے یہ اشکال ہی واقع نہین ہوتا چنانچہ درمنثور مین دوسری تفاسیر بھی منقول ہین پس قرآن پر اشکال کے وقوع کا شبہ نہ کیا جاوے واللہ اعلم۔ ۱۸ شعبان ۱۳۴۸ھ۔

چوتھا نادرہ در تنقید بر حصۂ معینہ جلد سوم سیرۃ النبی

اظہار رای در باب حصۂ معینہ سیرۃ النبی مجلد سوم حسب استدعاء مولف حصہ مذکورہ از اشرف علی عفی عنہ۔ بخدمت مکرمی جناب مولانا عبد الباری صاحب دام لطفکم۔ السلام علیکم سیرۃ النبی مجلد سوم پہونچی حسب الارشاد معجزات اور فلسفہ جدیدہ کا باب دیکھا گو نظر غائر سے دیکھنے کا وقت نہین ملا۔ تاہم سرسری نظر بھی میرے خیال مین ضرورت کیلئے ان شاء اللہ کافی سے کم نہین رہی حسب الارشاد اپنی رائے عرض کرتا ہون اگر توافق نہ ہو قبول نہ فرمائیے مگر مکدر نہ ہوجئے کیونکہ

مامور معذور ہے۔ وہو ہذا۔ اس مین شک نہین کہ اس باب مین ایک کام تو اتنا بڑا اور کافی سی بھی زیادہ ہو گیا کہ غالبًا اس مین اضافہ کی حاجت بلکہ گنجائش بھی نہین رہی اور وہ کام دفع استبعاد ہے فلسفہ قدیمہ کے اصول علمی ہین اُنکی بنا پر جو استبعاد ہوتا ہے وہ علوم ہی سے دفع ہو جاتا ہے مگر اس سے صرف عقل کو قناعت ہو جاتی ہے جو کہ واقع مین کافی ہے لیکن فلسفہ جدیدہ زیادہ تر بلکہ تمام تر بزعم خود مشاہدات کا پابند ہے اور بزعم خود اسلئے عرض کیا کہ واقع مین وہ اس کا بھی پابند نہین چنانچہ مادہ کے متعلق اسکے اکثر احکام محض جزافی و خیالی ہی ہین تاہم اُسکو ناز ہے کہ مین بے دیکھے نہین مانتا اسلئے ایک وہ شخص جسنے اول ہی سے عقل کو چھوڑ کر حواس ہی کی خدمت کی ہو وہ باب معجزات مین بھی اُنکے نظائر کے مشاہدات کا جویان رہتا ہے اور بدون اسکے اسکی قوت وہمیہ کو قناعت نہین ہوتی اور استبعاد دفع نہین ہوتا اور اس زمانہ قحط علم و عقل مین کثرت اسی مذاق کی ہو گئی ہے اسلئے ان اصول پر بھی دفع استبعاد کی ضرورت یا مصلحت تھی سو اس تحریر مین استبعاد کا تو نام و نشان نہین رہا لیکن اس کی ساتھ ہی تین باتین ایسی بھی پائی گئین جو میرے خیال مین محتاج نظر ثانی ہین ایک یہ کہ بعض اقوال پر معجزات کو انبیاء کی قوت سے مسبب مانا گیا - دوسرے یہ کہ صدور معجزات کے چند طرق محتملہ تجویز کئے گئے لیکن معجزات مین جو طریق واقعی ہے اُس کی تعیین نہین کیگئی اور وہ صرف یہ ہے کہ اُنکے صدور مین اسباب طبعیہ کو اصلاً دخل نہین ہوتا نہ جلیہ کو نہ خفیہ کو نہ صاحب معجزہ کی کسی قوت کو نہ خارجی قوت کو وہ براہ راست حق تعالیٰ کی مشیت سے بلا توسط اسباب عادیہ کے واقع ہوتا ہے جیسا صادر اول بلا کسی واسطہ کے صادر ہوا ہے پھر قیامت تک بھی کوئی شخص اُس مین سبب طبعی نہین بتلا سکتا کیونکہ معدوم کو موجود کون ثابت کر سکتا ہے ورنہ اگر معجزہ سے کسی زمانہ خاص مین صاحب معجزہ کی تائید ہو جاتی دوسرے زمانہ مین سبب خفی بتلانیسے اس کی تکذیب ہو جاتی تو کسی نبی کی نبوت پر یقین مؤبد نہین ہو سکتا۔ وھذا اسما تری یہی سبب ہے کہ کسی معجزہ پر اُسکی جنس کے ماہرین نے کوئی سبب خفی تبلا کر باقاعدہ شبہ نہین کیا نہ اُس کی مثل کو ظاہر کر کے مقاومت کر سکے بالخصوص اگر نبی کی قوت اسکا سبب ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام اپنے معجزہ سے خود نہ ڈر جاتے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض فرمائشی معجزات کے تمنی پر یہ نہ فرمایا جاتا فان استطعت ان تبتغی نفقا فی الارض

او سلما فی السماء فتاتیهم بآیة الخ اور استناد الی الاسباب الخفیہ کے احتمال پر معجزہ و دیگر عجائب دلیل نہین ٹھہرتا حالانکہ وہ خود بھی مستقل دلیل ہے خواہ کسی خاص ہی طبقہ کیلئے ہو۔ تیسری انضمام اخلاق وکمالات کیساتھ (جسمین قوت بھی داخل ہے) جو اُسکو دلیل کہا گیا ہے تو ان اخلاق کی مخصوصہ نوعیت کو پہچاننے مین جتنی غلطی ہو سکتی ہے وہ معجزات کے متعلق غلطی ہونے سے کہین زیادہ ہے حتی کہ اسی تحریر مین ایک مشہور ہندو کا بھی ذکر اس طور سے کیا گیا ہے کہ کتاب کا پڑھنے والا یہ ضرور سمجھے گا کہ مؤلف کے اعتقاد مین یہ بھی کمالات روحانیہ رکھتا ہے قطع نظر اس سے کہ سیرۃ نبویہ مین ایک ایسے شخص کا ذکر جو صاحب سیرۃ صلے اللہ علیہ وسلم کی اصل السیر یعنی نبوت ہی کی تصدیق اسلامی نہین کرتا کسقدر امر ثقیل وخطب دبیل ہے جسکا اثر حدیث مین وارد ہے اذا مدح الفاسق اھتز له العرش جسکا ترجمہ مولانا نے مثنوی مین اسطرح کیا ہے ؎

می بلرزد عرش از مدح شقی بدگمان گردد ز مدحش متقی

اس سے قطع نظر ایک بڑی غلطی مین ڈالنے والا ہے وہ یہ کہ دیکھنے والا اس سے یہ سمجھے گا کہ جو اخلاق وکمالات علامات نبوت ہیں اس ہندو کے اخلاق وکمالات بھی ان ہی کے مشابہ ہین پھر اس پر دو غلطیون کا وقوع نہایت قریب ہے اس طرح سے کہ جب یہ ہندو نبی نہین ہے اور اخلاق مین مشابہ نبی کے ہے تو کسی نبی پر غیر نبی ہونیکا یا غیر نبی پر نبی ہونیکا شبہ ہو سکتا ہے اور یہ کتنا بڑا مفسدہ ہے۔ یہ معروضات تھے جو سرسری نظر سے پیش کرنیکے قابل سمجھے گئے اگر یہ کچھ وقعت رکھتے ہون ان کا تدارک فرمادیا جاوے ورنہ میری جسارت معاف کیجاوے۔ ۱۵ ر شعبان ۱۳۳۸ھ

پانچوان نادرہ در تحقیق بعض عبارات متعلقہ استواء علی العرش بجواب بعض اسئلہ

سوال گذارش ہے کہ رسالہ تائید الحقیقہ بالآیات العتیقہ کے ص۳۳ پر جناب نے تحریر فرمایا ہے۔ صوفیوں کا قول بہ نسبت محدثین کے صحیح ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کیلئے جہت علو ثابت نہین کرتے کما صرح منهم بان هذا دلیل علیٰ انه ما خصص مکان الله بالعرش ولا بجهة دون جهة فافهم۔ حالانکہ ائمہ اربعہ و مذاہب اربعہ اور جماہ محدثین جنکو جناب نے اہل ظاہر سے تعبیر فرمایا ہے سب اللہ تعالیٰ کیلئے جہت علو ثابت کرتے ہین وجاء فی حدیث صحیح فاشادت

طبعیہ میں کوئی فرق واقعی نہین رہتا اور جو فرق اس تحریر مین نکالا گیا ہے اُسپر معجزہ خود مستقل

الی السماء فی الجواب عن سوال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم این اللہ الخ فثبت ان اللہ تعالیٰ علی العرش کما ھو مذھب امام المدینۃ مالک رحؒ و اکابر المحدثین امام الائمۃ وسراج الامۃ ابی حنیفۃ رح وفخر المحدثین الامام البخاری رح وقدوۃ السالکین الشیخ عبد القادر الجیلانی رح والامام احمد بن حنبل والشافعی رح والشیخ الامام ابن تیمیہ رح الحرانی وتلمیذہ الامام الحافظ ابن قیم رح وغیرہ من علماء اھل السنۃ والجماعۃ واھل الحدیث اور یہی مسلک ہے حجۃ الہند حضرت مولانا وشیخ شیوخنا شاہ ولی اللہ مرحوم دہلوی وغیرہ کا ملاحظہ فرمائین فقہ اکبر وشرح فقہ اکبر مصنفہ ملا علی قاری رح وشرح حدیث نزول مصنفہ امام ابن تیمیہ رح وصحیح بخاری وفتح الباری وقسطلانی وصحیح مسلم وصحیح ترمذی وتفسیر مدارک وجامع البیان وفتح البیان وحجۃ اللہ البالغہ وکتاب الصفات امام ذہبی وتفسیر معالم وتفسیر جلالین وقصیدہ نونیہ مصنفہ حافظ ابن قیم حنبلی رح وغنیۃ الطالبین۔ ومشکوۃ شریف۔ وابو داؤد۔ وتفسیر ابن کثیر۔ ودر منثور۔ وتفسیر ابن جریر وغیرہا الغرض سلف صالحین صحابہ وتابعین رح وائمہ مجتہدین رض اور جملہ محدثین کا مذہب ہے کہ اللہ تعالےٰ عرش پر ہے اور اُسکے لئے جہت علو ثابت ہے اور معیت اور احاطہ اس کا علمی ہے معلوم ہوتا ہے کہ جناب والا نے اس مہتم بالشان اور اعتقادی مسئلہ کے متعلق زیادہ تحقیق نہین فرمائی۔ اور معتزلہ اور اہل سنت کے مسئلہ کو خلط ملط کر دیا اسیواسطے شاید جناب نے تفسیر بیان القرآن مین بھی ایسے معنے لکھدئے.... جس سے معتزلہ کے مذہب کی تقویت ہو اور جہمیہ کے مذہب کی تائید اور مولوی ثناء اللہ صاحب امرتسری کا توافق ہو اور اہل سنت کا خلاف ہو۔ حالانکہ محققین صوفیاء کرام کا بھی یہی مسلک ہے جو اہل سنت والجماعت واہل حدیث کا ہے۔ سید الطائفہ حضرت جنیدؒ بغدادی کا یہ مذہب ہرگز نہین ہے جس سے نصوص قرآنیہ واحادیث نبویہ کا خلاف لازم آئے باطنی فرقہ والوں نے اپنے باطل مذہب کی تائید مین جنید رح کی طرف غلط روایات منسوب کر دین اور انکو اپنے ساتھ شامل کرنے مین جرأت کی اور اپنا نام صوفی رکہا اور لوگون کو اپنی طرف راغب کرنیکا طریقہ نکالا اور متکلمین جو فلسفہ مین پھنس گئے اور پھر نکل نہیں سکے جیسے امام رازی وامام غزالی رحمہما اللہ ان کی تحقیق شرعًا حجت نہیں حالانکہ بعض سے منقول ہے کہ غزالی رح نے اس مسئلہ مین رجوع کیا ہے اور معتزلہ کے مسلک اور متکلمین کی روش سے توبہ کی ہے جیساکہ کیمیائے سعادت سے مفہوم ہوتا ہے۔

الجواب - مین اس عقیدہ مین حضرات سلف کے مسلک پر ہون کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہین مگر کنہ اس کی معلوم نہیں اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہین سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہیں بلکہ جہت کے منکر ہین اور جہت کی نفی نقل وعقل دونون سے ثابت ہے -
اما النقل فقوله تعالیٰ لیس کمثله شئ واما العقل فلان الجهة مخلوقة حادثة والله تعالیٰ منزه عن الاتصاف بالحادث لان محل الحادث حادث اور استواء یا علو کا حکم مستلزم جہت کو نہین اگر جہت کا حکم کیا جاویگا تو استواء وعلو کے کنہ کی تعیین ہوجاویگی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کنہ کے نامعلوم ہونیکی تصریح فرماتے ہین - پس حاصل یہ ہوا کہ استواء وعلو مین دو حیثیت ہین ایک مع الحکم بالجهة ایک مع عدم الحکم بالجهة بل مع الحکم بعدم الجهة اول مذہب ہے مجسمہ کا دوسرا مذہب ہے اہل سنت کا جن مین محدثین وصوفیہ سب داخل ہین اگر کسی عبارت سے اسکے خلاف کا ایہام ہوتا ہو وہ تسامح فی التعبیر ہے جیسا تائید الحقیقة کی عبارت سے وہم ہوگیا ورنہ اُس مین یہ نہین لکھا گیا کہ صوفیون کا قول بہ نسبت الخ صرف لزوم کا شبہ ہوگیا جیسا کہ صرح ختم مین اسکا اقرار ہے جو کہ مسلم نہین اور بر تقدیر تسلیم لزوم اُسکو اسپر محمول کیا جائیگا کہ بعض لوگ جو نصوص سے اثبات جہة سمجھتے ہین اُسکے مقابلہ مین نفی جہة صحیح ہے ورنہ جو حقیقت مین مذہب ہے محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہین کما سبق باقی اگر کسی غیر محقق سے اسکے خلاف منقول ہو وہ غیر مقبول ہے سورہ اعراف کے متعلق مین اسکے قبل عرض کرچکا ہون جو مجھکو اسوقت ملا نہین اگر محفوظ ہو تو اُسکو بھی دیکھ لیجئے وہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ اسکے خلاف نہوگا اگر وہ محفوظ نہو بیان القرآن مین اس مقام کا حاشیہ ملاحظہ کرلیجئے کہ سلف کی مذہب کو اس مین ترجیح دی ہے - ۱۲ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ

چھٹا نادرہ در تحقیق نسیان ذنوب علامت قبول توبہ بودن تحقیق قول شیخ اکبر کہ علامت قبول توبہ محو ذنب ست از ذہن

حدیث - اذا تاب العبد انسی الله الحفظة ذنوبه وانسی

حدیث - جب بندہ توبہ (خالص) کرتا ہے (جو مقبول ہوجاتی ہے)

ذلك جوارحه ومعالمه من الارض
حتى يلقى الله وليس عليه شاهد
من الله بذنب (ابن عساكر
عن انس رض)

ف مدلول الحديث ظاهر ويمكن
ان يوخذ منه بالقياس ما نقل
عن بعض العارفين ان من علائم
قبول التوبة نسيان العبد
الذنب فان القلب الذى به
يتذكر الذنب كالجوارح
كما فسروا به قوله تعالى
ان السمع والبصر والفؤاد كل
اولئك كان عنه مسئولا
اى كل واحد من هذه الاعضاء
كان عنه اى عما نسب اليه مسئولا
ليشهد على صاحبه (تبصير الرحمن)
هذا هو السر فى الاخرة واما السر
فى الدنيا فهو ان تذكر الذنب
قد يكون حجابا طبعيا
من التوجه الى الله تعالى
بالانشراح فينسيه الله تعالى
اياه وعندى ان هذا اليسر
بلازم ولا دائم فان بعضهم

اللہ تعالیٰ اُسکے گناہ (ملائکہ) حافظین اعمال
کو بھی بُھلا دیتا ہے اور اُسکے جوارح کو بھی (بُھلا
دیتا ہے) اور زمین کے نشانات کو بھی بُھلا دیتا ہے (یعنی جس جگہ
وہ معصیت کی تھی جو قیامت مین گواہی دیتی) یہانتک کہ وہ
شخص اللہ تعالیٰ سے ایسی حالت مین ملتا ہے کہ اُسپر گناہ کا
کوئی گواہی دینے والا نہین ہوتا۔

ف مدلول حدیث کا ظاہر ہے اور اس حدیث سے
اُس مضمون کو بھی بطور قیاس کے جو بعض عارفین سے
منقول ہے کہ منجملہ علامات قبول توبہ کے یہ بھی ہے کہ
بندہ گناہ کو بھول جاتا ہے کیونکہ قلب جس سے
گناہ یاد رہتا ہے وہ بھی مثل جوارح کے ہے
جیسا مفسرین نے اس آیت کی تفسیر مین کہا ہے ان السمع و
البصر الخ کہ ان سے سوال ہوگا تاکہ یہ صاحب اعضاء پر شہادت
دین (تو شاہدوں مین قلب بھی داخل ہو گیا تو قلب سے
بھی گناہ کو بھلا دیا جاتا ہے) اور یہ راز تو آخرت
مین ہے اور دنیا مین اسکا یعنی بالخصوص قلب سے
بھلا دینے کا یہ راز ہے کہ گناہ کا یاد ہونا بعض اوقات
بعض سالکین کیلئے انشراح کیساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف
متوجہ ہونے سے طبعی حجاب ہو جاتا ہے (اور
حکمت الٰہیہ کبھی بعض کی مصلحت سے طبعی حجاب کو بھی رفع
فرما دیتی ہے) اور میرے نزدیک یہ ہے کہ یہ (بھول جانا)
نہ لازم ہے نہ دائم ہے کیونکہ بعض سالکین کی عقل
طبیعت پر غالب ہوتی ہے تو ایسے شخص کو یہ یاد

يغلب عقله على الطبع فلا يمنعه الذكر عن التوجه فهذه العلامة لبعض افراد القبول لا لجميعها	ہونا توجہ سے مانع نہین ہوتا پس یہ علامت بعض افراد قبول کی ہے نہ کہ سب کی (تو یہ ممکن ہے کہ نسیان ہوجاوے اور توبہ قبول نہ ہو بلکہ نسیان بوجہ غفلت کے ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ توبہ قبول ہوجاوے اور نسیان نہ ہو بلکہ اس مصلحت

سے یاد رہے کہ ہمیشہ استغفار کرکے مدارج قبول مین ترقی کرتا رہے۔

سوال (۱) فتوحات مین حضرت شیخ اکبر فرماتے ہین قبول توبہ کی علامت یہ ہے کہ اس گناہ کا نقش بالکلیہ ذہن سے محو ہوجائے کہ کبھی عمر بھر وہ یاد نہ آئے اس مسئلہ کا نام قاصمۃ الظہر رکھا ہے اور شعرانی رح نے اپنی کتابون مین اس طرح نقل کیا ہے گویا انکو بھی یہ مسلم ہے۔ اور عام کتب طریقت مین جمہور لکھتے ہین کہ سالک کو لازم ہے کہ ہمیشہ ہر وقت اپنے گناہوں کو پیش نظر رکھے کبھی نہ بھولے۔ امام شعرانی رح علی الخصوص اس مسئلہ پر بہت زور دیا کرتے ہین بظاہر دونون مین تعارض معلوم ہوتا ہے حقیقت کیا ہے اور وجہ تطبیق۔

الجواب۔ محو ہوجانے سے یہ مراد نہین کہ یاد نہ رہے بلکہ مراد یہ ہے کہ اُس کا اثر خاص یعنی قلق طبعی نہ رہے گو یاد بھی رہے اور قلق اعتقادی بھی رہے تو یہ امر گناہ کو یاد رکھنے کی تعلیم سے معارض نہین ہوا اور یہ بھی کلیا نہین بعض طبائع کے اعتبار سے ہے جن کیلئے قلق طبعی حاجب ہوجاتا ہے۔ انشراح فی الطاعۃ سے اور اسوقت اصل عبارتیں بہری نظر مین نہین عبارت منقولہ سوال کی بناء پر لکھدیا ورنہ ممکن ہے کہ اس سے بھی اچھی کوئی وجہ جمع کی ہو۔ ۲۵ ربیع الاول ۱۳۲۹ھ

ساتوان نادرہ رسالہ القطائف من اللطائف

اس رسالہ مین لطائف ستہ کے متعلق نہایت مفصل نہایت لطیف اور عجیب بحثین ہین یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۶۶۵ سطر ۱۷ سے شروع اور صفحہ ۷۰۵ سطر ۱۲ پر ختم ہوا ہے

آٹھوان نادرہ در معنی حدیث الرؤیا علی رجل طائر

السوال۔ تعبیر کے باب مین ایک حدیث مین ہے الرؤیا علی رجل طائر ما لم تعبر فاذا عبرت

وقعت رواه ابوداؤد ای وقعت کما عبرت کما ھو الظاھر اور دوسری حدیث مین حضرت ابوبکرؓ کی تعبیر کے متعلق آپ کا ارشاد ہے اصبت بعضا واخطأت بعضا رواہ الشیخان والترمذی وابوداؤد ای عبرت البعض کما یقع ولم تعبر البعض کما یقع کما ھو المتبادر

پس دونون متعارض ہین وجہ تطبیق کیا ہے۔

الجواب۔ اصابۃ وخطاء کی جو تفسیر کیگئی ہے اسپر کوئی دلیل نہین یہ بھی احتمال ہے کہ اصابۃ کی تفسیر موافقت لاصول التعبیر سے اور خطاء کی تفسیر عدم موافقت لاصول التعبیر سے کیجاوے اور اس احتمال کی نفی کی کوئی دلیل نہین اور وقوع حال خطا مین بھی حسب تعبیر ہی ہو جیسے رمی بالسہم مین اگر خطا بھی ہوجاوے تب بھی وقوع کما خرج من القوس ہی ہوگا جیسے مشہور ہے کہ کسی نے اپنی ایک ٹانگ مشرق مین ایک ٹانگ مغرب مین دیکھی تھی اور کسی معبر سے پوچھا تھا اور ایک غیر ماہر کی تعبیر ٹانگین چیرنے کی بھی نقل کردی تھی اُس نے کہا تھا کہ اب تو یون ہی ہوگا ورنہ تیرا مشرق ومغرب مین تسلط ہوتا اور اگر تعبیر صدیقی مین خطا کا محل اجزا غیر مستقبلہ ہون مثلاً اسلام یا قرآن کی تشبیہ تو پھر اصل سے سوال ہی متوجہ نہین ہوتا واللہ اعلم۔ ۲۶ رج ۲ ۱۳۲۹ھ

نوٹ اس جواب پر مستفتی صاحب نے حسب ذیل رائے ظاہر فرمائی صحیفہ گرامی باعث عزت ہوا اور نہایت توجہ سے اُسکو حل فرمایا گیا اور حل بھی ایسا کہ خاطر نشین ہوجائے اور بیساختہ کہنا پڑے کہ ھذا ھو الحل فجزاکم اللہ تعالیٰ وسلمکم وابقاکم۔

نوانؔ نادرہ تحقیق فاتحہ خواندن بر طعام و تبرک بودن طعام از فاتحہ

السوال۔ حضور اقدس ملاحظہ ہو۔ از شاہ ولی اللہ صاحب عبارت یکم۔ از کتاب انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ۔ پس دہ مرتبہ درود بخوانند ختم تمام کنند وبر قدرے شیرینی فاتحہ بنام خواجگان چشت عموماً بخوانند وحاجت از خدا تعالیٰ انتہی عبارت دوم۔ ایک سوال کے جواب مین جیسا کہ مجوزین فاتحہ پیش کررہے ہین۔ اگر ملیدہ وشیر برنج بنابر فاتحہ بزرگے بقصد ایصال ثواب بروح ایشان پزند وبخورانند مضائقہ نیست وطعام نذر اللہ اغنیارا خوردن حلال نیست واگر فاتحہ بنام بزرگے دادہ شد پس اغنیارا ہم خوردن جائز است انتہی۔ از شاہ عبدالعزیز صاحبؒ۔ عبارت سوم

جواب سوال نہم سوالات عشرۂ محرم۔ طعامیکہ ثواب آن نیاز حضرات امامین نمایند وبرآن فاتحہ وقل ودرود خوانند تبرک میشود خوردن آن بسیار خوب است لیکن بہ سبب بردن طعام پیش تعزیہ ہا ونہادن آن طعام پیش تعزیہ ہا تمام شب تشبہ بکفار بت پرستان می شود پس ازین سبب کراہت پیدا می کند واللہ اعلم انتہی۔ از کتاب جامع الاوراد۔ عبارت چہارم۔ اگر بر طعام فاتحہ کردہ بفقراد دہند البتہ ثواب می رسد انتہی۔ اب حضور والا سے بعد ادب یہ گذارش ہے کہ آیا ہر چہار عبارت اصلی اور ان ہی حضرات کی ہین یا نہین اگر ہو تو مندرجہ ذیل سوالون کا جواب مع توضیح عبارت زیب قلم فرماکر عند اللہ ماجور عند الناس مشکور ہوجئے۔

(۱) عبارت اول مین الفاظ بر قدرے شیرینی فاتحہ سے اور عبارت دوم مین اگر فاتحہ بنام بزرگ دادہ شد اور عبارت سوم مین۔ بران فاتحہ وقل ودرود خوانند سے اور عبارت چہارم کل عبارت سے جواز فاتحہ برطعام وغیرہ قبل خوردن نکلتا ہے یا نہیں لہذا فاتحہ مروجہ برطعام جائز ہے یا نہین

(۲) عبارت سوم مین الفاظ تبرک می شود وخوردن آن بسیار خوب است سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کچھ طعام پر چند آیات اللہ پڑھنے سے وہ طعام تبرک بنجاتا ہے بنابرین جو طعام بغرض ایصال ثواب پکاوین اسپر فاتحہ وقل ودرود شریف پڑھنے سے طعام مین کوئی قباحت پیدا نہین ہوتی ہے بلکہ بقول شاہ عبد العزیز صاحب تبرک ہو جاتا ہے۔ بس ہر انسان اپنے طعام ایصال ثواب کو تبرک بناکر کھانا چاہتا ہے جو شاہ صاحب کے فرمان کے مطابق بسیار خوب ہے تو فاتحہ مروجہ بقول شاہ صاحب جائز اور فعل مستحسن ہے یا نہین۔

مذکورہ بالا اقوال سے مجوزین فاتحہ کو بڑی تقویت ہوچکی ہے اسلئے حضور والا سے امید قوی ہے کہ نہایت توضیح سے ارشاد فرماوین تاکہ ہر دو گروہ کو یعنی مجوزین کو کافی تردید اور مانعین کو شافی تسکین ہاتھ آئے والسلام۔ ۱۱ رجون ۱۹۳۱ء

الجواب۔ جب دلائل صحیحہ سے ان رسوم کا خلاف سنت ہونا ثابت ہے پھر اگر کسی ثقہ سے اسکے خلاف منقول ہوگا اُسکی تاویل واجب ہے اور تاویلین مختلف ہوسکتی ہین ایک یہ کہ ثبوت مین کلام کیا جاوے جیسے اسکے قبل بھی بزرگون کے کلام مین الحاق کے احتمال سے جواب دیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ دلالت مین کلام کیا جاوے جیسا بعض عبارات مین اسکی

گنجائش ہے تیسرے اگر تسلیم ثبوت و دلالت یہ کہ یہ مقید ہو عدم مفاسد کیساتھ اور منع مقید ہو مفاسد کیساتھ اور اب چونکہ مفاسد غالب ہیں اسلئے بلا قید منع کیا جاویگا ۱۴ محرم سنہ ۱۳۵۰ھ

دسواں نادرہ تحقیق قیام امام و مامومین بر حی علی الصلوۃ و تکبیر امام بر قد قامت الصلوۃ

فائدہ فقہیہ فی وقت قیام الامام والجماعۃ وحکمہ ووقت التکبیر فی العالمگیریۃ ان کان المؤذن غیر الامام وکان القوم مع الامام فی المسجد فانہ یقوم الامام والمؤذن اذا قال حی علی الفلاح عند علمائنا الثلاثۃ وھو الصحیح فاما اذا کان الامام خارج المسجد فان دخل المسجد من قبل الصفوف فکلما جاوز صفا قام ذلک الصف والیہ مال شمس الائمۃ السرخسی وشیخ الاسلام خواھر زادہ وان کان الامام دخل المسجد من قدامھم یقومون کما رأوا الامام لا یقومون مالم یدخل الامام المسجد (ص ۳۵ ج ۱) وعدہ فی نور الایضاح من الاداب وقال صاحب مراقی الفلاح الادب ما فعلہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم مرۃ او مرتین ولم یواظب علیہ وقیل شرع لاکمال السنۃ (طحطاوی علی المراقی ص ۱۶۱) والدلیل علی کونہ ندبا ما اخرجہ محمد فی الاثار عن ابی حنیفۃ رح عن طلحۃ بن مصرف عن ابراھیم انہ قال اذا قال المؤذن حی علی الفلاح فینبغی للقوم ان یقوموا للصلوۃ فاذا قال قد قامت الصلوۃ کبر الامام (جامع المسانید الامام ص ۳۴۶ ج ۱) قال محمد فان کف الامام حتی فرغ المؤذن ثم کبر فلا باس ایضا کل ذلک حسن اھ وما قال صاحب المضمرات بالکراھۃ محمول علی خلاف الاولی والافقد ثبت عن الصحابۃ انھم کانوا یقومون اذا شرع المؤذن فی الاقامۃ فقد اخرج عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن شھاب ان الناس کانوا ساعۃ یقول المؤذن اللہ اکبر یقومون الی الصلوۃ فلا یاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مقامہ حتی تعتدل الصفوف ذکرہ الحافظ فی الفتح (ص ۱۰۱ ج ۲) وھذا کان کلام فی القیام واما تکبیر الامام فوقتہ علی المشھور اذا قال المؤذن قد قامت الصلوۃ

ولكن نقل صاحب الدر المختار رجحان التاخير ولفظه وشروع الامام في الصلوٰة منذ قيل
قد قامت الصلوٰة ولو اخر حتى اتمها لا باس به اجماعًا وهو قول الثاني والثلاثة وهو اعدل
المذاهب كما في الشرح المجمع لمصنفه وفي القهستاني معزيا للخلاصة انه الاصح في
رد المحتار قوله انه الاصح لان فيه محافظة على فضيلة متابعة المؤذن واعانة له على
الشروع مع الامام (ص۵ ج۱) ودليل الامام رح ما في مجمع الزوائد عن عبد الله بن ابي اوفى
قال كان بلال اذا قال قد قامت الصلوٰة نهض رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالتكبير رواه البزار وفي اللسان فكبر بدل قوله بالتكبير اه حملا لقوله نهض
على معنى تهيأ للصلوٰة متلبسا بالتكبير ولقوله فكبر على العطف التفسيري وحمله غيره على معنى
قام لعين ان كان قاعدا ولكل وجهة والمسئلة ظنية فقط

السوال - کانپور کی بعض مساجد مین کچھ عرصہ سے تکبیر کیوقت موذن کے علاوہ سب آدمی بیٹھ جاتے
ہین اور جسوقت موذن حی علی الصلوٰۃ کہتا ہے اُسوقت سب لوگ کھڑے ہوتے ہین اور شرح وقایہ
کی اس عبارت کا حوالہ دیتے ہین (ویقوم الامام والقوم عند حی علی الصلوٰۃ ویشرع عند قد قامت
الصلوٰۃ) صفحہ ۱۵۵ سطر ۱۲ - اور جو شخص پہلے سے ہی کہڑا ہو جاوے اسکو بُری نگاہ سے دیکھتے
ہین اس مسئلہ مین جناب کی کیا راے ہے اور اس مسئلہ پر عمل کرنے والیکو بدعتی کے نام سے یاد
کیا جاتا ہے اور عمل نہ کرنے والیکو وہابی کہتے ہین فقط

الجواب - شرح وقایہ کی عبارت مبہم ہے کیونکہ اُس مین اس عمل کا درجہ بیان نہین کیا گیا اور
دوسری بعض کتابون مین مفسر ہے اسلئے مبہم کو مفسر کی طرف راجع کرینگے چنانچہ درمختار مین قبیل
فصل صفۃ صلوٰۃ یہ عبارت ہے - ولها اداب تركها لا يوجب اساءة ولا عتابا
كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل الى قوله والقيام لامام ومؤتم حين قيل
حي على الفلاح الخ ثم قال وشروع الامام في الصلوٰة منذ قيل قد قامت الصلوٰة ولو اخر
حتى اتمها لا باس به اجماعا وهو قول الثاني والثلاثة وهو اي التاخير اعدل المذاهب
كما في شرح المجمع لمصنفه وفي القهستاني معزيا للخلاصة انه الاصح اه وفي رد المحتار قوله
انه الاصح لان فيه محافظة على فضيلة متابعة المؤذن واعانة له على الشروع مع الامام اه

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے ۱ یہ عمل آداب مین سے ہے جسکا ترک موجب اساءت یا عتاب نہین تو اُسکے تارک پر نکیر کرنا تجاوز عن الحدود ہے جو کہ بدعت کی فرد ہے پس اس کا عامل اگر تارک پر نکیر نہ کرے عامل بالادب ہے اور اگر نکیر کرے مبتدع ہے ۲ منجملہ آداب کے قد قامت الصلوٰۃ کے کہنے کے وقت امام کا نماز شروع کر دینا ہے مگر باوجود اسکے ایک عارض سے تاخیر کو اعدل واصح کہا ہے جو مستلزم ہے افضل ہونیکو اور وہ عارض شروع مع الامام پر موذن کی اعانت ہے ایسے ہی اسمین بھی ایک عارض ہے کہ وہ عامۂ ناس کے اعتبار کی وجہ سے مثل لازم کے ہو گیا ہے گنجایش ہے کہ قبل اقامت کے قیام کو افضل کہا جاوے اور وہ عارض تسویہ ہے صفوف کا جو کہ نہایت موکد ہے اسلئے کہ عامہ ناس کے عدم اہتمام و قلت مبالات کی وجہ سے مشاہد ہے کہ حی علی الصلوٰۃ پر کھڑے ہونے سے امام کی تحریمہ کے وقت تک صفوف کا تسویہ نہین ہو سکتا بلکہ اکثر دیکھا جاتا ہے کہ پہلے سے کھڑے ہو جانے پر بھی اگر تسویہ صفوف کا انتظار کیا جاوے تو اقامت اور تحریمہ امام مین فصل کی ضرورت ہوتی ہے ۲۰ صفر ۱۳۵۰ھ

گیارہوان نادرہ عدم افطار صوم بہ عمل انجکشن

الاستفتاء[۱] کیا فرماتے ہین علماء دین اس مسئلہ مین کہ آجکل جو انجکشن کے ذریعہ دوا بدن مین پہونچائی جاتی ہے یہ مفسد صوم ہے یا نہین ادلہ شرعیہ سے جواب عنایت فرمایا جائے۔

الجواب۔ ڈاکٹرون سے تحقیق کرنے سے نیز تجربہ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ انجکشن کے ذریعہ دوا جوف عروق مین پہونچائی جاتی ہے اور خون کیساتھ شرائین یا اوردہ مین اُس کا سریان ہوتا ہے۔ جوف دماغ یا جوف بطن مین دوا نہین پہونچتی اور فساد صوم کیلئے مفطر کا جوف دماغ یا جوف بطن مین پہونچنا ضروری ہے۔ مطلقاً کسی عضو کے جوف مین یا عروق (شرائین و اوردہ) کے جوف مین پہونچنا مفسد صوم نہین لہذا انجکشن کے ذریعہ سے جو دوا بدن مین پہونچائی جاتی ہے مفسد صوم نہین۔ فقہاء کی عبارتین دو طرح پر تقریباً بلکہ حقیقۃً اس دعوے کی تصریح کرتی ہین۔ اول تو یہ کہ فقہاء نے زخم پر دوا ڈالنے کو مطلقاً مفسد نہین فرمایا بلکہ جائفہ یا آمہ کی قید لگائی ہے کیونکہ انہین دو قسم کے زخمون سے دوا جوف دماغ یا جوف بطن کے اندر پہونچتی ہے ورنہ

[۱] یہ فتوی صاحب فتوی کا نہین مگر چونکہ صاحب فتوی کا مصدقہ صحیح ہوا اسلئے انکی اجازت سے امداد الفتاوی کا جزو بنا دیا گیا ۱۲

جوفِ عروق کے اندر تو دوسری قسم کے زخمون سے بھی دوا پھونچ جاتی ہے -
دو تکو بہت سی جزئیات فقہیہ مسلمات فقہاء مین سے ایسی ہین جنمین دوا وغیرہ مطلقاً جوف
بدن مین تو پھونچ گئی لیکن چونکہ جوف دماغ یا جوف بطن مین نہین پھونچی اسلیئے اسکو مفطر و
مفسد صوم نہین قرار دیا - جیسے مرد کی پیشاب گاہ کے اندر دوا یا تیل وغیرہ چڑہانیسے باتفاق
ائمہ ثلاثہ روزہ فاسد نہین ہوتا کما صرح بہ الشامی حیث قال وافاد انہ لو بقی فی قصبۃ
الذکر لا یفسد اتفاقاً و لا شک فی ذلک - شامی صہ ۱۳۰ ج ۲ ومثلہ فی الخلاصۃ صہ ۲۵۳ ج ۱ نقلاً عن
ابی بکر البلخی رح اگر دوا مثانہ تک پھونچ جائے تب بھی امام اعظم رح اور امام محمد رح کے نزدیک
مفسد صوم نہین - امام ابو یوسف رح جو مثانہ مین پھونچ جانے کو مفسد قرار دیتے ہین وہ بھی اس بناء
پر کہ انکو یہ معلوم ہوا کہ مثانہ او معدہ کے درمیان منفذ ہے جس سے دوا معدہ مین پھونچ جاتی ہے
ورنہ نفس مثانہ مین پھونچنے کو وہ بھی مفسد نہین فرماتے اسیلئے صاحب ہدایہ نے اس اختلاف کے
متعلق فرمایا ہے فکانہ وقع عند ابی یوسف رح ان بینہ و بین الجوف منفذا و لھذا
یخرج منہ البول و وقع عند ابی حنیفۃ رح ان المثانۃ بینھما حائل و البول یترشح منہ
و ھذا لیس من باب الفقہ - محقق ابن ہمام اسکی شرح مین فرماتے ہین یفید انہ لا خلاف
لو اتفقوا علی تشریح ھذا العضو فان قول ابی یوسف رح بالافساد انما ھو علی بناء قیام
المنفذ بین المثانۃ والجوف (الی قولہ) قال فی شرح الکنز و بعضھم جعل المثانۃ
نفسھا جوفاً عند ابی یوسف رح و حکی بعضھم الخلاف ما دام فی قصبۃ الذکر و لیسا
بشیٔ انتھی - الغرض اسیطرح اگر کان مین پانی ڈالے تو روزہ فاسد نہین ہوتا کما صرح بہ
فی الدر المختار و الخلاصہ حالانکہ کان بھی ایک جوف ہے - اسیطرح اگر کوئی انگور وغیرہ
کو ایک تاگے مین باندھکر نگلجائے اور پھر معدہ میں پھونچنے سے پہلے کھینچنے سے روزہ فاسد
نہیں ہوتا کما قال فی الخلاصۃ و علی ھذا لو ابتلع عنبا مربوطا بخیط ثم اخرجہ
لا تفسد صومہ - خلاصہ صہ ۲۶۲ ج ۱ - ومثلہ فی العالمگیریۃ مطبوعۃ الھند صہ ۲۰۲
ولفظہ و من ابتلع لحما مربوطا علی خیط ثم انتزعہ من ساعتہ لا یفسد و ان
ترکہ فسد کذا فی البدائع اگر مطلق جوف بدن مین کسی شئی کا پھونچنا مفسد ہوتا تو خود

پیشاب گاہ بھی ایک جوف ہے اور مثانہ تو بدرجہ اولی جوف ہے کان اور حلق بھی جوف ہین ان مین پہونچنا بلا اختلاف مفسد صوم ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ مطلقاً جوف بدن مین مفطر چیزون کا پہونچنا مفطر صوم نہین بلکہ خاص جوف دماغ اور جوف بطن مراد ہین بلکہ جوف دماغ بھی اس مین اصل نہین وہ بھی اس وجہ سے لیا گیا ہے کہ جوف دماغ مین پہونچنے کے بعد بذریعہ منفذ جوف معدہ مین پہونچ جانا عادۃ اکثر یہ ہے جیسا کہ صاحب بحر کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے قال فی البحر و التحقیق ان بین جوف الرأس وجوف المعدۃ منفذا اصلیا فما وصل الی جوف الرأس وصل الی جوف البطن من الشامی صفحہ ۱۰۶ ج ۲ اس عبارت مین اس مقصد کی بالکل تصریح ہوگئی کہ جوف سے مراد صرف جوف بطن ہے اور جوف دماغ سے چونکہ جوف بطن مین پہونچنا لازمی ہے اسلئے اُس مین پہونچنے کو بھی تبعاً للجوف المعدہ مفسد قرار دیا ہے۔ اسیطرح حقنہ وغیرہ کو تبعا لجوف المعدہ مفسد کہا گیا ہے۔ فتاوی قاضیخان مین ہے اما الحقنۃ والوجور فلانہ وصل الی الجوف ما فیہ صلاح البدن وفی القطور والسعوط لانہ وصل الی الرأس ما فیہ صلاح البدن اس عبارت سے بھی یہی معلوم ہوا کہ جس جوف مین پہونچنا مفسد صوم ہے وہ جوف معدہ اور جوف دماغ ہے مطلقاً جوف مراد نہین۔ اور خلاصۃ الفتاوی کی عبارت اس مضمون کیلئے بالکل نص صریح ہے وھی ھذا وما وصل الی جوف الرأس والبطن من الاذن والانف والدبر فھو مفطر بالاجماع وفیہ القضاء وھی مسائل الانفطار فی الاذن والسعوط والوجور والحقنۃ وکذا من الجائفۃ والآمۃ عند ابی حنیفۃ ۱ھ اسی طرح عالمگیری کے الفاظ بھی اسکے قریب ہین۔ وفی دواء الجائفۃ والآمۃ اکثر المشائخ علی ان العبرۃ للوصول الی الجوف والدماغ عالمگیریہ مطبوعۃ الہند صفحہ ۲۰۲ ج ۱ اور بدائع کی عبارت ان سب سے زیادہ اس مضمون کیلئے اصرح واوضح ہے وھذا وما وصل الی الجوف او الدماغ من المخارق الاصلیۃ کالانف والاذن والدبر بان استعط او احتقن او اقطر فی اذنہ فوصل الی الجوف او الی الدماغ فسد صومہ واما اذا وصل الی الدماغ لانہ لہ منفذ الی الجوف فکان بمنزلۃ زاویۃ من زوایا الجوف الی قولہ واما اذا وصل الی الجوف او الی الدماغ من غیر المخارق الاصلیۃ بان داوی الجائفۃ والآمۃ فان داواھا بدواء یابس لا یفسد لانہ لم یصل الی الجوف ولا الی الدماغ ولو علم

انه وصل يفسد فی قول ابی حنیفة رح بل اتم صلبہٗ هذا والله سبحانه وتعالیٰ اعلم بالصواب والیه المتاب فی کل باب یہ کتبہ الاحقر محمد شفیع غفرلہ خادم دار الافتاء دیوبند۔ ۱۰ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

الجواب صحیح وھو الذی منٰی برھة من الزمان اشرف علی ۱۵ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

بارھوان نادرہ طہارت بول و براز حضرات انبیاء علیہم السلام

السوال۔ ایک واعظ صاحب یہان تشریف لائے تھے اُنھون نے حسب ذیل روایات بیان کین جنکے متعلق یہان اکثر اصحاب اختلاف کرتے ہین۔ حضور براہ کرم برائے اطمینان اہل اسلام ان روایات کے متعلق تحریر فرماوین کہ وہ صحیح ہین یا غلط اور اگر تکلیف نہ ہو تو کسی کتاب کا حوالہ بھی تحریر فرماوین

روایات

عا انبیاء علیہم السلام کا بول و براز پاک ہوتا ہے اور خصوصًا ہمارے رسول اکرم کے فضلات بالکل پاک تھے کیونکہ آپ سراپا نور تھے۔

ع۲ انبیاء علیہم السلام کے بول و براز کو زمین فورًا ہضم کر جاتی ہے۔

الجواب۔ خواہ مخواہ اُنھون نے ایسی باتین بیان کرکے مسلمانون کو پریشان کیا جو نہ عقائد ضروریہ میں سے ہین نہ احکام مین سے۔ بیان کرنے کی چیز عقائد و احکام ہین نہ کہ ایسی روایات جنپر دوسری اقوام بھی ہنسین۔ ایسی روایات بعض غیر معتبر کتابون مین آئی ہین جن کی نہ تصدیق واجب ہے کیونکہ سند صحیح نہین اور نہ تکذیب واجب ہے اسلئے کہ فی نفسہ ممکن ہین اسلئے ایسے امور مین مشغول ہی نہ ہونا چاہئے نہ تصدیقًا نہ تکذیبًا اور ایسے واعظون کا وعظ ہی کیون سنا جاتا ہی اور اُن سے مطالبۂ سند کا کیون نہ کیا گیا اسی جلسہ مین حقیقت کھلجاتی۔ ۸ ربیع الثانی ۱۳۵۰ھ

اسکے بعد اسکے متعلق دوسرا خط آیا جو ذیل مین منقول ہے

السوال۔ جناب ماسٹر محمد شریف خانصاحب نے حال مین ایک استفتاء خدمت عالی مین پیش کیا تھا جو ہمرشتہ عریضہ ہذا ہے جواب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ روایات مذکورہ ضعیف ہین اور ان کی کوئی سند نہین حسب اتفاق ایک صاحب کو نشر الطیب مین انہین روایات کو دیکھنے کا

اتفاق پیش آگیا اُنھون نے نشر الطیب کے صفحات ۱۳۵ و ۱۳۶ مجھکو دکھلائے اب وہ فتوے اور یہ تحریر متضاد معلوم ہوتی ہین۔ نشر الطیب مین روایت بقول حضرت عائشہ صدیقہ بیان کیگئی ہے جواب جلد عطا فرمایئے تاکہ تسکین ہو ۲۲ اگست ۱۹۳۱ء

الجواب۔ ضعیف بلا سند نہین ہوتی بلکہ بسند ضعیف ہوتی ہے جو عقائد مین حجت نہین فضائل مین کھپ جاتی ہے۔ مین نے تحریر سابق مین یہی لکھا ہے کہ سند صحیح نہین تو دونون تحریرون مین تضاد نہین کیونکہ ضعیف کی نفی نہین کی اور اس ضعف سند ہی سے ایسی کتابون کو غیر معتبر بتلایا تھا کیونکہ معتبر صحیح کو کہتے ہین ضعیف کو نہین کہتے باقی یہ کہ پھر کتاب مین کیون لکھا سو کتاب تو فضائل مین ہے عقائد و احکام مین نہین اگر شاذ و نادر ایسی بھی کوئی روایت لکھی جائے کھپت ہو جاتی ہے بخلاف وعظ کے کہ وہ عقائد و احکام کی تعلیم کیلئے ہوتا ہے اُس مین ایسے مضامین نہین کھپتے۔ دوسرے وعظ سننے والے اکثر کم فہم ہوتے ہین اور کتاب پڑھنے والے اکثر فہیم۔ ۸ ربیع ۲ ۱۳۵۰ھ

اضافہ۔ بعد تحریر جواب ہذا شرح الشفا لملا علی القاری مین یہ بحث نظر سے گذری اُنھون نے فصل نظافت جسم نبوی مین اسپر بہت بسوط لکھا ہے خلاصہ اُس کا یہ ہے کہ بعض روایات کا تو ثبوت مقدوح ہے اور بعض کی دلالت اور بعض روایات مین شارحین کا یہ قول مذکور ہے شربتہ وانا لا اعلم یا لا اشعر اور ایک روایت مین حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا اسکے متعلق نہی فرمانا مذکور ہے اور وہ یہ ہے روی ابن عبد البر ان سالم بن ابی الحجاج حجمہ صلے اللہ علیہ وسلم ثم ازدرداہ ای ابتلع فقال اما علمت ان الدم کل حرام وفی روایۃ لا تعد فان الدم کلہ حرام پس مسئلہ بالکل منقح ہوگیا کہ طہارت کا دعوی بلا دلیل ہے ۸ ربیع ۲ ۱۳۵۰ھ

تیرھوان ۱۳ نادرہ رسالہ البصائر فی الدوائر

اس رسالہ مین حضرات نقشبندیہ کے دوائر یعنی مراقبات خاصہ کی تفسیر و تشریح و تحقیق ہے۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۰۵ سطر ۱۳ سے شروع اور صفحہ ۷۱۱ سطر پر ختم ہوا ہے

چودھوان[۱۴] نادرہ تصحیح العلم فی تقبیح القلم

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۱۱ سطر ۵ سے شروع اور صفحہ ۷۱۴ پر ختم ہوگیا ہے

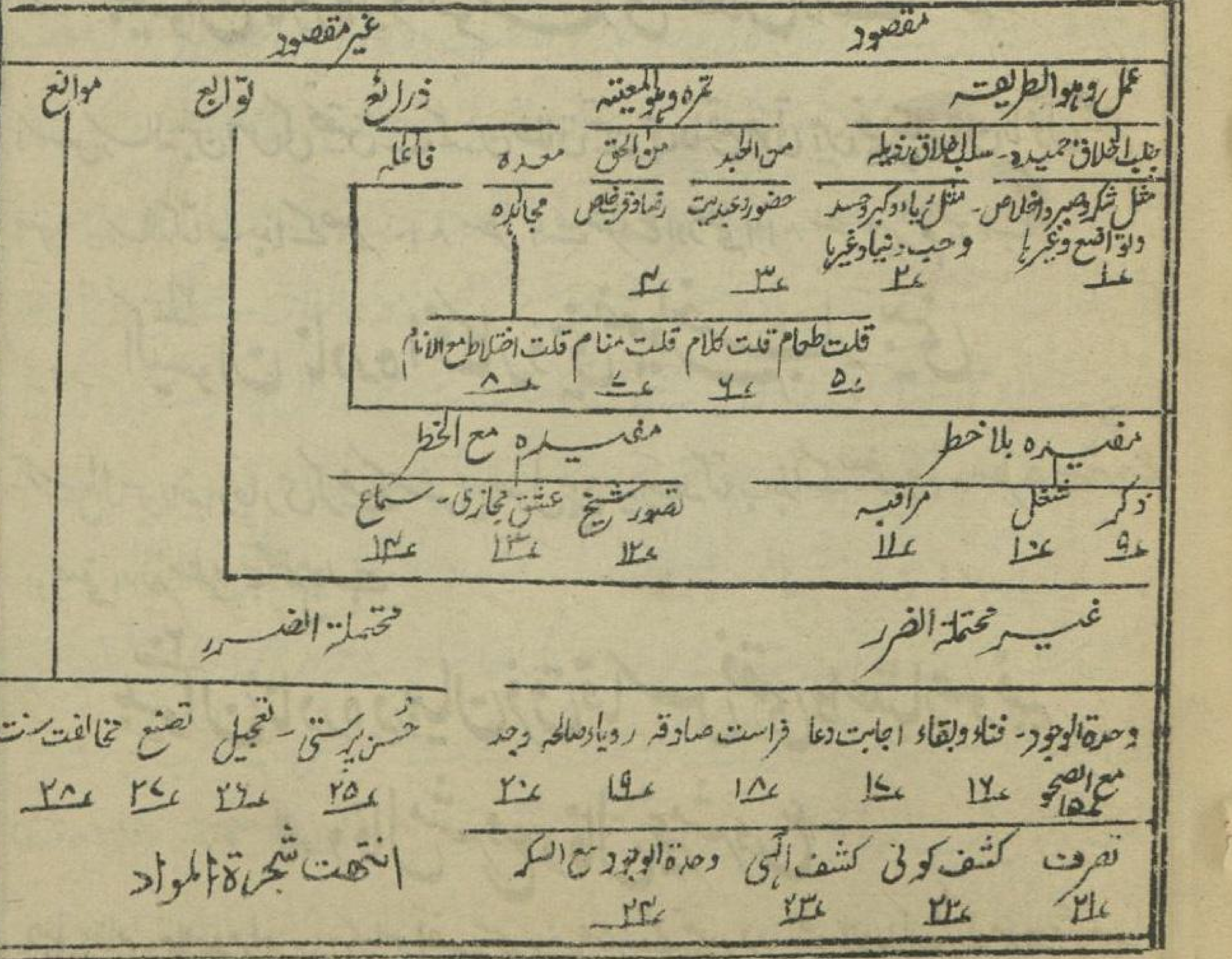
پندرھوان[۱۵] نادرہ رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

اس رسالہ مین مسئلہ استواء علی العرش کی بحث اور بعض اہل علم کے سوالات کے جواب ہین
یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۱۵ سے شروع اور صفحہ ۷۵۲ سطر ۸ پر ختم ہوا ہے

سولہوان نادرہ شجرۃ المراد

ملفوظ ضبط کردہ مولوی اسحق علی صاحب کانپوری در ۱۳۱۲ھ تقریباً نافع اور جامع سمجھکر نقل کیا گیا۔
روزی حضرت اقدس مولائی واستاذی مولوی اشرف علی صاحب بعض احباب خاص را بردولتکدہ خود دعوکردند ونزد خلاصۂ راہ سلوک یعنی تصوف بیان فرمودند خاکسار حاضر بود در اثنائے بیان تقریر جناب ممدوح را برائے انضباط بصورت ذیل نگاشت
اس صورت مین صاحب ملفوظ نے اور تصرف کرکے زیادہ سہل کردیا۔

امور مبحوث عنہا فی التصوف



سترہواں ۱۷ نادرہ رسالہ عبور البراری فی سرور الذراری

اس رسالہ مین اولاد مشرکین کے دخول جنت ونار کی تحقیق ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۵۲ سطر ۹ سے شروع اور صفحہ ۷۶۰ سطر ۲ پر ختم ہوا ہے

اٹھارہواں ۱۸ نادرہ در رسالہ ظہور العدم بنور القدم

اس رسالہ مین مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی نہایت عجیب اور مفصل تحقیق ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۶۰ سطر ۳ سے شروع اور صفحہ ۷۸۶ سطر ۱۲ پر ختم ہوا ہے

انیسواں ۱۹ نادرہ در رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف

اس رسالہ مین اتفاق واختلاف کی حقیقت اور اقسام اور نادر تحقیقات ہین یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۷۸۶ سطر ۱۳ سے شروع اور صفحہ ۸۱۰ سطر ۸ پر ختم ہوا ہے۔

بیسواں ۲۰ نادرہ رد التوحد فی الطلاق ذات التعدد

اس رسالہ مین اس کی تحقیق ہے کہ تین طلاق تین ہی واقع ہوتی ہین غیر مقلدون کا قول صحیح نہین یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۱۰ سطر ۹ سے شروع اور صفحہ ۸۱۶ سطر ۴ پر ختم ہوا ہے

اکیسواں ۲۱ نادرہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بینی

اس رسالہ مین اخبار جاری کرنیکے شرعی اصول ہین یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۱۶ سطر ۵ سے شروع اور صفحہ ۸۲۱ سطر ۶ پر ختم ہوا ہے

بیسواں ۲۰ نادرہ دربیان فرق قیاس فقہی واعتبار صوفیہ وفال مشروع وفال غیر مشروع

حاصل مقام وخلاصہ مرام یہ ہے کہ اس تفسیر مبحوث عنہ کے تین درجے ہین ایک یہ کہ حدود شرعیہ

کے اندر نہ ہو یعنی اس سے قرآن کی تغییر لازم آجاوے جیسا بعض اقوال منقولہ فصل سوم کی حالت ہے جو تنبیہات کے ملاحظہ سے واضح ہو سکتی ہے یہ تو غلو کے درجہ مین ہے ایک یہ کہ حدود کے اندر ہو یعنی اس سے تغییر قرآن کی لازم نہ آئے صرف غیر مدلول قرآنی کو مدلول قرآنی پر کسی مناسبت و مشابہت سے قیاس کر لیا جاوے اور اُسکی دو قسمین ہین ایک یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دینی ہو جیسا بعض اقوال مین ہے۔ دوسری یہ کہ وہ غیر مدلول قرآنی حکم دنیوی ہو جیسا اکثر اقوال مین ہے اور ان دو قسمون مین یہ امر تو مشترک ہے کہ یہ قیاس حجت شرعیہ نہین اسی لئے اس قیاس سے اس حکم کو اس نص کی طرف منسوب کرنا جائز نہین حجت شرعیہ صرف قیاس فقہی ہے جس کا حاصل بضرورت عمل اشتراک علت تعدیہ حکم کا ہے مقیس علیہ سے مقیس کی طرف اور چونکہ اصل حکم منصوص مین بھی موثر وہی علت ہے اور وہ مقیس مین بھی پائی جاتی ہے اسلئے اسکے حکم کو بھی نص کی طرف مستند کیا جاتا ہے بخلاف اس قیاس کے کہ یہان مقیس مین حکم دوسری مستقل دلیل سے ثابت ہے اس قیاس سے محض توضیح و تائید مقصود ہوتی ہے پس یہ حقیقی قیاس نہین محض صورت قیاس کی ہے اسی لئے اسکے لئے قیاس کے احکام ثابت نہین پس یہ امر تو دونون قسمون مین مشترک ہے پھر آگے ان مین ایک تفصیل ہے جس سے دونون کا درجہ جدا جدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دینی ہے تو اس قیاس کا درجہ علم اعتبار ہے اور وہ معمول اُمت کا رہا ہے بشرطیکہ اسکو درجہ تفسیر تک نہ پہونچایا جائے اور اگر وہ غیر مدلول قرآنی مقصود دنیوی ہے تو اس قیاس کا درجہ فال متعارف یا شاعری سے زیادہ نہین گو مضمون مقیس صحیح ہی ہو یا اتفاق سے صحیح ہو جاوے چنانچہ شعراء بھی اپنے خیالی دعاوی مین ایسے ہی قیاسات سے استدلال کیا کرتے ہین اور کبھی وہ دعاوی فی نفسہ صحیح بھی ہوتے ہین۔ ایک اردو کا شاعر کہتا ہے ؎

جب وہ خورشید ہوا گرد بنارس دوار ۔۔۔ سُرخ رو ہو گیا پیش حکما بطلیمس

اس شاعر کا ممدوح ایک ہندو ہے جو بنارس گیا تھا شاعر نے ممدوح کو آفتاب سے تشبیہ دی ہے اور بتخانہ بنارس کو زمین سے اور اُسکے گرد طواف کرنے سے بطلیموس کے مذہب کی صحت پر استدلال کیا کہ آفتاب زمین کے گرد گھومتا ہے ایک فارسی شاعر کہتا ہے ؎

فرا گنگ و جمن بر سر دو چشم اشکبار من ۔۔۔ نمی آئی چرا از بہر اشنان در کنار من

اس مین اپنی دونون آنکھون کو گنگ وجمن سے تشبیہ دی اور اس سے محبوب کیلئے غسل کیواسطے اپنے پاس آنے کی ضرورت پر استدلال کیا ایک عربی کا شاعر کہتا ہے ؎

اراک ظننت السلک جسمی فعقتہ علیک بدر من لقاء الترائب

اس مین اپنے جسم کو بزعم محبوب خیط عقد کے مشابہ قرار دیکر سینہ سے جدا رکھنے کی تجویز پر استدلال کرتا ہے تو کیا ان استدلالات کو علوم کمالیہ مین بلکہ علوم آلیہ مین بھی کوئی شمار کرتا ہے یا ان کو قابل تحصیل سمجھتا ہے اسیطرح اہل فال کبھی قرآن سے اپنے خاص احکام خبریہ یا انشائیہ پر استدلال کیا کرتے ہین تو کیا وہ علوم قرآنیہ مین داخل ہو جاتے ہین مثلاً اگر کسی شخص مسمی زید کا اپنی بی بی سے کچھ جھگڑا ہوا اور اسکو یا تو یہ تردد ہو کہ اس معاملہ کا انجام کیا ہوگا یا یہ تردد ہو کہ مجھکو اسمین کیا کرنا سے تفاول کرے اور اتفاق سے اس مین سورہ احزاب کی آیات جو زید بن حارثہ کے باب مین نازل ہوئی ہین نکل آوین اور اس سے اپنے انجام پر استدلال کرے کہ مفارقت ہوگی یا اس مشورہ پر استدلال کرے کہ اس سے مفارقت کر لینا مناسب ہے اور واقع مین بھی ایسا ہی ہو تو کیا یہ استدلال صحیح ہے اور کیا قرآن سے اس خبر یا انشاء کی صحت کا اعتقاد جائز ہو گا اسیواسطے محققین علماء نے ایسے تفاول کو حرام کہا ہے (کما فی الفتاوی الحدیثیۃ لابن حجر المکی صـ۱۶۲)

اور جس تفاول کی اجازت ہے اس کی حقیقت صرف تقویت رجاء کی ہے بناء ضعیف پر جو کہ بدون ایسی بناء کے بھی مامور بہ ہے نہ کہ استدلال اور اس درجہ مین تفاول من المصحف بھی جائز ہو گا اگر کوئی شبہ کرے کہ شاید مبنی فتوی حرمت کا یہ ہو کہ اس مین علم غیب کا دعوی ہے نہ یہ کہ ایسا استنباط ناجائز ہے جواب یہ ہے کہ علم غیب کا دعوے بھی تو جب ہی ہے جب یہ استنباط ناجائز ہے کیونکہ اگر یہ استنباط جائز ہو تو پھر یہ علم بواسطہ دلیل ہوتا علم غیب نہ ہوتا کیونکہ اُسکی حقیقت علم بلاواسطہ ہے تو اس استنباط کا ناجائز ہونا ہر حال مین لازم ہے اور ظاہر ہے کہ اہل تفاول گو صریحاً ایسے احکام کو مدلول قرآنی نہین کہتے پھر بھی ایہام لزوم سے حرمت کا حکم کیا جاتا ہے اور ان تفاسیر مخترعہ مین تو اُن کے مدلول قرآنی ہونے کا صریح التزام کیا جاتا ہے چنانچہ تنبیہ بست و یکم مین یہ تصریح منقول ہے تا این مقام ملک داری ختم شد پس جو درجہ اس شاعری یا اس تفاول کا ہے یہی درجہ اس قیاس متکلم قیہ کا ہے بلکہ ایک علم جو بوجہ انتساب الی الصلحاء

ن۔ اپریل ۱۳۳۲ھ ص ۱۱

اس سے بھی اشرف ہے یعنی تعبیر رؤیا کہ اس کا مدار بھی ایسے ہی مناسبات پر ہے اسکو بھی نہ کوئی قابل تحصیل سمجھتا ہے اور نہ کسی درجہ مین اسکو حجت سمجھتا ہے بلکہ جو علم اس علم تعبیر سے بھی اشرف ہے یعنی علم اعتبار اور اشرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تعبیر سے تو فقط احکام تکوینیہ پر استدلال کیا جاتا ہے اور علم اعتبار سے خالص احکام شرعیہ پر استدلال کیا جاتا ہے سو اس حساب سے علم اعتبار ان قیاسات مبحوث عنہا سے دو درجے اشرف ہوا خود وہ علم اعتبار بھی قابل تحصیل نہین بلکہ بلا تحصیل ہی جسکے ذہن کو ان مناسبات سے مناسبت ہوگی وہ ایسے استدلالات پر قادر ہوگا گو علم وفضل مین کوئی معتد بہ درجہ نہ رکھتا ہو۔

چنانچہ یہ احقر جسکو علم وفضل کی ہوا بھی نہین لگی بعض امور مین ایسی مناسبات تک پہونچ گیا جو علماء سے بھی منقول نہین۔ چنانچہ میرا رسالہ مسائل السلوک اسکا شاہد ہے بطور نمونہ کے ایک ایسا ہی مقام نقل کرتا ہون۔ قصہ ذبح بقرہ بنی اسرائیل سے نفس کشی کے مسئلہ پر تو بکثرت استدلال منقول ہے اور بقرہ اور نفس مین وجوہ مناسبت بھی سب نے نقل کی ہین لیکن صفت صفرا مین بقرہ اور نفس کا اشتراک کسی کے کلام مین میری نظر سے نہین گذرا مگر مین نے اس سے بھی بعنوان ذیل تعرض کیا قولہ تعالی انها بقرة صفراء الخ قال العبد الضعیف مثل الصوفیة النفس بهذه البقرة ویزید فی التناسب بینهما کون البقرة صفراء وکذلک یکون نور النفس فیما یکاشفون به اھ سو ایسے کم درجہ کے مقصود کیلئے جو نہ کمالات مین سے ہے نہ آلات مین سے اہتمام و اعتناء کرنا یا اسکو علم سمجھنا بجز اختلال عقل بلکہ اختلال حواس کے کیا سمجھا جائے۔

تیئیسوان ۲۳ نادرہ رسالہ الیم فی السم (بالفتح)

رسالہ الیم فی السم در طریق سلوک۔ یہ ایک خط کا جواب ہے جس مین ایسا وظیفہ یا طریقہ پوچھا گیا تھا۔ جس سے طاعات مین ترقی اور معاصی سے اجتناب میسر ہو اس کا جواب حسب ذیل دیا گیا طاعت اور معصیت دونون امر اختیاری ہین جنمین وظیفہ کو کچھ دخل نہین۔ رہا طریقہ سو طریقہ امور اختیاریہ کا بجز استعمال اختیار کے اور کچھ بھی نہین۔ ہان سہولت اختیار کیلئے ضرورت ہے مجاہدہ کی جسکی حقیقت ہے مخالفت (یعنی مقاومت) نفس اسکو ہمیشہ عمل مین لانے سے بتدریج سہولت حاصل ہوجاتی ہے

میں نے تمام فن لکھدیا۔

نوٹ - آگے شیخ کے دو کام رہجاتے ہین ایک بعض امراض نفسانیہ کی تشخیص۔ دوسرے بعض طرق مجاہدہ کی تجویز جو کہ ان امراض کا علاج ہے۔

چوبیسوان نادرہ الطم فی السم (بالکسر)

رسالہ الطمّ فی السمّ در ماہیت اصلاح

(جو ایک صاحب کو بطور خط لکھا گیا تھا) غیر اختیاری کے درپے نہ ہونا اختیاری مین ہمت کرنا اس مین جو کوتاہی ہوجاوے اُس پر استغفار اور اُس کا تدارک اور توفیق کی دعا کرنا یہی اصلاح ہے فقط۔

پچیسوان نادرہ توجیہ قول منصور و توجیہ فتوی بقتل منصور

از انوار العارفین تذکرہ شیخ عبد القدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ۔ (واقعہ ۲۵) حضرت الشان[۱] قدس اللہ سرہ از والد ماجد خود روایت کردند فرمود کہ چون شیخ ما عبد القدوس قدس سرہ از وطن خود بدہلی آمدے و خبر با کابر آنجا رسیدے بدیرہ او شرندے کذلک قوالان و مطربان نیز او را استقبال نمودندے و شیخ کثیر السماع بود و سماعش در غایۃ شورش و سکر و در ضمن سماع سخنان مستانہ از وے سر میزد وقتے در دہلی در محفل عظیم کہ علماء نیز حاضر بودند بتواجد برخاست در میان گفت منصور را نادان کشتند چون این کلمہ بکرات در رقص برزبان راند

[۱] آنحضرت قدس سرہ نے اپنے والد ماجد سے روایت کی ہے کہ اُنھون نے فرمایا کہ ہمارے شیخ عبد القدوس قدس اللہ سرہ اپنے وطن سے دہلی تشریف لاتے اور وہان کے اکابر کو خبر پہونچتی تو ان کی فرودگاہ پر حاضر ہوتے علی ہذا قوال اور میراثی بھی اُن کا استقبال کرتے اور شیخ کثیر السماع تھے اُن کا سماع انتہائی شورش اور سکر مین تھا اور اثنائے سماع مین پرجوش کلمات اُنکی زبان سے صادر ہوتے۔ اور ایک دفعہ دہلی کے اندر ایک بڑی محفل مین کہ علماء بھی اس مین موجود تھے وجد مین کھڑے ہوگئے درمیان مین فرمایا کہ منصور کو نادانون نے قتل کیا جب یہ کلمہ کئی بار (بقیہ بر صفحہ آیندہ)

یکے از فحول علماء حاضر بے آرام شدہ نام یکے از اعاظم علمائے آنوقت را بردہ گفت چون آنجماعت را نادان توان گفت کہ چون اوئے درمیان ایشان بود شیخ ہمچنان بشورش گفت من ہمان را میگویم من ہمان را می گویم باز آنعالم گفت شیخا چون مثل اوئے را نادان توان گفت کہ چون بآنعالم خبر رسید کہ از قطرات خون منصور نقش انا الحق ظاہر شد آن بزرگ دوات خود را بر زمین زد و گفت اگر حق است این چیست سیاہی کہ از دوات او ریخت نقش اللہ ظاہر گشت شیخ باز گرم تر از بیشتر بخروشیدہ گفت کہ زہے نادان کہ سریان حق در جمادی ظاہر شود و در آن نہ **اشکال**۔ کیا منصور کا یہ دعوی شریعت کے خلاف نہ تھا جو اُنکے قاتلون کو نادان بتلایا۔ **حل**۔ اگر منصور یہ قول اختیاراً کہتے اور تمنے متبادر ہی مراد لیتے تو بیشک شریعت کے خلاف تھا مگر یہی دونون مقدمات یقینی نہین اور اگر اضطراراً اس کا صدور ہوا جیسے نائم سے کوئی کلام صادر ہو تو اُس حالت مین متکلم و فوع القلم ہے اب یہ بات رہی کہ اُن کی حالت اختیاری تھی یا نہین یہ امر اجتہادی ہے جسکا اصل معیار تو یہ تھا کہ جو حضرات ایسے احوال کے مبصر اور عارف ہین اُن سے رائے لیجاتی جیسے کوئی ایسا شخص جس کا جنون عام طور پر بین نہو مگر اطباء حاذق علامات سے جنون تشخیص کرین اگر اپنی بی بی کو طلاق دے تو اہل فتوے کے ذمہ واجب ہے کہ اطباء کے قول کو حجت سمجھکر طلاق کا فتوے نہ دیا جاوے یہ وجوب اُسیوقت ہی جب قرینہ سے اس جنون کا احتمال بھی ہو اور اگر احتمال ہی نہو تو وہ طلاق کے فتوی مین معذور رہون گے

(بقیہ صفحہ گذشتہ رقص (کی حالت) مین زبان سے نکالا تو اکابر علماء موجودین مین سے ایک عالم نے بے چین ہوکر اُس زمانہ کے بڑے علماء مین سے ایک عالم کا نام لیکر کہا کیونکر اُس جماعت کو (جسنے منصور کو قتل کیا تھا) نادان کہا جا سکتا ہے جبکہ اُن مین ایسے موجود تھے شیخ رونے اُسیطرح شورش اور جوش کیساتھ کہا کہ مین اُن سب کو کہتا ہون مین اُن سب کو کہتا ہون۔ اُس عالم نے پھر کہا کہ اے شیخ اُس جیسے عالم کو کس طرح نادان کہا جا سکتا ہے کہ جب اُنکے پاس یہ خبر پہونچی کہ منصور کے قطرات خون سے انا الحق کا نقش پیدا ہوا اُن بزرگ نے اپنی دوات زمین پر پٹکدی اور کہا کہ اگر یہ حق ہے تو کیا ہے سیاہی جو اُن کی دوات سے گری اُس سے اللہ کا نقش پیدا ہوا شیخ پہلے سے زیادہ جوش مین آکر فرمایا کہ عجب نادان ہین تصرف حق کا اثر ایک غیر جاندار مین ظاہر ہو اور اُس مین (یعنی منصور مین) اثر نہو ۱۲ مترجم

پھر اگر اطبایہ فتویٰ سنکر مفتی کو نادان یعنی فن تشخیص سے ناواقف کہین مگر عاصی نہ کہین تو اُن پر بھی کوئی ملامت نہین پس شیخ نے اپنی بصیرت سے منصور کے اس عذر کو سمجھا اور اہل فتویٰ کو اس عذر کا احتمال بھی نہوا تو نہ اہل فتوے عاصی ہین نہ شیخ پر اُنکو نادان یعنی حقیقت سے ناواقف کہنے مین کوئی اعتراض ہوسکتا ہے کیونکہ وہ انکو عاصی نہین کہتے۔ رہا یہ کہ شیخ کو غصّہ کیون آیا جواب یہ ہے کہ یہ صورۃً غصہ ہے اور حقیقت مین رنج ہے جیسے مثال بالا مین طبیب اسپر رنج کرے کہ افسوس غریب کا گھر ویران ہوگیا اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ابتداء تو رنج سے ہوئی پھر معترض نے جب بے اصول گفتگو شروع کی اُس وقت شیخ کو غصّہ آگیا ہو مگر وہ غصہ معترض پر ہے اہل فتویٰ پر نہین۔ اب یہ بات رہگئی کہ وہ عذر کیا تھا سو شیخ نے اُس عذر کی طرف اپنے اس قول مین خود اشارہ فرمادیا ہے۔ زہے نادان کہ سریان حق در جمادے (یعنی سماہی) ظاہر شود و در آن (یعنی منصور) نہ (ظاہر شود) اور سریان سے مراد تصرف کا سریان ہے جیسے شجرہ طور بلا اختیار کلمہ انی انا اللّٰہ کا مظہر تصرف حق سے ہوگیا اسی طرح منصور بھی بلا اختیار کلمہ انا الحق کا مظہر تصرف حق سے ہوگیا اور اگر یہ جواب سمجھہ مین نہ آوے تو دوسرے احتمال سے جواب ہوسکتا ہے کہ معنے متبادر مراد نہ تھے بلکہ وہی معنے تھے جو اس آیت مین ہین والوزن یومئذ الحق[عہ] یعنی الواقع الثابت اور اس مین اُن سوفسطائیہ کا رد ہوگا جو حقائق اشیاء کو غیر ثابت کہتے ہین چونکہ وحدۃ الوجود کے پردہ مین بعضے صوفیہ بھی حقائق کو غیر واقعی کہتے ہین۔ پس منصور نے وحدۃ الوجود کی نفی کردی اور جوشش حق مین اُس کی تفسیر نہ کی جسطرح حضرت احمد بن حنبل رح نے جان دیدی اور غیرت حق کے سبب اپنے قول کی تاویل نہین فرمائی کہ میری مراد کلام سے درجہ قدیمہ ہے اور جو اُس کا قایل ہوگا وہ اُس کو مخلوق نہین کہہ سکتا درجہ حادثہ مراد نہین جیسے معتزلہ اس طرح سے قائل ہین کہ درجہ قدیمہ کی نفی کرتے ہین پس منصور پر خودکشی کا الزام بھی نہ ہوگا۔

عہ اور وزن اعمال کا اُس دن حق ہے یعنی واقعی موجود ہوگا ۱۲

چھبیسوان نادرہ در تحقیق مشرب قلندران در ترک فرائض [۲۶]

از لطائف قدوسی

مؤلفہ مولانا رکن الدین رح در حالات شیخ عبد القدوس رح لطیفہ ۲۹

واقعہ (۵۷) این فقیر حضرت قطبے را پرسید کہ شیخ الشیوخ در عوارف المعارف ذکر ملامتیہ و قلندریہ کردہ است ما در حق ایشان چہ اعتقاد کنیم فرمودند چنانچہ حضرت شیخ الشیوخ فرمودہ اند اعتقاد حقیت ایشان باید کرد بعد ازان حضرت قطبے فرمودند کہ حضرت شیخ رعایت شرع کردہ اند کہ حفظ فرائض در قلندریہ فرمودہ اند و مغز سخن پنہان داشتہ اند و ما قلندریہ را دیدہ ایم و شنیدہ ایم کہ در ترک فرائض باک نداشتند چنانچہ حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی و خواجہ کرک کریئی قلندر و امثالہما و ما خود دیدہ ایم کہ شیخ حسین سرہرپوری ثم جونپوری قلندر مطلقاً ترک فرائض داشتند باوجود آنکہ از علماء فحول بودند و حضرت قطبے فرمودند کہ شیخ محمد فخر الدین جونپوری را گفتیم کہ شیخ حسین نماز نمی گذارد شیخ محمد فخر الدین فرمودند کہ ما نگوئیم کہ حسین نماز نمی گذارد شیخ حسین یک ترکستانی در راہ خدا تعالیٰ است لیکن ایشان راہ قلندریہ دارند مارا راہ تصوف **اشکال** ظاہر ہے **حل** اُسی عبارت مذکورہ کے بعد متصل ہے۔ عزیز من ترک فرائض از قلندریہ من حیث الظاہر یا از آنست کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ایشانرا مرتبہ روحی عطا فرمودہ است و قدرت دادہ است تجسد ارواح در یک حال و در یک

لہ اس فقیر نے حضرت قطب العالم سے دریافت کیا کہ شیخ الشیوخ نے عوارف المعارف میں (فرقہ) ملامتیہ و قلندریہ کا ذکر کیا ہے ہم لوگ ان کے متعلق کیا اعتقاد رکھیں فرمایا جیسا کہ شیخ الشیوخ نے فرمایا ہے ان لوگوں کے حقانی ہونیکا اعتقاد رکھنا چاہیئے اسکے بعد حضرت قطب العالم نے فرمایا کہ حضرت شیخ نے شرع کی رعایت فرمائی ہے کہ قلندریہ کی بابت فرائض کی پابندی کو ذکر فرمایا ہے۔ اور حقیقت الامر کو مخفی رکھا۔ اور ہمنے قلندریہ کو دیکھا ہے اور سنا ہے کہ انکو ترک فرائض میں ذرا باک نہیں تھا جیسے کہ حضرت شیخ شرف الدین بوعلی قلندر پانی پتی و خواجہ کرک کریئی قلندر وغیرہ وغیرہ اور ہمنے خود دیکھا ہے کہ شیخ حسین سرہرپوری پھر جونپوری قلندر سارے فرائض کے تارک تھے باوجودیکہ بڑے زبردست عالم تھے اور حضرت قطب العالم نے فرمایا کہ شیخ محمد فخر الدین جونپوری سے ہمنے کہا کہ شیخ حسین نماز نہیں پڑھتے شیخ مذکور نے فرمایا کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ حسین نماز نہیں پڑھتے ہیں شیخ حسین راہ خداوندی کے ایک خردشتہ سوار ہیں لیکن اُن کا طریق قلندریہ ہے اور ہمارا طریق تصوف (یعنی ظاہر بھی آداب شریعت سے آراستہ کرنا) ۱۲ مترجم ؎ عزیز من قلندریہ کا بظاہر فرائض ترک کرنا یا تو اس وجہ سے ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے انکو

وقت خود را چند جائے بنمایند پس اگرچہ در وقتے در مقامے ترک فرائض از ایشان دیدہ می شود نتواند بود کہ ہمدران وقت در مقام دیگر بجا آوردہ باشد ویا ازان است کہ در عقل شان کہ مناط تکلیف است خللے پدید آمدہ است ومعتوہ شدہ اند وبر معتوہ تکلیفات شرعیہ نیست چنانچہ بر مجنون۔ پس ایشان ہم برخصت شرع غیر مکلف شدہ اند اگرچہ من حیث الظاہر در بعضے امور ہوشیاری در ایشان دیدہ می شود چون عقل مناط تکلیف ندارند غیر مکلف اند فلا یشکل ما قیل فی المسئلة الاعتقادیة من قوله ولا یبلغ العبد فی المحبة والقربة من الله تعالی درجة تسقط عنه هذه الوظائف ای وظائف الشریعة من الفرائض والواجبات والسنن ما دام حیا فی الدنیا ومن یدعی ذلك فهو زندقة و الحاد فان افضل خلیفة الله تعالی فی الدنیا الانبیاء والرسل ولم ینقل عنهم مثل هذا۔ قال الله تعالی عن عیسی علیه السلام واوصانی بالصلوة والزکوة ما دمت حیا فاذا لم تسقط عنهم فمن دونهم اولی کذا فی عقیدة الجناح و آنکہ بعضے گفتہ اند کہ رفع تکلیف بعضے اولیا را می شود مراد از رفع تکالیف در حق اولیاء اللہ رفع کلفت است نہ رفع اصل تکلیفات شرعیہ یعنی در عبادات حق کلفت و رنج ندارند بہ راحت قلبی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) مرتبہ روحی عطا فرمایا ہے اور قدرت دی ہے کہ بہ سبب تجسد ارواح کے ایک حالت مین اور ایک وقت مین چند جگہ ظاہر ہون پس اگر کبھی کسی مقام مین ترک فرائض ان سے معلوم ہو تو ممکن ہے کہ اُسیوقت میں دوسرے مقام مین (دوسرے جسد سے) فرائض ادا کر لیتے ہون۔ اور یا اسوجہ سے ہے کہ انکی عقل مین جو کہ مدار ہے مکلف ہونے کا کچھہ خلل پیدا ہو جاتا ہو اور معتوہ ہو جاتے ہون اور معتوہ شرعاً مکلف ہوتا نہین جیسے مجنون مکلف نہین ہوتا پس انکو بھی شرعی رخصت غیر مکلف ہونیکی ملجاتی ہے اگرچہ بظاہر بعضے امور ہوشیاری اور عقل کے اُنسے نظر آتے ہون (مگر) چونکہ عقل اُنکے اندر اُسقدر نہین کہ جسکی وجہ سے مکلف ہون اسوجہ سے غیر مکلف ہوتے ہین (پس جب قلندریہ کی ترک فرائض کیوجہ یہ) تو اس مسئلہ اعتقادی پر کچھہ اشکال نہیں کہ بندہ کو محبت اور قرب الٰہی کا ایسا درجہ حاصل نہین ہو سکتا کہ جس سے احکام شرعیہ اُسکو معاف اس زندگی مین ہو جائین خواہ فرائض ہون خواہ واجبات و سنن ہون اور جو اسکا مدعی ہو تو اُسکا دعوی زندقہ و الحاد ہے کیونکہ مخلوق مین سب سے افضل انبیاء و رسل علیہم السلام ہیں حالانکہ اُن مین سے کسی سے اس قسم کا دعوی منقول نہین اللہ تعالی نے حضرت عیسی علیہ السلام کا مقولہ نقل فرمایا ہے۔ ترجمہ آیت ؛ اور وصیت کی مجھکو نماز اور زکوۃ کی جبتک زندہ رہون پس جبکہ ان حضرات سے احکام الٰہیہ معاف نہین ہوئے تو اُنکے غیر سے تو بدرجہ اولی معاف نہونگے (کذا فی عقیدۃ الجناح) اور یہ جو بعض نے کہا ہے کہ بعض اولیاء سے تکلیف رفع ہو جاتی ہے تو مراد اس سے تکلیف بمعنی کلفت و مشقت کا دور ہو جانا ہے نہ کہ تکلیفات شرعیہ (یعنی احکام شرعیہ) کا معاف ہو جانا یعنی عبادت الٰہی مین کلفت اور مشقت انکو نہین ہوتی راحت قلبی و راحت بدنی اور شوق و ذوق کیساتھ عبادت کرتے ہین واللہ اعلم بالصواب ۱۲ مترجم۔

وقالبی وبشوق ذوق در عبادۃ باشند واللہ اعلم بالصواب

ف پہلی توجیہ مین جو فرمایا ہے سہدرآن وقت درمقام دیگر بجا آوردہ باشد اوس مین ایک شرط ہے وہ یہ ہے کہ جس جسد سے فرائض ادا کئے ہین وہ اگر عنصری ہے تو فرائض ادا ہون گے اور اگر وہ مثالی ہی تو فرائض ادا نہون گے۔ پس اگر وہ قلندر عالم ہے تو اس کی رعایت کرے گا لیکن ناظرین کو دفع اعتراض کیلئے اس کا احتمال بھی کافی ہے البتہ مبصر کو جو ان دونون جسدون کی معرفت رکھتا ہو اس کے خلاف ہونے پر اعتراض کا حق ہے۔

ستائیسوان نادرہ در تحقیق اعراس و زیارۃ روضہ مقدسہ نبویہ ۲۷

واقعہ ۵۵۔ از انوار العارفین تذکرہ خواجہ علو ممشاد دینوری رح منشای چشتیان

از شیخ عماد الدین سہروردی نقل ست کہ وے اہل سماع بود و سماع اکثر شنیدی و اعراس پیران خود می کرد و در روز عرس سماع می شنید بخدمت وے پرسیدند سماع شنیدن و باز مخصوص در روز عرس از کجا آمدہ است گفتند پیغمبر ما مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم و علی مرتضی رضہ و جمیع پیران ما سماع شنیدہ اند و تخصیص روز اعراس اینکہ ایشان را در آن روز وصال دوست میسر شدہ است۔ پس من شادی روز وصال پیران خود سماع می شنوم تا از توجہ ایشان ما نیز بمقام وصال برسیم انتہے **اشکال**۔ کیا اعراس خلاف شرع نہیں ہیں **حل**۔ تحقیق مقام یہ ہے کہ حدیث مین ہے عن ابن عمر رض کان النبی صلے اللہ علیہ وسلم یزور قباء او یاتی قباء وفی روایۃ کل سبت راکبا وماشیا فیصلے فیہ رکعتین للستۃ الا الترمذی ۱ (جمع الفوائد)

---

۵۵ شیخ عماد الدین سہروردی رح کی حکایت ہے کہ وہ اہل سماع تھے اور سماع اکثر سنتے تھے اور اپنے پیرون کے عرس کیا کرتے تھے اور عرس کے روز سماع سنتے تھے اُن کی خدمت مین احباب نے عرض کیا کہ (اول تو) سماع سننا اور پھر خاصکر عرس کے دن سننا کہان سے معلوم ہوا ہے فرمایا ہمارے پیغمبر مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم و حضرت علی مرتضیٰ اور ہمارے سارے پیرون نے سماع سنا ہے اور اعراس کے دن کی تخصیص کا سبب یہ ہے کہ ان حضرات کو اُسدن مین وصال دوست میسر ہوا ہے پس مین اپنے پیرون کے وصال کی خوشی کے دن سماع سنتا ہون تاکہ انکی توجہ سے مقام وصال تک پہونچ جاؤن ۱۲ مترجم

وعن ابی ھریرۃ مرفوعاً لا تختصوا لیلۃ الجمعۃ بقیام من بین اللیالی ولا تختصوا یوم الجمعۃ بصیام من بین الایام الا ان یکون فی صوم یصومہ احدکم للشیخین وابی داؤد والترمذی (جمع الفوائد) ہر دو حدیث سے ثابت ہوا کہ کسی مقصود مباح یا کسی طاعت کے لئے تعیین یوم اگر باعتقاد قربت نہ ہو بلکہ کسی مباح مصلحت کیلئے ہو جائز ہے جیسے مدارس دینیہ مین اسباق کیلئے گھنٹے متعین ہوتے ہین اور اگر باعتقاد قربت ہو منہی عنہ ہے پس عرس مین جو تاریخ معین ہوتی ہے اگر اس تعیین کو قربت نہ سمجھین بلکہ اور کسی مصلحت سے یہ تعیین ہو مثلاً سہولت اجتماع تاکہ تداعی کی صعوبت یا بعض اوقات اُس کی کراہت کے شبہہ سے مامون رہین اور خود اجتماع اس مصلحت سے ہو کہ ایک سلسلہ کے احباب باہم ملاقات کر کے حب فی اللہ کو ترقی دین اور اپنے بزرگون کو آسانی سے اور کثیر مقدار مین جو کہ اجتماع مین حاصل ہے ثواب پہونچانا بے تکلف میسر ہو جاوے نیز اس اجتماع مین طالبون کو اپنے لئے شیخ کا انتخاب بھی سہل ہوتا ہے یہ تو ظاہری مصالح ہین جو مشاہد ہین یا کوئی باطنی مصلحت داعی ہو جیسا مین نے بعض اکابر اہل ذوق سے سنا ہے کہ میت کو اپنے یوم وفات کے عود سے وصول ثواب کے انتظار کی تجدید ہوتی ہے اور یہ مصلحت محض کشفی ہے جس کا کوئی مکذب عقلی یا نقلی موجود نہین اسلئے صاحب کشف کو یا اُس صاحب کشف کے معتقد کو بدرجہ ظن اسکی رعایت کرنا جائز ہے البتہ جزم جائز نہین۔ بہرحال اگر ایسے مصالح سے یہ تعیین ہو تو فی نفسہ جائز ہے لیکن اگر اور کوئی عارض موجب منع اُس مین منضم ہو جاوے مثلاً سماع خلاف شرائط یا اختلاط امارد و نساء یا مجمع کے جمع کرنیکا اہتمام خصوص فساق و فجار کے شریک کرنیکا اہتمام یا شرکت کے بعد بلا ضرورت اُن کا احترام یا احتمال فساد عقیدہ عوام تو ان عوارض سے پھر وہ مباح بھی ممنوع ہو جاوے گا اور قطعاً وہ عرس واجب الترک ہو جاویگا جیسا اس زمانہ مین اکثر اعراس کی حالت ہو گئی پس قدماء مشائخ سے جو اعراس منقول ہین اگر سند نقل صحیح ہو اُن مین کوئی امر منکر ثابت نہین پس اُن کے فعل مین کوئی اشکال نہین البتہ اس وقت کے اعراس کو اُن پر قیاس کرنے کی اصلاً گنجایش نہین کہ اس مین علاوہ فساد اعتقادی کے التزام و اہتمام ایسا ہوتا ہے کہ وہ عید منہی عنہ ہو جاتی ہے جس کی نسبت نسائی کی حدیث مین ہے۔

قال[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تجعلوا قبری عیدا وصلوا علی فان صلوتکم تبلغنی حیث کنتم - یہ تقریر بھی تحقیق حکم عرس مین اب واقعہ مذکورہ مقام کے متعلق عرض کرتا ہون کہ حضرت شیخ کے عرس مین کوئی ایسا امر تو منقول ہے ہی نہین جو فی نفسہ منکر ہو اور غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس وقت کے عوام بھی احتمال مفسدہ سے مبرا تھے کیونکہ جو سوال واقعہ مین مذکور ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر فعل کا ماخذ و منشا شرعی ڈھونڈتے تھے تو اس سے اُن کی خوش اعتقادی معلوم ہوتی ہے اور یہان سے معلوم ہو گیا کہ حضرت شیخ کی اگر اس کی تعیین اگر دلیل شرعی سے منکر ہوتی تو اُس سے بھی سوال کیا جاتا اسلئے حضرت شیخ نے بھی تعیین کی حکمت بیان نہین فرمائی - سائلین نے ایک تو سماع پر انکار کیا دوسرے یوم عرس کیساتھ سماع کی تخصیص پر انکار کیا اُنہون نے اسی کا جواب دیدیا اول سوال کا جواب تو نقل سے یعنی حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کے اور ائمہ کے فعل سے دیا جس مین سے حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثین عنقریب نقل کرون گا جن سے اُس سماع منقول کی شان معلوم ہوتی ہے جسکے بعد اس زمانہ کے سماع کا اُس سے کوئی تعلق ہی معلوم نہین ہوتا - اور دوسرے سوال کا جواب ذوق اور کشف سے دیا جس مین دو امر کی طرف اور بھی اشارہ کیا جو زائد علے السوال ہین ایک عرس کی وجہ تسمیہ کی طرف اس قول مین شادی روز وصال الخ دوسرے اُن حضرات کی زیادت[2] توجہ الی اہل الافادۃ لھم و اہل الاستفادۃ منھم کی طرف اس قول مین من روز وصال الی قولہ تا از توجہ شان الخ جس سے بعض اکابر اہل ذوق کے قول مذکور بالا کی تائید بھی ہوتی ہے اور جس وجہ تسمیہ کی طرف حضرت شیخ نے اشارہ کیا وہ اس حدیث سے ماخوذ ہے نم[3] کنومۃ العروس اب وہ دو حدیثین جو بالکل اس باب مین امر فیصل ہے نقل کرکے اس مضمون کو ختم کرتا ہون وہ دو حدیثین یہ ہین - عن[4] عائشۃ رض قالت دخل

---

[1] فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے میری قبر کو عید نہ بنانا اور مجھپر درود پڑھنا اسلئے کہ تمہارا درود میرے پاس پہونچے گا جہان کہین تم ہو ۱۲ مترجم [2] زیادہ توجہ ہونا اُنکو فائدہ (بطریقہ ایصال ثواب) پہونچانیوالون اور ان سے فائدہ حاصل کرنیوالون کی طرف ۱۲ [3] سوتے رہو مانند سونے عروس (یعنی دلہن) کے ۱۲ [4] حضرت عائشہ رض فرماتی ہین کہ ابو بکر رض اندر داخل ہوئے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

ابوبکر وعندی جاریتان من جواری الانصار تغنیان بما تقاولت الانصار یوم بعاث قالت ولیستا بمغنیتین فقال ابوبکر امزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وذلک فی یوم عید فقال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یا ابابکر ان لکل قوم عیدا وھذا عیدنا (بخاری ابواب العیدین) وقالت الربیع بنت معوذ بن عفراء جاء النبی صلے اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسک منی فجعلت جویریات منا یضربن بالدف ویندبن من قتل من اباءی یوم بدر اذ قالت احداھن وفینا نبی یعلم ما فی غد - فقال دعی ھذہ وقولی بالذی کنت تقولین (بخاری ابواب النکاح)

ان حدیثون سے امور ذیل مستفاد ہوئے ۱ اول گانے والیان نابالغ بچیان تھین کما فی الصراح جاریۃ بنیۃ (یعنی تصغیر بنت) فی حاشیۃ المشکوۃ الجاریۃ من النساء من لم تبلغ الحلم گو کبھی مجازاً جوان پر بھی اطلاق آتا ہے مگر بلادلیل عدول اصل سے جائز نہین ۲ وہ اس فن کی جاننے والیان نہ تھین اُن کی حالت بالکل ایسی تھی جیسے اکثر گھرون مین چھوٹی بچیان جھولے مین بیٹھکر دل بہلانے کو مہندی وغیرہ کے گیت گالیتی ہین ۳ مضمون گیت کا شہوانی نہ تھا بلکہ شجاعت انگیز تھا اور ایک نے جو بیموقع مضمون شروع کیا تو حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے اُسکو روک دیا اب بیموقع ہونیکی خواہ کوئی وجہ ہو ۴ چونکہ اس فن کو نہ جانتی تھین ظاہر ہے کہ دف بھی باقاعدہ نہ بجاتی تھین فقہاء نے بھی جو شادی کے اعلان کیلئے دف کی اجازت دی ہے

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اس حال مین کہ میرے پاس دو بچیان قبیلہ انصار کی بچیون مین سے اُس مضمون کا گیت گا رہی تھین جو کہ انصار نے جنگ بعاث کے دن کہا تھا حضرت عائشہ رض نے فرمایا اور وہ دونون گانیوالیان نہ تھین پس فرمایا ابوبکر رض نے کہ شیطان کے مزامیر کو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے مکان مین کیون جمع کر رکھا ہے اور یہ واقعہ عید کے دن کا ہے پس فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اے ابوبکر ہر قوم کے واسطے ایک عید ہے اور یہ دن ہمارے لئے عید ہے (بخاری ابواب العیدین) اور کہا ربیع بنت معوذ بن عفراء نے (کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم تشریف لائے پس اندر داخل ہوئے جسوقت کہ میری رخصتی ہوئی تھی پس بیٹھے میرے فرش پر جسطرح تم میرے پاس بیٹھے ہو پس ہماری چھوٹی بچیان دف بجانے لگین اور جنگ بدر مین جو میرے بڑے مقتول ہوئے ہین ان کا مرثیہ گانے لگین دفعتہً ان مین سے ایک نے یہ کہا کہ وفینا نبی یعلم ما فی غد (ترجمہ) اور ہم مین ایک ایسے نبی موجود ہین جو آئندہ کے واقعات کا علم رکھتے ہین پس حضور نے فرمایا کہ اس کلمہ کو چھوڑ دو اور وہی کہو جو کہہ رہی تھین (بخاری ابواب النکاح) ۱۲ مترجم

اُس مین عدم تطریب کی شرط ٹہرائی ہے ۵۱ بدون داعی کے اس شغل کو اس قدر نا پسندیدہ
قرار دیا گیا کہ حضرت ابوبکر رض نے اس کو مزامیر شیطان فرمایا اور حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم
نے اس قول کو رد نہین فرمایا بلکہ ایک داعی کو ذکر فرمادیا تو حضور نے حضرت ابوبکر رض کے قول مین
یہ ترمیم فرمائی کہ وہ یوم عید کو داعی نہ سمجھے تھے آپ نے اُس کا داعی ہونا بتلادیا باقی بلا داعی ......
اس اشتغال کے مذموم ہونیکی حضور نے نفی نہین فرمائی۔ پس حدیث تقریری سے بلا داعی ایسے
اشتغال کا مذموم ہونا ثابت ہوگیا اب یہ دوسرا کلام ہے کہ دوسرے کس کس داعی کو اس پر
قیاس کیا جا سکتا ہے سو یہ کلام منصب مجتہدین کا ہے جن مین مشائخ محققین بھی داخل ہین
غیر مجتہدین کا اس مین کچھ دخل نہین باقی مباحث سماع اس باب کے ع۱ مین گذر چکے ہین فقط۔

فائدہ۔ ا۔ اس منہی عنہا پر زیارت قبر نبوی علیہ الصلوۃ والسلام کو قیاس نہ کیا جاوے
جیسا بعض اہل ظاہر نے اس مین تشدد کیا ہے۔ کسی نے نفس سفر مین کلام کیا ہے اور اس
حدیث سے تمسک کیا ہے لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد الحدیث ۵۱ حالانکہ اس حدیث
کی تفسیر خود دوسری حدیث مین آگئی ہے فی مسند احمد ۵۲ عن ابی سعید الخدری رض قال
قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ینبغی للمطی ان یشد رحالہ الی مسجد یبتغی فیہ الصلوۃ
غیر المسجد الحرام والاقصے ومسجدی ھذا (من منتھی المقال للمفتی صدر الدین رح)
اور کسی نے اجتماع سے منع کیا ہے اور اس حدیث سے تمسک کیا ہے لا تجعلوا قبری عیدا
حالانکہ وہان نہ کوئی تاریخ معین ہے نہ اجتماع مین تداعی یا اہتمام ہے اور عید کے یہی دو لازم ہین
اور بعض نے خیر القرون مین یہ سفر منقول نہ ہونے سے استدلال کیا ہے حالانکہ حضرت عمر بن عبد العزیز
سے جو کہ جلیل القدر تابعی ہین ثابت ہے کہ وہ روضۂ اقدس پر صرف سلام پہونچانے کیلئے قصداً
قاصد کو بھیجتے تھے اور کسی سے نکیر منقول نہین تو یہ ایک قسم کا اجماع ہوگیا اور جب دوسرے
کا سلام پہونچانے کیلئے سفر جائز ہے لانہ اقرب الی الضرورۃ لکونہ عملاً لنفسہ اور وہ روایت یہ ہے
فی خلاصۃ الوفاء ص۳۹ ۵۳ للسمہودی رح المتوفی سنہ ۹۱۱ھ وقد استفاض عن عمر بن عبد العزیز
انہ کان یبرد البرید من الشام یقول سلم لی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال الامام
ابوبکر بن عمر بن ابی عاصم النبیل من المتقدمین فی مناسک لہ التزم فیہا الثبوت

۵۱ سواریان صرف تین مسجدون کیلئے تیار کیجاوین مسجد اقصے مسجد الحرام مسجد نبوی ۱۲ ۵۲ مسند احمد مین ابوسعید خدری رض سے ...... روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ناجائز ہے مسافر کیلئے یہ بات کہ کسی مسجد مین نماز پڑہنے کیلئے سواری تیار کرے بجز مسجد حرام و مسجد اقصے اور میری مسجد کے ۱۲ ۵۳ سمہودی رح کی کتاب خلاصۃ الوفا والبقیہ تنبیہ ازیادہ)

لعل المراد انه لا يروى فيها الا الروايات الثابتة المقبولة عند اهل الفن ۱۲) وكان عمر بن عبد العزيز يبعث بالرسول قاصداً من الشام الى المدينة ليقرئ النبي صلى الله عليه وسلم السلام ثم يرجع (كذا كتب الى المولوى محمد شفيع من الديوبند) قلت ان رحيل البريد هذا لم يكن للصلوٰة في المسجد وهذا ظاهر لا شبهة فيه اورنسائی باب ساعة الاجابة يوم الجمعة مين جو بصرہ بن ابی بصرہ کا قول ہے لو لقيتك[۱] (يا ابا هريرة) من قبل ان تاتيه (اى الطور) لم تاته اور اسپر حدیث لا تحمل المطى الا الى ثلثة مساجد[۲] سے استدلال فرمایا تو اس سے مطلق سفر لزیارۃ الطور کی ممانعت لازم نہین آتی بلکہ سفر باعتقاد قربت سے ممانعت ہے چونکہ اس کا قربت ہونا کسی دلیل سے ثابت نہین اور اگر کسی سفر کا موجب قربت ہونا ثابت ہو یا سفر باعتقاد قربت ہنو تو وہ اس مین داخل نہین -

اٹھائیسوان نادرہ در تحقیق سماع بامزامیر

از انیس الارواح یعنی ملفوظات حضرت خواجہ عثمان ہارونی رحمۃ اللہ علیہ مرتبہ حضرت خواجہ معین الدین رحمۃ اللہ علیہ

تیسری مجلس (قول ۲۷) خواجہ عثمان ہارونی سے ایک ملفوظ حضرت خواجہ مودود چشتی رح کا نقل کیا ہے کہ خوارزم اور چیند شہر کہ گرد اسکے ہین - راگ اور باجون کی شامت سے اور بعض گناہون کی وجہ سے خراب اور ویران ہون گے اور سب آپس مین لڑ مرین گے اور ہلاک ہو جاوین گے -

(بقیہ صفحہ گذشتہ) هذا مین مذکور ہے کہ عمر بن عبد العزیز کے متعلق یہ بات مشہور ہے کہ وہ ملک شام سے قاصد کو اسلئے بھیجا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مین میرا اسلام عرض کرنا اور کہا امام ابو بکر بن عمر بن ابی عاصم نے اپنی کتاب مناسک مین جسمین التزام ہے کہ بے اصل روایت نہ لائین بیان کیا ہے کہ عمر بن عبد العزیز ملک شام سے ایک قاصد کو مدینہ مین بھیجا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت مبارک مین سلام عرض کر کے واپس آوے ۱۲ مترجم [۱] اگر مین آپ سے (ای ابوہریرہ) آپکے (کوہ طور) جانیسے پہلے ملاقات کر لیتا تو آپ وہان نہ جاسکتے - [۲] نہ سفر کیا جاوے مگر تین مسجدون کی طرف ۱۲ مترجم

ف۔ دیکھئے اس مین گانے بجانے کی کس قدر مذمت کی گئی ہے اسکے عموم مین سماع متعارف بھی داخل ہے۔ باقی خود ان حضرات سے جو سماع منقول ہے اُس کی تحقیق السنۃ الجلیۃ باب سوم اشکال علا کے ذیل مین ہے۔

از اسرار الاولیاء یعنی ملفوظات حضرت شیخ فرید الدین رح جمع کردہ بدر اسحق

چوتھی فصل (قول ۴۷) پھر آپنے فرمایا کہ اے درویش سے جو شنوائی دی ہے تو اسی لئے دی ہے کہ خدا کا ذکر سنئے۔ جہان کلام اللہ پڑھا جاتا ہو وہان کان لگائے کہ کیا فرمان الٰہی ہے نہ اسلئے کہ ہر ایک کی برائی اور مسخرا اور راگ باجہ اور نوحہ کی آواز سنئے کیونکہ حدیث شریف مین آیا ہے کہ جو اس قسم کی آوازون پر کان لگائے گا قیامت کو سیسہ پگھلا کر اسکے کانون مین بھرا جائیگا **ف** دیکھیے راگ باجا سننے کو کس سختی سے منع فرماتے ہیں اور کسی فرد کا استثناء نہین فرماتے۔

از فوائد الفواد یعنی ملفوظات حضرت سلطان نظام الدین اولیاء رح
جمع کردہ حضرت علاء سنجری رح

مجلس ۲ ر صفر ۷۱۱ھ (قول ۳۲) اتنے مین ایک شخص آیا اور جماعت کی کیفیت بیان کی کہ اب فلان موضع مین آپکے یارون مین سے مزامیر کی جماعت مرتب کر رکھی ہے حضرت خواجہ نے یہ بات پسند نہ فرمائی اور کہا کہ مین نے تو بالکل منع کر دیا ہے کہ مجلس میں مزامیر اور محرمات نہ ہون اُنھون نے جو کچھ کیا اچھا نہین کیا اس بارہ مین بہت غلو فرمایا اور سخت تاکید کی اور فرمایا کہ اگر امام نماز مین ہو اور مقتدی اُسکے پیچھے ہون اور اُس جماعت میں عورتین بھی ہون اور امام کو سہو ہو تو مرد سبحان اللہ کہین اور اگر کوئی عورت اُس خطا پر واقف ہو تو ہاتھ پر ہاتھ مارے مگر ہتھیلی پر ہتھیلی نہ مارے کہ وہ لہو ہے چاہیے کہ پشت ہتھیلی پر مارے غرضکہ لہو ولعب اور اس طرح کی اور سب چیزون سے احتراز کرنیکا حکم ہے پس سماع مین بطریق اولیٰ۔ یعنی جبکہ دستک مین اتنی احتیاط ہے تو مزامیر کی ممانعت بدرجہ اولیٰ ہے۔ پھر آپنے فرمایا کہ اگر کوئی کسی مقام سے گرے گا

تو شرع مین رہے گا اور جو وہان سے بھی گر گیا تو پھر وہ کہان کا رہا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ مشائخ کبار نے سماع سنا ہے اور اُن لوگون نے جو اس کام کے اہل اور صاحب ذوق ہین جیسے کچھ درد ہے وہ تو کہنے والے کے ایک ہی بیت کے سننے مین رقت لے آتا ہے خواہ مزامیر ہون یا نہوں ہان جو شخص عالم ذوق سے بالکل خبر ہی نہ رکھے اگر اُسکے آگے کتنے ہی قوال اور کتنے ہی قسم کی مزامیر ہون جب بھی کچھہ فائدہ نہین کیونکہ وہ اہل درد ہی نہین ہے تو معلوم ہوا کہ یہ کام درد سے تعلق رکھتا ہے نہ مزامیر وغیرہ سے **ف** دیکھیئے اس مین مزامیر و محرمات پر کس درجہ ناراضی ظاہر فرمائی۔ اور احکام شرعیہ کو کتنا مہتم بالشان فرمایا **ف** جس طرح اس ملفوظ مین حضرت سلطان جی رح سے مزامیر پر نکیر منقول ہے اسیطرح اقتباس الانوار مین بذیل تذکرہ حضرت شیخ داؤد گنگوہی رح بسلسلۂ مناظرہ ملا عبدالقوی حضرت شیخ موصوف کا قول نقل کیا ہے جس مین اباحت مزامیر کا مرجوح ہونا اور ہمارے تمام مشائخ سے مزامیر سننے کی نفی اور دلالۃ النص سے اُس کا عدم جواز مصرح ہے اس کی یہ عبارت ہے۔ بر اباحت[۱] مزامیر صاحب امتاع بعضے روایات مرجوحہ نقل کردہ است برائے استماع آنہا نیز وجہے پیدا می شود اگرچہ پیراں ما مزامیر نشنیدہ اند بلکہ تصفیق ہم روا نداشتہ ۱ھ اور اس کی کافی تحقیق باب سوم اشکال ۱ کے ذیل مین اور کچھ اسی باب کے ۱۲ و ۲۰ مین آتی ہے۔

۲۹ انتیسواں نادرہ رسالہ تمییز العشق من الفسق

اس رسالہ مین عشق مجازی سے حقیقی تک وصول کی تحقیق و تدابیر ہین۔ یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۲۱ سطر ۷ سے شروع اور صفحہ ۳۰ پر ختم ہوا ہے۔

۳۰ تیسواں نادرہ رسالہ الادراک والتوصل الیٰ حقیقۃ الاشراک والتوسل

اس مین مسئلہ توسل اور شرک اصغر واکبر کا فرق ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۳۱ سے شروع اور صفحہ

---

[۱] مزامیر کی اباحت پر صاحب امتاع نے بعض مرجوح روایتین نقل کی ہین مزامیر سننے کی وجہ بھی اُنسے ظاہر ہوتی ہے اگرچہ ہمارے پیرون نے مزامیر نہین سنے بلکہ تالی بجانے کو بھی جائز نہ سمجھتے تھے ۱۲ مترجم

[۲] پینتیسوان نادرہ بھی دیکھا جاوے۔

۴۳۸ پر ختم ہوا ہے

اکتیسواں ۳۱ نادرہ دراصل رقص وجد وتواجد

کتاب السماع - الحدیث اختصم علی وجعفر وزید بن حارثۃ فی ابنۃ حمزۃ فقال لعلی انت منی و انا منک فحجل وقال لجعفر اشبہت خلقی وخلقی فحجل وقال لزید انت اخونا ومولانا فحجل ابو داؤد من حدیث علی باسناد حسن وھو عند البخاری دون حجل فی الاحیاء والحجل ھو الرقص وذلک یکون لفرح او شوق قلت لم اجدہ بھذا اللفظ فی سنن ابی داؤد ولا مراسیلہ نعم اورد الحافظ فی الفتح باب عمرۃ القضاء ما نصہ وفی حدیث علی عند احمد وکذا مرسل الباقر فقام جعفر فحجل حول النبی صلی اللہ علیہ وسلم دار علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما ھذا قال ھذا شیء رأیت الحبشۃ

کتاب السماع حدیث - حضرت علی اور حضرت جعفر اور حضرت زید بن حارثہ نے حضرت حمزہ کی لڑکی میں (کہ کون پرورش کرے) باہم اختلاف کیا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے (سب کی اس طرح تسلی فرمائی کہ) حضرت علی سے (تو یہ فرمایا کہ) تم میرے اور میں تمہارا وہ (ایک خاص ہیئت پر) رقص کرنے لگے اور حضرت جعفر سے فرمایا تم میری صورت اور سیرت میں مشابہ ہو وہ بھی رقص کرنے لگے اور حضرت زید سے فرمایا تم ہمارے بھائی اور دوست ہو وہ بھی رقص کرنے لگے روایت کیا اسکو ابوداؤد نے حضرت علی کی حدیث سے اسناد حسن کے ساتھ اور یہ حدیث بخاری کے پاس بھی ہے اُس میں حجل نہیں ہے اور احیاء میں ہے کہ حجل رقص کو کہتے ہیں اور یہ فرح یا شوق سے ہوتا ہے میں کہتا ہوں مجھکو یہ حدیث اس لفظ سے نہ سنن ابوداؤد میں ملی اور نہ اُن کی مراسیل میں البتہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری کے باب عمرۃ القضا میں اس طرح ذکر کیا ہے کہ حضرت علی کی حدیث میں امام احمد کے نزدیک اور اسیطرح مرسل امام باقر میں ہے کہ حضرت جعفر کھڑے

يصنعونه بملوكهم وفي حديث ابن عباس ان النجاشي كان اذا رضي احدا من اصحابه قام فحجل حوله وحجل بفتح المهملة وكسر الجيم وقف على رجل واحدة وهو الرقص بهيئة مخصوصة وفي حديث علي انهم كانوا ان الثلاثة فعلوا ذلك اھ وفي القاموس حجل رفع رجلا وتريث في مشيه ونبه سنزا ف فيه اصل رقص اهل الوجد لفرح او شوق ولو من غير اضطرار اذا لم يكن من غرض فاسد من الريا ونحوه

ہوئے اور حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے گرد رقص کیا اور چکر لگایا (جیسے کوئی قربان ہوتا ہو) نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کیا بات ہے اُنھوں نے عرض کیا کہ یہ ایک شے ہے جو مین نے حبشیونکو اپنے بادشاہونکے ساتھ کرتے دیکھا ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث مین ہے کہ نجاشی (شاہ حبشہ) جب اپنے تابعین مین کسی سے خوش ہوتا تو وہ شخص اُٹھکر نجاشی کے گرد گھومتا ہوا رقص کرتا اور حجل بفتح حاء وکسر جیم کے معنے ہین کہ ایک پانوپر کھڑا ہوا اور وہ ایک خاص ہیئت پر رقص ہے اور حضرت علی کی حدیث مذکور مین یہ بھی ہے کہ تینون نے ایسا ہی کیا اھ اور قاموس مین حجل کے معنے ہین کہ ایک پانوٗن اُٹھالیا اور رفتار مین آہستگی کی اور اُس مین یہ بھی ہے کہ اُچھلا تو حاصل اُس رقص کی ہیئت مخصوصہ کا یہ ہوا کہ ایک پانوٗن اُٹھائے اور ایک پانوٗن سی آہستہ آہستہ قدم بڑھاتے ہوئے اُچھلتے ہوئے چکر کاٹتے ہوئے چلے) **ف** اس حدیث مین اصل ہے اہل وجد کی رقص کی جو فرح یا شوق (کے غلبہ) سے ہوتا ہے اگرچہ (وہ غلبہ بے اختیاری سے نہ ہو) اسکو تواجد کہتے ہین کیونکہ ہیئت مذکورہ حدیث اختیار سے تھی) بشرطیکہ کسی غرض فاسد ریاء وغیرہ سے نہ ہو۔

بتیسوان نادرہ در معنے ابغض الحلال الی اللہ الطلاق

حدیث - ابغض الحلال الی اللہ

ترجمہ حدیث - حلال چیزون مین سے

الطلاق ابو داؤد فی سننہ عن احمد بن یونس عن معرف بن واصل عن محارب ابن دثار رفعہ بلفظ ما احل اللہ شیئاً ابغض الیہ من الطلاق -- وھذا مرسل **ف** السر فیہ ان بعض الاشیاء غیر معصیۃ لکنہ مشابہ للمعصیۃ فبالنظر الی کونہ غیر معصیۃ یکون مباحا وبالنظر الی کونہ مشابھا بالمعصیۃ یکون مبغوضاً لان المشابھۃ یقتضی ھذا البغض والطلاق کذلک وکونھا غیر معصیۃ ظاھر واما کونھا مشابھا بالمعصیۃ فلان صورتہ صورۃ الظلم من الایذاء والاضرار والایحاش لکنہ لیس بظلم لان قصدہ امتناع نفسہ عن الضرر لا ایقاع غیرہ فی الضرر ومن ثم تری المشائخ یمنعون اتباعھم عن کثیر

سب سے زیادہ ناپسند اللہ تعالیٰ کے نزدیک طلاق ہے روایت کیا اسکو ابوداؤد نے اپنی سنن مین احمد بن یونس سے اُنہون نے معرف بن واصل سے اُنہون نے محارب ابن دثار سے اُنہون نے اسکو ان الفاظ سے مرفوع کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی چیز کو حلال نہین کیا جو اُسکے نزدیک طلاق سے زیادہ ناپسند ہو اور یہ مرسل ہے **ف** راز اس مین یہ ہے کہ بعض اشیاء معصیت تو نہین ہوتین لیکن مشابہ معصیت کے ہوتی ہین سو معصیت نہونے کی بنا پر تو وہ مباح ہوتی ہین اور مشابہ معصیت ہونیکے سبب سے وہ مبغوض ہوتی ہین کیونکہ یہ مشابہت مبغوضیت کو مقتضی ہے اور طلاق ایسی ہی چیز ہے چنانچہ اس کا معصیت نہ ہونا تو ظاہر ہے باقی مشابہ معصیت ہونا وہ اسلئے ہے کہ اسکی صورت ظلم کی صورت ہے یعنی ایذاء واضرار وایحاش لیکن ظلم نہین ہے کیونکہ اسکا مقصد اپنے کو ظلم سے بچانا ہے نہ کہ دوسرے کو ضرر مین واقع کرنا - اور اسی مقام سے تم مشائخ کو دیکھتے ہو کہ اپنے تابعین کو بہت سے ایسے مباحات سے روکدیتے ہین جن کی ایسی ہی شان ہو

من المباحات التي نشا منها هذا كشغل الرابطة الذي صورته صورة مقصودية الخلق عند الشاغل التي يوشك ان توقع في الشرك

جیسے شغل رابطہ ہے جس کی صورت شاغل کے نزدیک مخلوق کے مقصود (بالذات) ہونیکی سی صورت ہے جو بعید نہین کہ کسی شاغل کو شرک مین واقع کردے۔

تینتیسوان ۳۳ نادرہ در معنے اکثر اہل الجنۃ البلہ

الحديث - اكثر اهل الجنة البله البيهقي في الشعب والبزار والديلمي في مسنديهما والخلعي في فوائده كلهم من حديث سلامة بن روح ابن خالد قال قال عقيل حدثني ابن شهاب عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وذكره وسلامة فيه لين. ولم يسمع من جده ابيه عقيل انما اخذ من كتبه لكن هو عند القضاعي من حديث يحيى بن ايوب ثنا عقيل به وجاء عن سهل بن عبد الله التستري في تفسيره هم الذين ولهت قلوبهم

حدیث - اکثر جنتی لوگ ابلہ یعنی بھولے ہوتے ہین اسکو بیہقی نے شعب مین اور بزار اور دیلمی نے اپنے مسندون مین اور خلعی نے اپنے فوائد مین روایت کیا ہے اور اُن سب نے سلامہ بن روح ابن خالد کی حدیث سے روایت کیا ہے سلامہ کہتے ہین کہ عقیل نے (جو کہ انکے باپ کے دادا ہین) کہا ہے کہ مجھسے ابن شہاب نے حدیث بیان کی حضرت انس سے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اس حدیث کو ذکر کیا اور سلامہ مین قدرے ضعف ہے اور اُنہون نے اپنے باپ کے دادا عقیل سے سُنا بھی نہین صرف ان کی کتابون سے لیا ہے لیکن یہ حدیث قضاعی کے یہان یحیی بن ایوب کی روایت سے اس طرح ہے کہ ہم سے عقیل نے یہی حدیث بیان کی ہے (تو انقطاع بھی جاتا رہا) (آگے ابلہ کی تفسیر ہے اور سہل بن عبداللہ تستری سے اس کی تفسیر مین منقول ہے وہ وہ لوگ

وشغلت باللہ عزوجل وعن ابی عثمان قال هو الابله فی دنیاه الفقیه فی دینه وعن الاوزاعی قال هو الاعمی عن الشر البصیر بالخیر اخرجها البیهقی فی الشعب -

ف وتری اکثر اهل اللہ بهذا الشان واما الانبیاء علیهم السلام ومن ساس عباد اللہ کالانبیاء فلهم شان اٰخر من الکیاسة والفراسة والتیقظ فی کل امر لحکمة السیاسة التی وکل اللہ تعالٰی الیهم -

ہین جن کے قلوب شیدا اور حق تعالٰی کے ساتھ مشغول ہو گئے ہین - اور ابو عثمان سے روایت ہے اُنہون نے فرمایا وہ وہ ہے جو اپنی دنیا مین بے سمجھ ہو اور اپنے دین مین سمجھدار ہو اور اوزاعی سے منقول ہے اُنہون نے کہا وہ وہ شخص ہے جو شر سے نابینا (یعنی بیخبر) ہو اور خیر کا بینا (یعنی باخبر) ہو ان سب اقوال کو بیہقی نے شعب مین نقل کیا ہے (مجموعہ اقوال کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ وہ حق تعالٰی اور دین کیساتھ زیادہ مشغول ہے اسلئے دنیا کی طرف اُسکو توجہ اور اس کی باتون کی خبر نہین رکھتا)

ف - تم اکثر اہل اللہ کو اس شان کا دیکھو گے لیکن حضرات انبیاء علیہم السلام اور جو شخص انبیاء کی طرح بندگان خدا کی سیاست و اصلاح کرتا ہے ان کی دوسری شان ہے یعنی زیرکی اور فراست اور ہر امر مین بیداری تاکہ حکمت سیاست مرتب ہو جو خدا نے انکے سپرد کی ہے

۳۴ چونتیسوان نادرہ در مسح عینین بالانامل عند قول المؤذن اشهد ان محمدا رسول اللہ

الحدیث - مسح العینین بباطن انملتی السبابتین بعد تقبیلهما عن سماع قول

حدیث - جب مؤذن اذان میں اشہد ان محمدا رسول اللہ کہے اُسکو سنکر زبان سے یہ کہے اشہد ان محمدا

المؤذن اشهد ان محمدا
رسول الله مع قوله
اشهد ان محمدا عبده
ورسوله رضيت بالله ربا
وبالاسلام دينا وبمحمد صلى الله
عليه وسلم نبيا قلت اورد صاحب
المقاصد في الباب عدة
اقسام من الروايات
المرفوع من حديث ابي بكر
الصديق رض عن الديلمي ثم
قال لا يصح وقال ايضا ولا يصح
في المرفوع من كل هذا
الشئ والمنقول عن الخضر
عليه السلام عن كتاب
موجبات الرحمة وعزائم
المغفرة لابي العباس
احمد بن ابي بكر الرداد
اليماني المتصوف بسند فيه مجاهيل
مع انقطاعه (فلم يصح) والموقوف
على الحسن عن الفقيه محمد بن سعيد
الخولاني بسنده والمنقول من
المشائخ لمحمد بن البابا والمجد
احد القدماء من المصريين

عبدہ ورسولہ رضیت باللہ ربا و
بالاسلام دینا وبمحمد صلی اللہ
علیہ وسلم نبیا - اور شہادت
کی دونون انگلیون کے پوردن کے
اندرونی حصہ کو چوم کر دونون آنکھون پر
پھیرلے ہین (اس کے متعلق) کہتا ہون کہ
صاحب مقاصد اس باب مین کئی
قسم کی روایات لائے ہین -
ایک مرفوع دیلمی سے وہ ابو بکر صدیق
کی حدیث ہے اُسکو ذکر کرکے کہا ہے کہ
یہ صحیح نہین اور (علی الاطلاق) یہ بھی کہا ہے
کہ مرفوع کے باب مین ان روایات کے
متعلق کوئی روایت بھی صحیح نہیں دوسری
قسم جو خضر علیہ السلام سے منقول ہے
ابو العباس احمد بن ابی بکر رداد یمانی صوفی
کی کتاب موجبات الرحمۃ وعزائم المغفرۃ
سے ایسی سند سے جس مین بہت سے
مجہول راوی ہین اور اسکے ساتھ انقطاع
بھی ہے (پس یہ بھی صحیح نہ ہوئی) تیسری
قسم جو حضرت حسن پر موقوف ہے فقیہ
محمد بن سعید خولانی سے انکی سند کیساتھ
چوتھی قسم جو مشائخ سے خود ان کے اقوال
منقول ہین جیسے محمد بن بابا اور

وبعض شیوخ العراق او العجم
وابن صالح و محمد بن ابی
نصر البخاری اقوالهم
وورد فی فضله فی الاول
فقد حلت علیه
شفاعتی وفی سائرها
حفظ العین عن الرمد والعمی
ودفع الالم عنها هذا ملخص
ما فی المقاصد اما حکم هذا
العمل فظاهر وهو انه
ان فعل باعتقاد الثواب لذی
لم یثبت دلیله کان بدعة
وزیادة فی الدین واکثر
من یفعله فی زماننا
اعتقادهم کذلك فلا شك
فی کونه بدعة وان
فعل بنیة الصحة
البدنیة فهو
نوع من الطب فیجوز
فی نفسه لکن
لو افضی الی ایهام
القربة کما
هو المظنون من

اور مجبر جو ایک قدیم مصری ہین اور بعض
شیوخ عراق یا عجم کے اور ابن صالح- اور
محمد بن ابی نصر بخاری (یہ چار قسمین ہوئین
ان مین سے) قسم اول (یعنی مرفوع مین تو
اس عمل کی فضیلت مین یہ وارد ہوا ہے
کہ میری شفاعت اُس کے لئے ثابت
ہو گی- اور باقی روایات مین صرف یہ ہے
کہ اُسکی آنکھیں آشوب اور کوری سے
محفوظ رہین گی اور اگر درد ہو تو جاتا رہیگا
یہ خلاصہ ہے مقاصد کے مضمون کا باقی
رہا اس کا حکم سو (قواعد شرعیہ سے) ظاہر
ہے وہ یہ کہ اگر یہ عمل باعتقاد ثواب اور
دین کا کام سمجھکر) کیا جاوے جسکی کوئی
دلیل ثابت نہین ہوئی تو بدعت اور زیادت
فی الدین ہے (کیونکہ غیر دین کو دین سمجھنے
کا یہی حکم ہے) اور اس زمانہ مین جو لوگ
یہ عمل کرتے ہین ان مین اکثر کا (عام طور سے)
یہی اعتقاد ہے- سو اسکے بدعت ہونے مین کوئی
شک نہین اور اگر صحت بدنیہ (یعنی حفاظت
چشم) کی نیت سے کیا جاوے وہ ایک قسم
کی طبی تدبیر ہے سو وہ فی نفسہ جائز ہے
(کیونکہ یہ اعتقاد فاسد نہین) لیکن اگر یہ
سبب ہو جاوے ایہام قربت کا جیسا

العوام في هذا الزمان يمنع منه مطلقا

عوام زمانہ سے یہی احتمال غالب ہے تو اس سے مطلقاً (بطور انتظام واجب کے) منع کیا جاوے گا۔

پنتیسواں ۳۵ نادرہ در معنے حدیث من عشق فعف

الحديث - من عشق فعف وكتم فمات مات شهيدا اورده في المقاصد باسانيد متعددة تكلم في بعضها وقرر بعضها فقال اخرجه الخرائطي والديلمي وغيرهما ولفظه عند بعضهم من عشق فعف فكتم فصبر فمات فهو شهيد وله طرق عند البيهقي

ف - فيه مسئلتان الاولى ان العشق من غير اختيار لا يذم مطلقا كيف وهو يفضي الى الشهادة من غير

حدیث - جو شخص (کسی پر بلا اختیار) عاشق ہو جاوے - پھر عفیف رہے اور پوشیدہ رکھے پھر مرجاوے وہ شہید مرے گا اس حدیث کو مقاصد میں متعدد سندوں کے ساتھ وارد کیا ہے جنمیں سے بعض میں کلام کیا ہے اور بعض کو برقرار رکھا ہے چنانچہ (جنکو برقرار رکھا ہے اُنکے متعلق کہا ہے کہ اسکو خرائطی اور دیلمی اور اُنکے ۲ (۲ علاوہ اوروں ...) نے بھی روایت کیا ہے اور حدیث کے لفظ ان مذکورین میں بعض کے نزدیک یہ ہیں کہ جو شخص عاشق ہو جاوے پھر عفیف رہے اور پوشیدہ رکھے اور صبر کرے پھر مرجاوے تو وہ شہید ہوتا ہے اور بیہقی کے نزدیک اسکے چند طرق ہیں۔

ف - اس حدیث میں دو ۲ مسئلے ہیں پہلا یہ کہ عشق غیر اختیاری مطلقاً مذموم نہیں (جیسا بعض خشک مزاج اسکو عیوب میں سے اور عاشق کو حقیر و ذلیل سمجھتے ہیں) اور مذموم کیسے ہو سکتا ہے جبکہ یہ شہادت تک پہونچاتا ہے اس طرح سے کہ کسی کے فعل کو اس میں

صنع احد ومثله لا يذم ومن ثم ترى بعض اهل الطريق يمدحونه ويجعلونه مما يوصل الى المقصود كما قال العارف الجامی ؎

متاب از عشق رو گرچہ مجازی ست
کہ آن بہر حقیقت کارسازی ست

وكما قال الرومی ؎

عاشقی گرزین سرو گرزان سرست
عاقبت ما را بدان شہ رہبرست

وفی الحديث ما ليستانس به له لان الشهادة اعظم الوصول الى الله تعالى والثانية ان شرط كونه محمودا وموصلا هو العفاف والكتمان والصبر وحاصل الجمع ترك الهوى وصرح المحققون بان شرط

دخل نہین اور ایسی چیز (جو بردن کسی کے فعل کے دخل کی شہادت تک پہونچادے) مذموم نہین ہوسکتی (یہ قید اسلئے لگائی کہ مطلقاً سبب شہادت کو غیر مذموم نہین کہہ سکتے چنانچہ کافر کا کسی مسلمان کو قتل کردینا اسباب شہادت سے ہے اور پھر مذموم ہے) اور اسیوجہ سے بعض اہل طریقت کو دیکھتے ہو کہ وہ اس عشق کی مدح کرتے ہین اور اسکو اسباب وصول الی المقصود مین سے کہتے ہین جیسا کہ عارف جامی فرماتے ہین ؎

متاب از عشق رو گرچہ مجازی ست + کہ آن بہر حقیقت کارسازی ست + اور جیسا عارف رومی فرماتی ہین ؎

عاشقی گرزین سرو گرزانِ سرست + عاقبت ما را بدان شہ رہبرست +

اور اس حدیث کا مضمون اسکے مناسب بھی ہے اسلئے کہ شہادت وصول الی اللہ کی فرد اعظم ہے (پس شہادت کا سبب بنجانا وصول الی اللہ کا سبب بنجانا ہے) دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اس عشق کے محمود وموصل الی المقصود ہونے کی شرط عاشق کا عفیف بنا اور اس کا اخفاء اور صبر کرنا ہے اور ان سب کا حاصل یہ ہے کہ ہوائے نفسانی کا تارک رہے اور (اسی کی تفصیل مین) محققین نے تصریح کی ہے کہ عشق مجازی کا عشق حقیقی کی

ایصال العشق المجازی
الی العشق الحقیقی
ان لا یلتفت الی
المعشوق المجازی
اصلا لا بالنظر الیه
ولا بالاستماع الی کلامه
حتی ولا بالتوجه الیه بقلبه
وهو المراد بما قال الجامی
بعد قوله المار متصلا ؎

ولے باید کہ برصورت نہ مانی
وزین پل زود خود را بگذرانی

وبما قال الرومی بعد قوله
المار بشیء من الفصل ؎

عشقہائے کز پئے رنگے بود
عشق نبود عاقبت ننگے بود

والسر فیه ان اقوی اسباب
الوصول الی المقصود الحقیقی
هو قطع التعلقات والعشق
قاطع قوی للتعلقات الا المحبوب
کما قال الرومی ؎

عشق آن شعلہ است کو چون بر فروخت
ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

طرف موصل ہونا اس شرط سے مشروط ہے کہ معشوق مجازی کی طرف اصلا التفات نکرے نہ اُسکی طرف نظر کرے نہ اُس کا کلام سنے حتے کہ اسکی طرف قلب سے بھی توجہ نکرے (اور اُس کا تصور دل مین نلاوے) اور یہی مراد ہے جامی کے قول جو شعر بالا کے متصل ہی فرمایا ہے ؎

ولے باید کہ برصورت نہ مانی
وزین پل زود خود را بگذرانی

x

اور عارف رومی کے قول سے جو شعر بالا کے تھوڑی دور بعد فرمایا ہے ؎

عشقہائے کز پئے رنگے بود
عشق نبود عاقبت ننگے بود

اور راز اس (ایصال اور شرط فراق) مین یہ ہے کہ وصول الی المقصود الحقیقی کی شرط اعظم ماسوا سے قطع تعلقات کرنا ہی اور عشق بجز محبوب کے سب سے تعلقات کو قوت کیساتھ قطع کردیتا ہے جیسا عارف رومی فرماتے ہین ؎

عشق آن شعلہ است کو چون بر فروخت
ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت

فاذا ابعد النفسه عنه کل البعد
وقربها بالاذکار و
المراقبات الی المحبوب
الحقیقی بالتوجه الیه بشراشره
انقطع عن هذا المحبوب ایضا
فذهبت التعلقات کلها
وبقی الواحد المحبوب
فقط کما قال الرومی
بعد القول المذکور ع

تیغ لا در قتل غیر حق براند
در نگر آخر که بعد لا چه ماند
ماند الا اللہ باقی جمله رفت
مرحبا اے عشق شرکت سوز زفت

وحاصل هذا الشرط هو العفاف
واما الکتمان والصبر
فهو تخصیص بعد تعمیم
لان من جملة العفاف
ان لا یفضح المحبوب
وهو الکتمان وان
لا یشکو ولا یجزع
وهو الصبر وما
فی القاموس عف
کف عما لا یحل

(تو محبوب کا ماسوا تو اس عشق سے فنا ہوگیا) پھر جب اپنے نفس کو اُس سے بھی بالکل بعید کر دیا اور (مراقبات و اذکار سے) ہمہ تن محبوب حقیقی کی طرف توجہ کر کے اُسکے قریب کر دیا تو اس محبوب سے بھی انقطاع تعلق ہوگیا۔ پس سب تعلقات رخصت ہو گئے اور صرف واحد محبوب حقیقی باقی رہ گیا۔ جیسا شعر بالا کے بعد مولانا رومی رح فرماتے ہین ؎

تیغ لا در قتل غیر حق براند
در نگر آخر کہ بعد لا چہ ماند
ماند الا اللہ و باقی جملہ رفت
مرحبا اے عشق شرکت سوز زفت

اور حاصل اس شرط کا عفاف ہی باقی کتمان و صبر یہ تخصیص بعد تعمیم ہے کیونکہ منجملہ عفاف یہ بھی ہے کہ محبوب کو رسوا نکرے (جیسا حدیث مین منجملہ حقوق عباد کو اعراض یعنی دوسرونکی آبرو کی حفاظت کو بھی فرمایا ہی) اور کتمان یہی ہی اور (نیز منجملہ عفاف) یہ بھی ہے کہ شکایت (تکلیف کی) نکرے ا فزع نکرے اور صبر یہی ہے (اور بے صبری بھی ناجائز اور عفاف کے خلاف ہے) اور (عفت کے معنے مین) قاموس کا قول کہ عف کے معنے ہین ہر ایسی بات سے رکا جو حلال نہین اور زیبا نہین

ولا يحمل صريح في عموم معنى العفاف

صریح ہے عفاف کے معنے کے عام ہونے مین جس کا اوپر تقریر مین دعوی کیا گیا۔

۳۶ چھتیسوان نادره در تحقیق مسئلہ رویت قیامت

الحديث - حديث صهيب في قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة رواه مسلم كما ذكره المصنف قلت وهو قال (صهيب) قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه فقالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب

حدیث - صہیب کی حدیث اس آیت کے متعلق کہ جن لوگون نے نیک کام کئے ان کے لئے اجر نیک ہے اور ایک زائد انعام ہے روایت کیا اسکو مسلم نے جیساکہ مصنف نے ذکر کیا مین (یعنی عراقی) کہتا ہون کہ وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑہی للذین احسنوا الحسنى وزیادة (جس کا ترجمہ اوپر گزرا ہے اور) فرمایا جب اہل جنت جنت مین اور اہل نار نار مین داخل ہو چکین گے ایک پکارنیوالا پکاریگا اے اہل جنت تمہارے لئے اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایک وعدہ ہے وہ تم سے اُسکو پورا کرنا چاہتا ہے اہل جنت (تعجب سے) کہین گے وہ وعدہ کیا ہے کیا اللہ تعالیٰ نے ہماری میزان کو (نیکیون سے) وزنی نہین فرمادیا اور کیا ہمارے چہرون کو سفید نہین کردیا اور کیا ہم کو جنت مین داخل نہین کردیا اور کیا ہم کو دوزخ سے نہین بچالیا (اب اس سے بڑھکر کیا ہوگا جو ابھی باقی ہے)

وينظرون الى وجه الله
عز وجل فما اعطوا شيئاً
احب اليهم من النظر اليه
ف دل على رويته تعالى وهو بظاهره
يدل على روية الذات وهو
مذهب الجمهور وذهب
البعض الى كونها تجليا مثاليا
كما في حديث مسلم ايضا
عن ابي هريرة لما سالوه صلى
الله عليه وسلم هل نرى ربنا
يوم القيمة الى ان قال صلى الله عليه وسلم
فياتيهم الله في صورته التي يعرفون
فيقول انا ربكم فيقولون انت
ربنا الحديث والله تعالى منزه
عن الصورة فاقرب تاويلاتها
هو التجلي المثالي والمبهم يحمل على
المفسر هذا ما قالوه لكن الظاهر
ان هذه الرؤية في الموقف يوم
القيمة غير الرؤية التي في الجنة لكرامة
اولياء الله تعالى وان هذه للامتحان
صرح به الخطابي كما نقل عنه النووي
في شرح مسلم ولا نسلم الابهام
فان قوله عليه السلام ينظرون

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ بس حجاب اُٹھا دیا جاویگا اور حق تعالیٰ
کے روئے مبارک کی طرف نظر کرینگے سوانکو
کوئی چیز ایسی عطا نہیں ہوئی جو اُن کے
نزدیک حق تعالیٰ کی طرف نظر کرنے سے
زیادہ محبوب ہو **ف** یہ حدیث رویت
باریتعالیٰ پر صریح دال ہے اور یہ حدیث اپنے
ظاہر الفاظ سے رویتِ ذات پر دلالت
کرتی ہے اور یہی مذہب ہے جمہور کا اور بعض
اس رویت کے تجلی مثال ہونے کی طرف گئے
ہین جیسا کہ مسلم ہی کی دوسری حدیث مین
حضرت ابو ہریرہ رض سے مروی ہے جبکہ
بعض صحابہ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
سے سوال کیا کیا ہم قیامت کے دن
اپنے رب کو دیکھین گے آپکے اس ارشاد
تک کہ پھر اللہ تعالیٰ ان کے پاس تشریف
لاوینگے اپنی اس صورت مین جسکو یہ پہچانتے
ہون گے اور فرمائین گے کہ مین
تمہارا رب ہون وہ لوگ عرض کرینگے
آپ ہمارے رب ہین الخ (تو اس حدیث
مین اللہ تعالیٰ کیلئے لفظِ صورت وارد ہے)
اور اللہ تعالیٰ صورت سے منزہ ہین (پس
لامحالہ یہ ماؤل ہوگیا اور سب تاویلات

الى وجه الله تعالى صريح فى رؤية
العين فلو يفسر بالتجلى المثالى
ولتتميم الفائدة انقل لك ذلك
الحديث مع توجيه بعض اجزائه
على اصول القوم واللفظ لابى سعيد
الخدرى حين يقال لاهل الموقف
ليتبع كل امة ما كانت تعبد وفى
اخره حتى اذا لم يبق الا من كان
يعبد الله تعالى من بر وفاجر اتاهم
رب العالمين فى ادنى صورة من
التى راوه فيها اى عرفوه بها
كما فى لفظ ابى هريرة وتبقى هذه
الامة فيها منافقوها فيأتيهم الله
فى صورة غير صورته التى يعرفون
الحديث اى قبل ذلك فى الدنيا
ويكون هذا تجليا مثاليا كما هو
ظاهر من مدلول لفظ الصورة)
قال فماذا تنتظرون يتبع كل امة ما كانت
تعبد قالوا يا ربنا فارقنا الناس
افقر ما كنا اليهم ولم
نصاحبهم فيقول انا ربكم
فيقولون نعوذ بالله منك
لا نشرك بالله شيئا مرتين او ثلثا

مین قریب تر تاویل تجلی مثالی ہے اور نہم کو
مفسّر پر محمول کیا جاتا ہے (پس رویت کا
بطریق مثالی ہونا ثابت ہو گیا) یہ وہ قول
ہے جو (اپنے مطلوب پر استدلال مین)
اُنھوں نے کہا ہے لیکن (یہ استدلال کافی نہیں
کیونکہ) ظاہر یہ ہے کہ یہ رویت جو قیامت
کے دن موقف مین ہو گی اس رویت مغائر
ہو گی جو جنت مین مقبولان حق کے اکرام
کیلئے ہو گی اور یہ (موقف کی رویت)
تو محض امتحان کے لئے ہو گی (جیسا عنقریب
آتا ہے) خطابی نے اس تغائر کی تصریح کی ہے
جیساکہ نووی نے شرح مسلم مین ان سے
نقل کیا ہے اور ہم ابہام کو تسلیم نہین کرتے
کیونکہ یہ قول ینظرون الی وجہ اللہ تعالیٰ
رویت عین مین صریح ہے پس اس کی تجلی مثالی
کے ساتھ مفسّر نکرینگے اور تتمیم فائدہ کیلئے
مین اس حدیث کو مع اس کے بعض اجزاء
کی توجیہ بنابر اصول قوم کے ابو سعید خدری
کے الفاظ سے نقل کرتا ہون جبکہ اہل موقف
سے کہا جاویگا ہر جماعت کو چاہئے کہ اپنے
معبود کے ساتھ جاوے اور اس حدیث
آخر مین ہے کہ یہانتک کہ جب کوئی باقی
نہ رہے گا بجز ان لوگون کے جو اللہ تعالیٰ کی

حتى ان بعضهم ليكاد ان ينقلب
عن الصواب ويرجع عنه
للامتحان الشديد الذي
جرى قاله النووي ولعل
وجه انكارهم ان الوجه الذي
يعرفون به الحق في الدنيا
تجلٍّ مثالي الضر على اوضاع
مختلفة في اذهان مختلفة
ويكون هذا التجلي المثالي المحشري
غير منطبق عليه كما دل عليه قوله
عليه السلام في ادنى صورة من
التي رأوه فيها الحديث ولعل
حكمة الامتحان كما سبق
عن الخطابي والنووي يعني
امتحان ايمانهم ودعواهم
التوحيد وقولهم فارقنا
الناس فتجلى لهم في غير
صورتهم الذهنية ولم يخلق
فيهم علما ضروريا بكونه تجليا
ربانيا فلما انكروها ظهر صدق
دعواهم التوحيد حيث نفوا
الربوبية عما زعموه غير الرب ولعل
الانقلاب عن الصواب

عبادت کرتے تھے خواہ نیک ہون یا بد
اسوقت رب العالمین ان کے پاس ایسی صورت
مین تشریف لاوینگے جو اس صورت سے مالعبد
کے درجہ مین ہوگی جس مین پہلے دیکھا تھا
(یعنی جس صورت سے پہلے معرفت حاصل تھی جیسے
ابوہریرہ رض کے الفاظ مین اس طرح ہے
کہ یہ امت باقی رہ جاویگی جس مین منافقین بھی
ہون گے - پس اللہ تعالیٰ ان کے پاس
ایک ایسی صورت مین آوینگے جو اُس کی اس صورت
سے غیر ہوگی جسکی ان لوگون کو معرفت
حاصل تھی - یعنی اس سے قبل دنیا مین پس مین نے
جو دیکھنے کی تفسیر معرفت سے کی ہے وہ اس
دلیل سے ثابت ہوگئی اور یہ رویت تجلی
مثالی ہوگئی جیسا لفظ صورت کا ظاہر مدلول ہے)
پھر ارشاد ہوگا تم کس چیز کے منتظر ہو ہر
جماعت اپنے معبود کے ساتھ جاوے
وہ لوگ عرض کرینگے اے ہمارے رب
ہم (صرف آپ کیلئے) دوسرے لوگون
سے ایسی حالت مین جدا ہوئے - کہ ہمکو
ان کی طرف سخت احتیاج تھی اور اُن کا ساتھ
نہین دیا (پس اسوقت آپ کو چھوڑ کر
کہان جائین) حق تعالے ارشاد فرماوینگے
مین تمہارا رب ہون (چونکہ اُس تجلی مین حق تعالے

هو لغلبة الاهوال
على عقولهم بحيث لا يبعد ان
يتنكروا التجلي المثالي
الآخر الآتي فيما بعد
قياسا لاحدهما
على الآخر فيقول
هل بينكم وبينه
آية فتعرفونه
بها فيقولون نعم
فيكشف عن ساق
فلا يبقى من كان
يسجد لله من تلقاء
نفسه الا اذن له
بالسجود ولا يبقى
من كان يسجد اتقاء
ورياء الا جعل الله
ظهره طبقة واحدة
كلما اراد ان
يسجد خر على
قفاه قال القاضي
عياض كما نقله
عنه النووي
قيل المراد

کو پہچانین گے نہین اسلیئے) وہ لوگ
کہین گے کہ ہم اللہ تعالی کی پناہ مانگتے ہین
تجھسے ہم اللہ تعالی کیساتھ کسیکو شریک
نہین کرتے - دو بار یا تین بار ایسا کہین گے
یہانتک کہ بعضے تو بالکل اس کے قریب
ہو جائین گے کہ (امر صواب سے منقلب
ہو جائین (اور اُس سے ہٹ جائین
بسبب امتحان شدید کے جو کہ جاری
ہو گا - یہ نووی نے کہا ہے اور ان لوگون
کے اس انکار کی کہ تو ہمارا رب نہین -
شاید یہ وجہ ہے کہ جس وصف سے حق تعالی
کی اُنکو دنیا مین معرفت حاصل ہے وہ بھی
تجلی مثالی ہے جو اذہان مختلفہ مین اوضاع
مختلفہ پر ہے اور یہ تجلی مثالی ذہنی اسوقت کی
تجلی مثالی محشری پر منطبق ہو گی نہین
جیساکہ اسپر رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
کا یہ ارشاد دال ہے فی ادنے صورۃ من
التی راوہا اور شاید حکمت اس تغائر تجلی
کی امتحان ہو جیسا خطابی و نووی سے
اوپر مذکور ہوا ہے یعنی امتحان اُن کے
ایمان کا اور اُنکے دعوے توحید کا اور
اُن کے اس قول کا کہ ہم لوگون سے
جدا ہو گئے تھے - پس اس امتحان کے

بالساق ههنا لنور عظيم وورد ذلك فی حدیث عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اہ قلت ویخلق اللہ ح فیهم علما ضروریا بکونہ تجلیا ربانیا وان لم یعرفوہ قبل ذلک واللہ اعلم) ثم یرفعون رؤسهم وقد تحول فی صورتہ التی راوہ فیها اول مرة فقال انا ربکم فیقول انت ربنا الحدیث (باب اثبات رویة المؤمنین ج ا) والذی اری ان هذا التحول

لئے اُن کے لئے اُن کی صورت ذہنیہ سے مغائر صورت مین تجلی فرمائی اور اسکی ساتھ اُن مین اس کا علم ضروری پیدا نہین فرمایا کہ یہ بھی تجلی ربانی ہے - پس جب انہون نے اس صورت کا انکار کیا تو اُنکے دعوے توحید کا صدق ظاہر ہوگیا کہ اُنہون نے جسکو غیر رب سمجھا اُس کی ربوبیۃ کا انکار کر دیا اور شاید انقلاب عن الصواب کا سبب اُن کے عقول پر اہوال کا غلبہ ہو اس طرح کہ مستبعد نہ تھا کہ اسپر قیاس کر کے اُس تجلی مثالی کا بھی انکار کر بیٹھین جس کا ذکر عنقریب اسی حدیث مین آتا ہے) پھر ارشاد فرماوین گے کیا تمہارے اور رب تعالیٰ کے درمیان کوئی علامت ہے جس سے تم اُسکو پہچان لو وہ کہین گی ہان ہس ساق کو کہول دیا جاوے گا- پس کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جو اللہ کو سجدہ کرتا ہو دل سے مگر اُسکو سجدہ کی توفیق ہو جاویگی اور کوئی ایسا شخص باقی نہ رہے گا جو تقیہ اور ریاء سے سجدہ کرتا ہو مگر اللہ تعالے اُس کی کمر کو ایک تختہ کر دین گے وہ جب بھی سجدہ کرنا

هو ظهوره في
الصورة الذهنية
المثالية التي
كانوا يعرفونه بها
قبل ذلك
وهذا هو الذي
وعدنا باتيان
ذكره بقولنا
سياتي في الحديث
ويجوز هذا التحول
في التجليات المثالية
من بعضها الى بعض
وهذه الصورة
وان كانت واحدة بالشخص
لكنها يمكن
ان ترى مختلفة
في البصر مختلفة
فلا يشكل انطباق
التصورات المختلفة
على الصورة المتعينة
هذا وانما لم يتجل
بصورة اعلى مما
عرفوه مغايرة له

چاہے گا فوراً ہی قفا کے بل گر پڑیگا
(قاضی عیاض نے کہا ہے جیسا کہ نووی
نے اُن سے نقل کیا ہے کہ بعض نے
کہا ہے کہ مراد ساق سے اس جگہ ایک
نور عظیم ہے اور یہ ایک حدیث مین نبی
صلے اللہ علیہ وسلم سے وارد ہوا ہے اھ
مین (اشرف علی) کہتا ہون کہ اُن لوگون مین
اُسوقت اللہ تعالےٰ اُسکے تجلی ربانی
ہونے کا علم ضروری پیدا کر دینگے
اگرچہ اسکے قبل اس تجلی سے اُنکو
اُس کی معرفت نہ تھی واللہ اعلم) پھر یہ
لوگ سجدہ سے اپنا سر اُٹھاوین گے
اور اللہ تعالیٰ اپنی ایسی صورت مین منتقل ہو چکے ہونگے
جسمین ان لوگون نے اُنکو اول بار (یعنی دنیا مین) دیکھا
تھا (یعنی پہچانا تھا) پھر فرماوین گے مین تمہارا
رب ہون۔ وہ لوگ کہین گے آپ ہمارے
رب ہین الحدیث (مسلم ج۱ باب اثبات رویۃ
المؤمنین) اور اس مین مین جو سمجھا ہون یہ ہے
کہ اس انتقال کی حقیقت اُس صورت مثالیہ ذہنیہ
مین ظہور ہے جسکے ذریعہ سے وہ لوگ حق تعالیٰ کو
اسکے قبل دنیا مین پہچانتے تھے اور یہی تجلی ہے
جسکے مذکور ہونے کا ہم نے اپنے اس قول
مین وعدہ کیا تھا وہ قول یہ ہے "جس کا ذکر

لعدم حصول حکمة الامتحان به لان کل مؤمن یعتقد انه تعالی لیس دون ما اعتقدناه ولا یعتقد انه لیس فوق ما اعتقدناه فلو تجلی بصورة اعلی لساغ احتمال کونه تجلیا ربانیا وما نفاه فلم یحصل الامتحان فلما تجلی بصورة ادنی وکان یعتقد انه لیس ادنی حکم بالنفی فافهم واعلم ان کل ما ذکرته هنا فی شرح الحدیث علی اصول القوم لیس شیء منها قطعیا نعم هو اقرب من کل ما ذکره آخرون من العلماء کقول بعضهم فی التجلی الادنی انه بعض الملائکة ظهر لهم ولا یخفی علیك بعده واباء قوله علیه السلام اتاهم رب العالمین عن هذا الحمل وکانك عثرت بهذا التقریر علی ما ادعینا من ان التجلی فی الجنة یکون برؤیة

عنقریب حدیث مین آتا ہے،، اور تجلیات مثالیہ مین ایسا انتقال ایک سے دوسرے کی طرف جائز ہے اور یہ صورت مثالیہ اگرچہ واحد بالشخص ہوگی لیکن ممکن ہے کہ ابصار مختلفہ مین حسب تصورات مختلفہ مختلف اطوار مین نظر آوے پس یہ اشکال واقع نہیں ہوتا کہ تصورات مختلفہ صورت متعینہ پر کیسے منطبق ہونگے۔ خوب سمجھہ لو اور (بجائے ادنی صورت مین تجلی فرمانے کے) ایسی صورت مین تجلی نہ فرمانا جو اُن کی پہچانی ہوئی صورت سے اعلی ہو اس وجہ سے ہے کہ اس سے .... امتحان کی حکمت حاصل نہ ہوتی۔ اسلئے کہ ہر مومن کا یہ تو اعتقاد ہے کہ اللہ تعالے میرے اعتقاد سے کم نہین ہے اور یہ کسیکا بھی اعتقاد نہین کہ مرے اعتقاد سے فوق بھی نہین ہی پس اگر صورت اعلی مین تجلی فرماتے تو اسکو یہ احتمال ہوتا کہ شاید تجلی ربانی ہو اور اس کی نفی نکرتا پس امتحان حاصل نہ ہوتا اور جب صورت ادنی مین تجلی فرمائی اور اس کا اعتقاد یہ تھا کہ وہ ادنے نہین ہے اسلئے نفی کا حکم کردیا خوب سمجھہ لو اور جاننا چاہیئے کہ مین نے اس جگہ حدیث کی شرح مین اصول قوم پر جو کچھہ ذکر کیا ہے ان مین کوئی جزو قطعی نہین۔ البتہ دوسرے علماء نے جو کچھہ

الذات وان لم یدرك كنهها
وفي الموقف بالمثال كما كان
لموسى عليه السلام بالطور بصورة
النار ولا يمتنع عليه المثال بمعنى
المشارك له في الوصف لقوله
تعالى وله المثل الاعلى ويمتنع عليه
المثل بمعنى المشارك في الماهية
لقوله تعالى ليس كمثله شئ
وهذا المثال وان لم يكن
قديما لكن للتشارك البالغ
الى حد الكمال يكون مرآة للقديم
ولا يلتفت الذهن ح الى
وجه التغائر والتمائز بينهما
فتبصر وتفكر لئلا تضل ولا
تزل فالمقام ادق من الشعر
واحد من السيف ومما يتعلق
بالحديث ما قاله النووي انه
ليس في الحديث تصريح برؤية
المنافقين الله تعالى وانما
فيه ان الجمع الذين فيهم
المؤمنون والمنافقون يرون
وهذا لا يقتضي ان يراه جميعهم
وقد قامت دلائل الكتاب

ذکر کیا ہے ان سب سے اقرب ضرور ہے
مثلاً بعض نے کہا ہے کہ ادنی صورت مین تجلی
کسی فرشتہ کا ظہور ہوگا اور اس کا بعید ہونا
اور حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اتاہم رب العالمین کا
اس سے آبی ہونا ظاہر ہے اور غالباً تم اس تقریر سے
ہمارے اس دعوی پر آگاہ ہوگئے ہوگے کہ جنت مین تجلی
رؤیت ذات سے ہوگی اگرچہ اس کی کنہ کا ادراک نہ ہوگا
اور موقف مین مثال سے ہوگی جیسا موسی علیہ السلام کو
کوہ طور پر بصورت نار ہوئی تھی اور حق تعالی پر مثال بمعنی
مشارک فی الوصف ممتنع نہین چنانچہ ارشاد ہے ولہ
المثل الاعلی اور مثل بمعنی مشارک فی الماہیۃ ممتنع ہے جیسا
ارشاد ہے لیس کمثلہ شئ اور گو یہ مثال قدیم نہین لیکن تشارک
کامل کے سبب قدیم کا مرآۃ ہو جاتی ہے اور اسوقت ذہن کو
وجوہ تغائر و تمائز کی طرف التفات نہین
ہوتا خوب بصیرت اور فکر سے
کام لو تا کہ غلطی اور لغزش مین نہ پڑ جاؤ
کیونکہ مقام بال سے باریک اور تلوار سے
تیز ہے۔ اور اسی حدیث کے متعلق وہ بات
بھی ہے جو نووی نے کہی ہے کہ اس حدیث مین
اس کی تصریح نہین ہے کہ منافقین کو
بھی اللہ تعالی کی رویت ہوگی صرف حدیث مین
یہ ہے کہ ایسی جماعت کو جس مین مؤمنین
ومنافقین دونون ہون گے رویت ہوگی

والسنة على ان المنافق
لا يراه سبحانه وتعالى اھ كقوله
تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون) واعلم ان
الحديث تستنبط منه مسئلة وهي
انه كما ان الله تعالى قد عذر من
نفى ما لا يعرفه من الحق مع كونه
مثبتا في الواقع كذلك يعذر
من اثبت ما عرفه منه مع كونه
منفيا في الواقع لاشتراك العلة
وهو التكليف حسب العلم كما
وقع لبعض المكاشفين من توهمهم
التجلي الروحي تجليا ربانيا والظن
انه يعذر ان شاء الله تعالى وحمل بعضهم
قول ابراهيم عليه السلام
هذا ربي على مثل هذا العذر
منهم العارف الرومي في الدفتر
الخامس من المثنوي بعد اربعة
اخماس منه قبيل قصة الشيخ محمد
بقوله ؎ گفت ہذا ربی ابراہیم راد
چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد
واختاره الشيخ عبد القادر الدهلوي
من اساتذتنا في تفسيره لهذه القصة

اور اس سے یہ لازم نہین آتا کہ سب ہی کو
رؤیت ہو اور کتاب وسنت کے دلائل اسپر
قائم ہین کہ منافق کو حق سبحانہ تعالی کی رویت نہوگی
(جیسے ارشاد ہے کلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اھ
اور جاننا چاہئے کہ حدیث سے ایک مسئلہ مہمہ مستنبط ہوتا ہے وہ
یہ کہ جیسے اللہ تعالے نے ایسے شخص کو معذور رکھا جسنے
حق کے ایسے وصف کی نفی کی جس کی اسکو معرفت نہ تھی
باوجودیکہ واقع مین وہ وصف مثبت تھا اسیطرح وہ
شخص بھی معذور رکھا جاویگا جو ایسے وصف کو
ثابت کرے جس کی اس کو معرفت ہے
گو وہ واقع مین منفی ہو کیونکہ دونون جگہ
علت معذوریت کی مشترک ہے اور وہ علت
تکلیف ہے حسب العلم جیسا بعض مکاشفین نے تجلی
روح کو تجلی حق سمجھلیا امید ہے کہ معذور ہونگے
اور بعض نے حضرت ابراھیم علیہ السلام کے قول
ھذا ربی کو اسی قسم کے عذر پر محمول کیا ہے
ان مین سے عارف رومی رح بھی ہین۔ دفتر خامس
کے چار خمس کے بعد شیخ محمد کے قصہ سے ذرا
قبل اس قول مین ؎
گفت ہذا ربی ابراہیم راد
چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد
اور ہمارے مشائخ مین سے حضرت شاہ عبد القادر
دہلوی رح نے اپنی تفسیر مین اسیکو اختیار کیا ہے

فالحق وان لم ارضیہ للانبیاء لکن ذہاب بعض اھل الحق الیہ کاف فی جواز احتمال کونہ عذراً ۔ واللہ اعلم

اور اگرچہ مجھکو انبیاء علیہم السلام کے شان مین یہ پسند نہین لیکن بعض اہل حق کا اس طرف جانا اسکے عذر محتمل ہونیکے لئے تو کافی ہے ۔ واللہ اعلم

سینتیسوان ۳۷ نادرہ در تحقیق اکل مرتین فی یوم واحد

الحدیث ۔ اکثر من اکلۃ کل یوم سرف ھب عن عائشۃ واوردہ فی کنز العمال ایض برمز ھب عن عائشۃ وضعفہ وزاد فیہا واللہ لا یحب المسرفین وورد فی الجامع الصغیر فی حرف الکاف من فعلہ صلی اللہ علیہ وسلم بلفظ کان اذا تغدی لم یتعش واذا تعشی لم یتغد برمز (حل) عن ابی سعید وکتب الحفنی علامۃ (صح) لکن الغالب انہ تصحیف لانہ صرح العزیزی فی العبارۃ بانہ اسناد ضعیف فیقدم الصریح علی الرمز وکان ھذا تحقیقا لثبوت الحدیث واما تحقیق مدلولہ فھو ان بعض اھل الزھد تعلق بظاہر لفظہ وادعی کراھۃ الاکل کل یوم مرتین ولا یصح التعلق لا ثبوتا ولا دلالۃ اما الاول فلضعفہ والکراھۃ من

حدیث ۔ ایک دن مین ایک بار سے زیادہ کھانا اسراف ہے اور ایک روایت مین اتنا اور زیادہ ہے کہ اللہ تعالی اسراف کرنیوالون کو پسند نہین فرماتے اور کنز العمال مین اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور ایک روایت مین (فعلی حدیث) ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم جب صبح کو کھانا نوش فرماتے تو شام کو نوش نہ فرماتے اور جب شام کو نوش فرماتے تو صبح کو نوش نہ فرماتے اور عزیزی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور یہ تو حدیث کے ثبوت کی تحقیق ہے (کہ ضعیف ہے) باقی اس کے مدلول کی تحقیق وہ یہ ہے کہ بعض اہل زہد نے اس کے ظاہر الفاظ سے تمسک کرکے دعوی کیا ہے کہ ایک دن مین دو بار کھانا مکروہ ہے اور اس حدیث سے یہ تمسک صحیح نہین نہ ثبوتاً نہ دلالۃً ۔ ثبوتاً تو اسلئے کہ

الاحکام فلا تثبت بالضعیف وان لم یثبت ما یعارضہ فلو ثبت فبالاولی وقد ثبت قولا وفعلا اما الاول فیکفیک الحض علی السحور والافطار ویکونان فی یوم واحد واما الثانی ففی جمع الفوائد فی کتاب الزھد بروایۃ الترمذی ما اکل آل محمد اکلتین فی یوم واحد الا احداھما تمر ففیہ تصریح بان الاکل مرتین فی یوم واحد لا یعاب فی بیتہ صلی اللہ علیہ وسلم فکیف یحکم علیہ بالکراھۃ اما الثانی ای دلالۃ الحدیث علی الکراھۃ فیظھر حالہ بالتامل فی الفاظ الحدیث فانہ عللہا بکونہ اسرافا والاسراف لا یجتمع مع الحاجۃ والاباحۃ فیحمل الحدیث علی ما اذا اکل مرۃ ثانیۃ من غیر جوع کما ھو عادۃ المترفین الخادمین للبطن یاکلون اداء لحق الوقت کان الوقت سبب لوجوب الاکل کما ھو سبب لوجوب الصلوۃ واما من اکل للحاجۃ فلا شناعۃ فیہ اصلا حتی ان من احتاج الی اکثر من مرتین لعارض المرض او النقاھۃ لا حرج فی اکثر من مرتین ایضا ویحمل حدیث اذا تغدی لم یتعش الخ

حدیث ضعیف ہے (جیسا ابھی گذرا) اور کراہۃ منجملہ احکام کے ہے۔ پس حدیث ضعیف سے وہ ثابت نہ ہوگی اگرچہ کوئی اس کا معارض بھی ثابت نہ ہو اور اگر معارض بھی ثابت ہو جاوے تو بدرجۂ اولے (کراہۃ ثابت نہوگی) اور (یہاں) معارض ثابت ہو چکا ہے قولاً بھی فعلاً بھی۔ قولی ثبوت مین تو یہ بات کافی ہے کہ سحر و افطار کی ترغیب دی گئی ہے اور (ظاہر ہے کہ) دونوں ایک ہی دن مین ہوتے ہین اور فعلی ثبوت یہ ہے کہ حدیث مین ہے کہ جب کبھی حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کے گھر والوں نے ایک دن مین دوبار کھانا کھایا ہے تو اُن مین ایک بار کا کھانا خرما ضرور ہوا ہے اس مین تصریح ہے کہ ایک دن مین دو بار کھانا آپ کے دولت خانہ مین معیوب نہین تھا تو اس پر کراہۃ کا حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے۔ رہا امر ثانی یعنی حدیث کی دلالت کراہۃ پر سو اس کا حال خود حدیث کے الفاظ مین غور کرنے سے ظاہر ہو جاتا ہے کیونکہ اس کی علت اسراف فرمائی گئی ہے اور اسراف حاجت اور اباحت کے ساتھ جمع نہین ہوتا پس حدیث اُس صورت

علی عدم وجدان الغداء او العشاء فی اکثر الاحوال فکان بیانا لما کان علیه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ضیق المعیشۃ کما روی الشیخان عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت لقد مات النبی صلی اللہ علیہ وسلم وما شبع من خبز وزیت فی یوم واحد مرتین لا علی ترک الغداء او العشاء عمداً فتنبہ واحذر ان تقع فی الافراط والتفریط واللہ اعلم

محمول ہوگی جبکہ دوسری بار بدون بھوک کے کہائے جیسا اہل تنعم خادمان شکم کی عادت ہے کہ محض ادائے حق وقت کیلئے کھاتے ہین گویا وقت سبب ہے وجوب اکل کا جیسا وقت سبب ہے وجوب صلوۃ کا باقی جو شخص حاجت کے سبب کہاوے اُس مین کچہہ بھی شناعت نہین حتی کہ اگر کسی شخص کو دوبار سے زائد کہانے کی حاجت ہو کسی مرض یا نقاہت کے سبب اُسکے لئے دوبار سے زائد کہانے مین بھی حرج نہین یا اُس حدیث کو کہ صبح کو کہا کر شام کو نوش نہ فرماتے اور بالعکس اسپر محمول کیا جاوے کہ اکثر احوال مین کہانا موجود نہ ہوتا تھا پس اس حدیث مین اُس تنگی کا بیان ہوگا جو حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کی اکثری حالت تھی جیسا بخاری ومسلم کی حدیث مین حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی اور ایکدن مین دوبار روٹی اور روغن زیتون سے آپ شکم سیر نہین ہوئے اور حدیث اسپر محمول نہین کہ آپ قصداً صبح وشام کا کہانا ترک فرمادیتے تھے اچھی طرح سمجھ لو اور افراط وتفریط مین واقع ہونے سے احتیاط کرو واللہ اعلم۔

اڑتیسوان ۳۸ نادرہ رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد

اس رسالہ مین استعداد ہدایت کے فطری ہونیکی تحقیق ہے - یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۳۹ سے شروع اور صفحہ ۸۴۵ سطر ۱۲ پر ختم ہوا ہے

اُنتالیسوان ۳۹ نادرہ رسالہ التحریض علی صالح التعریض

اس رسالہ مین اس کا اثبات ہے کہ تربیت کی مصلحت سے غیر مطلوب کی تعریض کرنا جائز بلکہ انفع ہے

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۵۴ سطر ۵ سے شروع اور صفحہ ۸۵۶ سطر ۱۵ پر ختم ہوا ہے

چالیسواں نادرہ رسالہ الحصحصہ فی حکم الوسوسہ[۴۰]

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۵۶ سطر ۱۶ سے شروع اور صفحہ ۸۶۲ سطر ۵ پر ختم ہوا ہے

اکتالیسواں نادرہ جبر محمود و جبر مذموم[۴۱]

اشعار ذیل مثنوی شریف دفتر اول ربع کے قریب سرخی "باز ترجیح نہادن شیر جہد را بر توکل کردن" کے نیچے نوشتہ بعد ہیں

سعی شکر نعمت قدرت بود
جبر تو انکار آن نعمت بود

شکر نعمت نعمتت افزون کند
کفر نعمت از کفت بیرون کند

جبر تو خفتن بود در رہ مخسپ
تا نہ بینی آن در و درگہ مخسپ

ہان مخسب ای کاہل بے اعتبار
جز بزیر آن درخت میوہ دار

تاکہ شاخ افشان کند ہر لحظہ باد
بر سرت دائم بریزد نقل و زاد

جبر خفتن درمیان رہزنان
مرغ بے ہنگام کے یابد امان

یعنی سعی وعمل کرنا نعمت قدرت کا شکر ادا کرنا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ نے جو صفت قدرت بندہ کو عنایت کی ہے وہ ایک نعمت ہے اُس کا شکر یہی ہے کہ اپنی قدرت کو اعمال نیک مین صرف کرے) اور اعتقاد جبر (نفی اختیار وقدرت) کر لینا یہ اُس نعمت کا انکار (وکفران) ہے اور نعمت کا شکر کرنا نعمت کو بڑہاتا ہے اور کفران کرنا نعمت کو تمہارے ہاتھ سے سلب کر دیتا ہے (بس عمل کہ نعمت ہے موجب مزید نعمت ہوگا کہ قدرت وتوفیق اعمال حسنہ کی زیادہ ہوگی اور جبر وتعطل کہ کفران ہے موجب سلب نعمت ہوگا کہ روز بروز توفیق مین کمی ہوتی جاویگی جسکا انجام حرمان ہوگا۔ اب جاننا چاہیئے کہ جبر بالمعنی الاعم یعنی مطلق نفی الاختیار دو قسم ہے ایک وہ جس کا منشأ فساد اعتقاد ہے یعنی یہ اعتقاد کرنا کہ واقع مین بندہ کو کوئی اختیار قوی یا ضعیف دیا ہی نہین گیا یہ جبر مذموم کہلاتا ہے اور فرقہ جبریہ اسکے معتقد ہین اور اہل حق نے کتاب وسنت سے اسکو باطل ورد کیا ہے اور اسکے قائل ہونے کا اثر اعمال خیر کا ناقص یا متروک ہو جانا اور شہوات مین

بیباک و دلیر اور اپنی بیگناہی کا معتقد ہوجاتا ہے - دوسرا وہ جسکا منشا غلبہ مشاہدہ اختیار خداوندی ہو یعنی چونکہ حق جل و علا شانہ کے تصرفات و اختیارات عالم مین جاری و ساری دیکھ رہا ہے اسلئے باوجود اس اعتقاد کے کہ ہمکو بھی واقع مین کچھ اختیار دیا گیا ہے - اُس اختیار خداوندی کے روبرو اپنے اس اختیار ضعیف کو محض عدم تو نہین مگر کالعدم سمجھتا ہے جیسا وحدۃ الوجود کے مسئلہ مین وجود ضعیف کا مضمحل ہونا وجود قوی کے سامنے بیان کیا گیا ہے یہ جبر محمود کہلاتا ہے اور یہ عارفین کا مذاق ہے اور کتاب و سنت اُسکو رد نہین کرتے بلکہ مؤید ہین اور اسکے حاصل ہونیکا اثر طاعات کا زائد و کامل ہوجانا اور خلاف مرضی الٰہی ارادون کا فنا ہوجانا ہے - جب یہ قسمین معلوم ہوگئین تو سمجھنا چاہئے کہ ان اشعار مین جو جبر کی مذمت کی گئی - شاید کوئی تارک اعمال و عبادات یہ کہتا کہ میرا جبر محمود ہے مذموم نہین اسلئے مولانا اگلے شعر سے اُس کا جواب دیتے ہین جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تو غیر واصل ہے تیرا جبر جب ہوگا مذموم ہوگا البتہ واصل ہونیکے بعد جبر محمود نصیب ہوسکتا ہے - اسکو ایک مثال کے ضمن مین بیان کیا ہے جس سے دونون جبرون کے نتائج و آثار مین فرق بھی معلوم ہوجاوے گا چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں کہ) مطلق جبر کی مثال ایسی ہے جیسا سونا (کہ اُس مین مسلوب الاختیار ہوجاتا ہے) تو تم راہ مین مت سوؤ - (یعنی جب تک طریق وصول الی اللہ کو قطع نہین کیا اسوقت تک جبر کو اختیار مت کرو کیونکہ ایسے وقت مین چونکہ غلبۂ مشاہدہ یقیناً حاصل نہین تو وہ جبر مذموم ہوگا صرف نفس نے اپنے آرام کیلئے اُسکو ایک بہانہ تجویز کیا ہے) جبتک اُس (محبوب کے) درو درگاہ کو دیکھ لو (یعنی مقام مشاہدہ تک وصول نہ ہوجاوے) اُسوقت تک مت سوؤ (یعنی جبر اختیار مت کرو) دیکھو خبردار تم کہ کاہل و بے اعتبار ہو (کیونکہ مبتدی کا قائل جبر ہونا نفس کی کاہلی سے ہوتا ہے اسلئے اُس کا اعتبار نہین) جب تک درخت میوہ دار کے نیچے نہ پھونچ جاؤ (کہ وہ مقام وصول و مشاہدہ ہے جسکا ثمرہ قرب و فیوض الٰہیہ ہین) اُسوقت تک مت سونا (یعنی جبر کو اختیار مت کرنا البتہ درخت مشاہدہ تک پھونچ کر اگر سو رہو یعنی جبر اختیار کرلو تو مضائقہ نہین کیونکہ وہ جبر دوسری قسم کا ہوگا کہ محمود ہے اور مضر نہین بلکہ موجب ترقی مراتب قرب ہے جیسا فرماتے ہین) تاکہ (اُس درخت کے نیچے سونے سے) ہر لحظہ ہوائے فیض الٰہی شاخ کو ہلاکر تمپر میوہ افشانی کرے اور تمہارے سر پر نقل و زاد (مراتب قرب و علوم و اسرار) کو ریختہ کرے اور جبر مذموم ایسا ہے جیسا کوئی (منزل پر پھونچنے کے قبل) رہزنون کے درمیان سو رہے (تو وہ بوجہ اسکے کہ بیوقت اُسنے ایک

ایک کام کیا مثل مرغ بے ہنگام کے ہوگا اور) مرغ بے ہنگام امن نہین پاتا (جیسا ولایت مین دستور ہے کہ بیوقت اذان کہنے سے اُس مرغ کو ذبح کرڈالتے ہین اسی طرح یہ شخص ہلاک ہوگا۔

۴۲ بیالیسوان نادرہ در معنے اصطلاحات جمع و فرق و جمع الجمع

آن یکے ماہے ہمی بیند عیان ۔۔۔ وان یکے تاریک می بیند جہان
وان یکے سہ ماہ می بیند بہم ۔۔۔ این سہ کس بنشستہ یک موضع نعم
چشم ہر سہ باز و گوش ہر سہ تیز ۔۔۔ در تو آویزان و از من در گریز
سحر غیب ست این عجب لطف خفی ست ۔۔۔ بر تو نقش گرگ و بر من یوسفی ست
عالم از ہجدہ ہزارست و فزون ۔۔۔ ہر نظر را نیست این ہجدہ زبون

(یہ مقولہ ہے مولانا کا واسطے تقریر مضمون بالا تفاوت اہل ادراک کے یعنی) ایک وہ شخص ہے جو چاندکو صاف دیکھ رہا ہے (مراد ماہ سے تشبیہاً حق تعالیٰ ہین اور بیند سے مراد مشاہدہ ہے جسکی تفسیر کئی بار گذر چکی ہے اور اُسکو عیان کہنا مجازاً ہے باعتبار اطمینان تام کے یعنی مشاہدہ و غلبہ توجہ بحق سے مشرف ہے اور خلق کی طرف اصلا ملتفت نہین) اور ایک دوسرا شخص وہ ہے جو عالم کو تاریک دیکھ رہا ہے (یعنی صرف مخلوق پر اُس کی نظر التفات ہے اُسکو مرآۃ مشاہدہ انوار حق نہین بنایا اور مصنوع سے صانع کی طرف توجہ منصرف نہین کی گویا عالم اسکی نظر مین تاریک ہے) اور ایک تیسرا شخص وہ ہے جو تین چاند دفعۃً دیکھ رہا ہے (مراد اس سے وہ شخص ہے جو ایک حالت مین حق اور خلق پر نظر رکھتا ہے پس ایک ماہ تو حق تعالیٰ ایک ماہ خلق باعتبار مرآۃ ہونے حق کے ورنہ بدون مرآتیۃ کے ابھی تاریک کہہ چکے ہین تیسرا ماہ یہ مجموعہ دو ماہ کا اور ہر چند کہ اس مجموعہ کا کہ موجود اعتباری ہے شمار کرنا ضرور نہ تھا لیکن چونکہ نظر بحق و نظر بخلق کا جمع علے سبیل التعاقب اس مرتبہ مین مقصود بالحکم نہین بلکہ علے سبیل الاجتماع ملحوظ ہے اس مجموعہ کے اعتبار کرنے سے اس اجتماع کی طرف اشارہ ہوگیا۔ کیونکہ مجموعہ مین ہیئت وحدانیہ کا اعتبار ضروری ہے اور وحدۃ واجتماع دونون کالمترادف ہین پس بہم تاکید کے لئے ہے اور ان مراتب ثلثہ سے اول کو اصطلاح مین جمع کہتے ہین ثانی کو فرق ثالث کو جمع الجمع غرض یہ تین قسم کے اشخاص ہین) اور

تینون (ظاہر مین) ایک جگہ مگر اپنے اپنے خیال مین مست بیٹھے ہین (غم بمعنے مطلق خیال مجازاً) اور تینون کی آنکھین کھلی ہوئی اور تینون کے کان تیز (یعنی ظاہری وحسی حالت یکسان مگر پھر اسقدر تفاوت کہ) ایک حالت ایک شخص سے قریب اور متعلق اور دوسرے سے بعید و نفور (مثلاً مشاہدۂ حق کہ صاحب جمع سے قریب اور صاحب فرق سے بعید اور یہان من وتو سے مراد صرف یکے و دیگرے ہے بلالحاظ معنے تکلم وخطاب) یہ تفاوت عظیم (باوجود تقارب امکنہ واحوال کے) ایک غیبی سحر (یعنی تصرف عجیب) اور عجب خفی اور لطیف (یعنی متعسر الادراک) امر ہے کہ ایک حالت ایک شخص کیلئے نقش گرگ ہے اور دوسری کیلئے نقش یوسفی ہے (مثلاً مشاہدۂ خلق کہ صاحب فرق کیلئے مضر اور مہلک اور صاحب جمع الجمع کیلئے عین ایمان وعرفان) اور گو عالم اٹھارہ ہزار بلکہ اس سے بھی زیادہ ہین (جیسے عالم انسان عالم اسد عالم فرس پس عوالم سے مراد انواع ہین اور مراد محض کثرت ہے) مگر (اس تفاوت نظر کی وجہ سے) یہ عوالم ہر نظر کے تابع نہین ہین (یعنی سب کو ادراک نہین ہوتا باعتبار آلہ معرفت ہونیکے)

تینتالیسوان نادرہ در مضرت از تکدر شیخ و صعوبت سلب احوال باطنی و تحقیق حکم اہلاک بہمت یا بدعا یا بخشم

دربیان استغناء و عجب شاہزادہ و زخم خوردن از باطن شاہ

(حاصل مضمون اس سرخی کا یہ حکایت ہے کہ اس شاہزادہ کو شاہ چین سے فیوض وبرکات حاصل ہوئے مگر اسکو گمان ہوگیا کہ مین جب کامل ہوگیا مجھکو شیخ کی اور اس کی خدمت کی کیا ضرورت رہی اسکا یہ وبال ہوا کہ وہ برکات سب سلب ہوگئے اور متنبہ ہوکر استغفار کیا اور اسکے بعد ایک سرخی اس قصہ کی اور آوینگی اس مین اس کا تتمہ ہے کہ استغفار مین باطنی مضرت سے تو محفوظ ہوگیا اب خواہ وہ کمال سابق عائد ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن چونکہ شیخ کے قلب کو اس سے صدمہ پہونچا تھا اور اس کے قلب مین تصرف کی قوت بھی تھی اس کے اثر سے شاہزادہ مرگیا کہ صاحب تصرف اگر اسکا قصد بھی نکرے مگر اسکو صدمہ ہونا اس دنیوی ضرر کا سبب ہوجاتا ہے کیونکہ ناگواری مین ایک گونہ توجہ اس شخص کے اضرار کی طرف طبعاً ہوجاتی ہے اور اس سے یہ اثر ہوسکتا ہے اور اس تقریر سے کئی مسئلے بھی معلوم ہوگئے جو ظاہر ہین اب صرف حل عبارت تشریح اشعار مین کافی ہی)

(یہ اشعار مثنوی شریف دفتر ششم کے اخیر مین ہین)

من چوں مسلم گشت بے بیع وشری الی آدمی خود مبتلا بہتر بود

جب مسلم ہوگیا بدون بیع وشراء کے باطن شاہ سے اُسکے باطن مین (روحانی) روزینہ (جری بکسر اول وفتح ثانی الف مقصورہ وظیفہ یعنی فیوض وبرکات باطنی شاہزادہ پر فائض ہونے لگے اور ظاہر ہے کہ یہ محل بیع وشری نہیں) وہ نور جان شاہ سے غذا کھاتا تھا (اور) اُس کا ماہ جان ایسا ہوگیا تھا جیسا خورشید سے ماہ روزینہ روحی شاہ بے نظیر سے دمبدم اُسکی جان مست مین پہونچتا تھا (مست کہنا بوجہ ورود سکر کے) وہ (غذا) ہنین جسکو نصرانی اور مشرک کھاتے ہیں (کہ وہ غذائے جسمانی ہے بلکہ) اُس غذا سے کہ اُسکو ملائکہ کھاتے ہین (یعنی غذائے روحانی پس) اُس (شہزادہ نے اپنے اندر (بوجہ حصول کمالات کے ایک) استغناء دیکھا (اور اُس) استغناء سے ایک طغیان ظاہر ہوا کہ کیا مین شاہ بھی اور شاہزادہ بھی نہین ہون (پھر) کیون اپنی عنان اس بادشاہ کو مین نے دے رکھی ہے (اور) جب میرا ایک چاند با نور طلوع ہوچکا ہے پھر مین ایک غبار کا تابع کیون ہون (یعنی دوسرے کے قلب سے جو شعاع پہونچیگی کہ وہ میرے چاند کے سامنے بمنزلہ غبار ہے مین اُس کا کیون اتباع کرون) پانی میری نہر مین (موجود) ہے اور (اب) وقت ناز (اور استغناء) کا ہے (پھر) میں کہ بے نیاز ہون غیر کا ناز کیون اُٹھاؤن میں سر کیون باندھون جب درد سر نہ رہا (یعنی امراض باطنی زائل ہوگئے پھر استفادہ عن الشیخ جو کہ اُسکا علاج تھا کیون کرون اور) روئے زرد اور چشم تر کا وقت نہین رہا (یہ بھی لوازم مرض سے ہے اور) مین جب شکر لب اور ماہ رخسار ہوگیا ہون تو (اپنی) دوسری دکان (الگ) کھولنا چاہیئے (یعنی اب مین خود شیخ ہوکر رہ سکتا ہون سبکا حاصل اب استفادہ مین شیخ کا محتاج نہ رہنا ہے غرض) اس انانیت سے جب نفس بڑھنا شروع ہوا تو لاکھون بکواس (دل میں) بکنا شروع کیا (مولانا فرماتے ہین کہ) حرص وحسد سے اُس طرف (یعنی آگے نکلکر اگر) صد ہا بیابان (بھی) ہون (مگر) وہاں تک بھی نظر بد پہونچ جاتی ہے (یعنی بعد تہذیب اخلاق بھی اندیشہ ہی فساد حال کا اور یہ نظر بد عُجب وخود بینی ہے جو اپنی ہی نظر ہے پس مامون وبیفکر نہ رہنا چاہیئے اور ہر وقت یہ پیش نظر رکھے ٥

بے عنایات حق وخاصان حق گر ملک باشد سیہستش ورق

پھر قصہ ہے کہ بادشاہ کو کشف سے اس کی خبر ہوگئی کیونکہ) بادشاہ کا دریا (یعنی قلب) کہ ہر پانی (یعنی طالبین تابعین متعلقین) کا مرجع وہ ہے کیونکر نہ جانیگا جو کہ سیل اور نہر میں ہے (یعنی صاحب بصیرت کو بوجہ اسکے کہ اپنے متعلقین کی طرف توجہ ہوتی ہے جو سبب ہے کشف کا اُنکی ایسے حالات عیاناً یا وجداناً مکشوف ہوجاتے ہیں) بادشاہ کے قلب کو اُسکے (اس) خیال سے تکلیف ہوئی (یعنی) اُسکی عطائے جدید کی ناسپاسی سے (تکلیف ہوئی اور اپنے دل میں) کہا کہ آخر اے خسیس سست ادب یہی میرے عطا کی سزا تھی عجیب بات ہے مین نے تو تیرے ساتھ کیا کیا اس گنج نفیس سے (اور) تونے میرے ساتھ کیا کیا خوئے خسیس سے۔ مین نے تیری آغوش مین ایسا چاند رکھ دیا کہ قیامت تک (بھی) اسکو غروب نہ ہوگا (مراد قلب منور اور) تو نے اُس نور پاک کی عطا کے عوض مین میری آنکھ مین خار اور خاک جھونک دیا (یعنی ناسپاسی سے صدمہ پھونچایا) مین تو تیرے لئے چرخ (یعنی عالم علوی) پر نردبان ہوگیا (اور) تو میرے حرب مین تیر و کمان (ہوگیا غرض) شاہ میں درد غیرت پیدا ہوا (غیرت اس پر کہ باوجود مجھسے فیض لینے کے اپنے کو بے نیاز سمجھتا ہے اور ایسی بڑی نعمت کی ناسپاسی کرتا ہے اور اُس) درد شاہ کا عکس (اور اثر) اُس مین پھونچا (یعنی اُسکے اندر اس کا ضرر ظاہر ہوا اور وہ یہ کہ) مرغ دولت (باطنی) اُس (بادشاہ) کے عتاب کے سبب (آشیانہ قلب شاہزادہ سے) متحرک ہوا (اور) اُس گوشہ گشتہ (یعنی متفرد عن الشیخ) کے پردہ (قلب) کو اُس (مرغ) نے پھاڑا (اور اُڑ گیا) جب اپنا باطن اُس اچھے لڑکے نے اپنی سیہ کاری سے اتر گیا ہوا دیکھا (کہ) وہ روز بینہ لطف و نعمت کا گم ہوگیا (اور) اُسکی خوشی کا گھر پُر غم ہوگیا (تب) وہ ہوش مین آیا مستی شراب (عجب) سے (اور) اُس گناہ سے اُسکا سر پُر خمار ہوا ہوا تھا (مولانا فرماتے ہین کہ) جو شخص طریق محبوب مین خود بینی کرے اُسنے مغز کو چھوڑ دیا اور بالکلیہ پوست دیکھا (یعنی حقیقت اُس کی نظر سے محجوب ہوگئی) میرا دشمن بھی جہان مین خود بین نہ ہو (مطلب یہ کہ دشمن جسکے لئے انسان طبعاً بُرائی چاہتا ہے مگر یہ خود بینی ایسی بُرائی ہے کہ مین اپنے دشمن کیلئے اسکو گوارا نہیں کرتا) کیونکہ خود بین (آدمی) سے بجز فساد کے کچھ نہین ظہور مین آتا۔ شراب اسی لئے جہان مین حرام ہوئی ہے کہ اُسکو پیکر فوراً تو خود بین ہوجاتا ہے (یعنی اُسکے پینے کے بعد) اپنے سے بہتر تیرے خیال مین کوئی نہین آتا اور یہ سب نفس خود بین سے تیرے اندر پیدا ہوتا ہے (یہ حکمت حرمت خمر کی قرآن مجید سے مستنبط ہوسکتی ہے۔ قال تعالیٰ انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوۃ

والبغضاء فی الخمر والمیسر الآیہ اور عداوت اور بغضاء کا منشا اکثر خود بینی ہے کہ اپنے کو اوروں سے زیادہ مال کا مستحق سمجھے یا جاہ کا ومثل ذلک - آگے ایک شبہ کا جواب ہے وہ یہ کہ بعض اوقات اہل اللہ سے بھی کلمات موہمہ عُجب ودعوی خواہ از قبیل شطحیات یا کسی خاص کے خطاب مین صادر ہوتی ہین اس کی کیا وجہ - جواب دیتے ہین کہ منشا دعوے کا ہمیشہ مستی ہوتی ہے لیکن تم اپنی مستی عجب وکبر پر اُن کی مستی حال یا مستی غیرت دین کو قیاس مت کرو - دونون مین فرق ہے چنانچہ اسیکو فرماتے ہین کہ) جو شخص اپنی (خودی کے) ساتھ شراب (انانیۃ کی) پیتا ہے وہ با خود ہے (اور) ایسا شراب خوار ذلیل ومرتدِ (طریقت) ہے (جیسا شہزادہ شیخ سے پھر گیا اور) جو شخص اُسکے ساتھ (یعنی مع الحق ہوکر) شراب (انانیۃ) پیتا ہے اُسکو حلال ہے اور جو شخص بدون اُس (کی معیت) کے دعوی (انانیۃ کا) کرے اُسکے لئے وبال ہے (عبر عن الاخبار بالانشاء مطلب یہ کہ اہل اللہ کا دعوی نفس سے نہیں ہوتا بلکہ وہ ناطق بالحق ہوتے ہین بمنزلہ حاکی عن الحق کے کما ورد کنت سمعہ وبصرہ الخ) جب وہ اس (کی معیت) کیساتھ شراب (انانیت کی) پیتا ہے جام حق سے (وہ بزبان حال یون کہہ رہا ہے کہ مین آنکھ کھولتا ہون (اور) اُس (محبوب) کا جمال دیکھتا ہون (یعنی مورد تجلیات حق ہو جاتا ہون اور) اس کے بعد اپنے سے بالکلیہ منقطع ہو جاتا ہون (یعنی فانی فی الحق ہو جاتا ہون اور) شراب پینے سے (یعنی دعوی انانیت سے) میرا حاصل یہ (مقام) ہے (مطلب وہی جو ابھی لکھا گیا کہ میرے دعوی انانیت کا حاصل اور منشا یہ ہے کہ مین مورد تجلیات وفانی ہون آگے اس مرتبہ کی ترغیب دیتے ہین کہ) اے شخص کہ اپنے سے منقطع ہونا چاہتا ہے تو کب تک اس جان ودل کی قید مین ہے جان محبوب کو سپرد کر دے - اے میری جان تاکہ تو میرے یار دل رنجان کا جمال دیکھے (دل رنجان سے مراد ہے رنج عشق دہندہ دل اور دل دلدار کو دیدے اور آزاد ہو جا (اور) اُس کا غم کھایا کر اور اُس سے خوش رہ (حاصل یہ کہ منقاد للحق بدرجۂ فنا رہو - آگے فرماتے ہین کہ منقاد للنفس مت ہو یعنی) اپنے نفس کو اپنے اوپر غالب مت کر (اور) جلدی اُسکو (لذات دنیویہ کے) دودھ سے علیحدہ کر (مثل فطام طفل کے - آگے یہ بتلاتے ہین کہ دودھ سے مراد وہ ہے جس سے خود بینی کی مستی پیدا ہو خواہ مباح ہو مثل شیر وشہد کے یا غیر مباح مثل خمر کے - سب کو چھوڑ اوّل کو اہتماماً ثانی کو مطلقاً یعنی) جو چیز (مرغوبات نفس سے) ہے وہ یقیناً کچھ مستی رکھتی ہے خواہ وہ شیر ہو خواہ خمر ہو خواہ انگبین ہو (چنانچہ) گندم کی مستی کو جان لے اے آدمی کہ اُسنے

آدم علیہ السلام کو ناواقف بنادیا (پس یا در آدمے واقعہ مصرعہ ثانیہ مجہول باشد) اُنھون نے گندم کھالیا حلہ (بہشتی) اُن سے علیحدہ ہوگیا (اور) خلد اُن پر دشت اور صحرا ہوگیا (آگے پھر قصہ ہے کہ) اُس (شہزادہ) نے دیکھا کہ اُس شربت (خود بینی لذیذ) نے اُسکو بیمار کردیا (اور) اس ماؤمن کا زہر کام کرگیا (اور اُس کی) روح جو مثل طاؤس کے تھی گلزار ناز مین مثل چغد کے ہوگئی ویرانۂ مجاز (یعنی دنیا یا حالت متنزلہ) مین مثل آدم علیہ السلام کے وہ بہشت سے دور رہ گیا جو کہ زمین مین کھیتی کے بیل کو چلاتے تھے (کما رواہ اہل السیر۔ مطلب یہ کہ کیفیات روحانی سے علائق جسمانی مین آگرا بس) وہ آنسو چلانے لگا (اور اپنے نفس سے کہا) کہ اے چور (جو میرے اندر چھپا ہوا تھا) اور اے معمار (جس نے خیالات فاسدہ کی تعمیر بنا کر کھڑی کردی کذا فی الغیاث فی معنی ہندہ و معنی زراؤ) تو نے شیر کو (یعنی مجھکو) دم گاؤ (یعنی علائق جسمانیہ) کا اسیر کردیا اے نفس خبیث سرو سخن (کہ تیرے اس کلام نفسانی مین کوئی گرمی و رونق نہ تھی) تو نے (اس) شاہ فریاد رس (و دستگیر) کیساتھ حفظ حق نکیا تو نے جال (بلائے زوال حال) کو اختیار کیا حرص گندم سے (یعنی لذت عجب سے) تجھپر ہر گندم ایک کژدم ہو گیا۔ تیرے دماغ مین ماؤمن کی ہوا بھر گئی اپنے پانوٗں پر پچاس من کی قید دیکھ لے (جس سے رفتار ترقی باطن کی رُک گئی غرض) اس طرح سے اپنی جان پر نوحہ کرتا تھا کہ مین اپنے سلطان کا مخالف کیون ہوگیا (اور اب) وہ ہوش مین آیا اور استغفار کیا (اور) توبہ کیساتھ دوسری چیز کو بھی منضم کیا (ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مراد اس سے خود بادشاہ سے معاف کرانا ہے چونکہ معاف کرانے مین ذکر بھی کرنا ضروری ہے اور وہ ایسی حالت مین کہ باطن ہی مین خطا ہوئی ہے سخت دشوار ہے۔ شاید مولانا نے عدم ذکر سے اُسکی تعذر ذکر کی طرف اشارہ کیا ہو کہ تعذر سبب ہو جاتا ہے عدم ذکر کا واللہ اعلم آگے مولانا فرماتے ہین کہ) جو درد کہ وحشت ایمان سے ہو (اے مخاطب اُسپر) رحم کر (یعنی وہ واجب الرحم ہے) کیونکہ وہ درد لاعلاج (یعنی متعسر العلاج و بطئی البرء) ہوتا ہے (وھذا مما ھنّٰی ایمان سے مراد ایمان کامل یعنی عرفان اور فیضان وحشت سے مراد وحشتے کہ در مقدمۂ این ایمان بود یعنی از سلب این عرفان و فیضان باشد اور یہ وحشت اسقدر شدید ہوتی ہے کہ اگر کوئی شیخ کامل فوراً دستگیری نہ کرے تو اختلاف طبائع سے کبھی تو غم خفیف ہو کر حجاب شدید ہوتا چلا جاتا ہے حتی کہ بعضون نے ایمان ہی کو جواب دیدیا نعوذ باللہ من الحور بعد الکور تفصیل اقسام حجاب کی احقر نے فوائد الفواد سے تعلیم الدین مین لکھی ہے جسکا اول مرتبہ اعراض اور آخری

مرتبہ عداوت ہے اور کبھی اگر غم خفیف نہ ہوا تو خودکشی وغیرہ کی نوبت آجاتی ہے اور علاج اسکا صرف شیخ کامل کی تدبیر مناسب ہے آگے بعد ذم عجب بالکمال کے مذمت عجب بالمال وغیرہ اور فقدان اسباب عجب کے قابل قدر ہونے کا مضمون ہے پس فرماتے ہین کہ) بشر کا جامہ (یعنی سامان دنیا) درست ہی نہ ہو (کم سامانی مین رہنا اچھا ہے کیونکہ) وہ جہان صبر (کی حالت) سے (یعنی کم سامانی سے کہ وہ محل صبر ہے) چھوٹا فوراً صدر مقام (یعنی علو) ڈھونڈنے لگتا ہے (اور مراد اکثر بشر ہیں اور) بشر کے پاس پنجہ اور ناخن ہی نہ ہو (یہ ایسا مضمون ہے جیسے ہمارے محاورات مین بولتے ہین خدا گنجے کو ناخن نہ دے) کیونکہ وہ (پھر دین کا خیال کرتا ہے نہ راستی کا آدمی بلا مین رہا ہوا اچھا ہے (کیونکہ نفس ناسپاس نعمت ہے اور گمراہ ہے نفس کافر (عن الکفران) خود (یعنی بے سامان) ہی (صاحب نفس کو) امان نہین دیتا (اور اوپر سے) جب روٹی سے بھی بیفکر ہو جاوے تب تو پورا سرکش ہو جاتا ہے (پس) آدمی (بلائے فقر وغیرہ مین) مبتلا اچھا رہتا ہے کیونکہ وہ (اُس حالت مین) زار اور عاجز اور مضطر رہتا ہے (اور عجز وزاری کے ہوتے ہوئے مفاسد لازمہ ومتعدیہ سب کم ہوتے ہین بخلاف اجتماع اسباب طغیان کے اُس سے طغیان اکثر مسبّب ہو جاتا ہے۔

من قصّہ کوتہ کن کہ رائے نفس کور آلی وانگہے از ذلت وعجز ونیاز

قصہ کوتاہ کر کہ نفس کور کی رائے اُس (شہزادہ) کو گور کی طرف لیگئی (یعنی مرگیا) شاہ جب محو (اور سکر) سے ہستی (اور صحو) کی طرف آیا تو (دیکھا کہ) اُسکے خشم مریخی نے اُس کا وہ خون کیا تھا (معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کو غصہ آنیکے بعد کوئی حالت غالب ہوگئی جسمین غصہ کے آثار کی طرف التفات نہین ہوا پھر افاقہ کے بعد معلوم ہوا کہ میرے غصہ کے اثر سے مرگیا آگے یہی مضمون بلفظ دیگر ہے کہ) جب ترکش کو اُس بے نظیر نے دیکھا تو اپنے ترکش سے ایک چوب تیر کم دیکھا (دل مین) کہنے لگا کہ وہ تیر کہان ہے اور حق تعالیٰ سے جستجو کی ارشاد ہوا کہ اُس (شہزادہ) کے حلق مین وہ تیرا ہی تیر ہے (میرے ذوق مین اس کی تقریر یہ ہے کہ ہر کیفیت باطنی قبل ظہور کے شدید ہوتی ہے اور بعد ظہور کے خفیف اور ظہور کبھی اظہار سے ہوتا ہے کبھی بلا اظہار اُسکے اثر کے نافذ ہو جانے سے پس یہان جو شاہ کو غصہ

پیدا ہوا تھا اُسکے بعد غلبۂ حال ہونے سے تو اُسکے بقاء و زوال کی طرف التفات نہین ہوا جب شہزادہ کے مرنیکے قریب اُس حالت سے افاقہ ہوا تو نفس کی طرف التفات کرنے سے غصہ نہ پایا تعجب ہوا کہ مین نے گو دل مین شہزادہ کی شکایت کی مگر زبان سے ظاہر نہین کیا پس اظہار تو ہوا نہین پھر کیا صورت اس غصہ کے نہ رہنے کی ہوئی - پھر الہام سے معلوم ہوا کہ اسکا ظہور دوسری طرح ہو گیا کہ اُس کا اثر نافذ ہو گیا جس سے شہزادہ مرنے کو ہے اور چونکہ یہان شاہ نے غصہ مین یہ قصد نہین کیا کہ یہ مر جاوے ایسی صورت مین معصیت نہین ہوتی اسیطرح اگر غیر صاحب تصرف دعا کرے کسی کی موت کی اُس مرنیسے بھی قتل کا گناہ نہین ہوتا کیونکہ دونون صورتوں مین قتل کی مباشرۃ نہین ہوئی بخلاف اسکے کہ صاحب تصرف ہمت بقصد قتل کے کرے اس صورت مین قتل کا گناہ ہوگا کہ مباشرۃ جس طرح دوسرے آلات سے مثل شمشیر و بندوق کے ہوتی ہے اسیطرح یہ ہمت بھی ایک آلہ ہے قتل کا اس سے بھی اُسکو قاتل کہین گے احقر نے یہی مضمون لکھا تھا ایک درویش صاحب ریاضت و صاحب ریاست کے جواب مین اُنھون نے یہ سوال کیا تھا کہ مین نے ایک شخص کو بد دعا دی تھی اور وہ مر گیا تو مجھپر قتل کا گناہ ہے یا نہین اھ اور مین اس سوال سے بیحد اسلئے خوش ہوا کہ یہ سائل کے فہم کی دلیل ہے کہ جسکو عام درویش اپنی کرامت سمجھتے اُنکو اُسکی معصیت ہونیکا شبہ ہوا - اور مین نے جو شاہ کے افاقہ کو قبیل موت شہزادہ قرار دیا بعد موت نہین سمجھا اُس کا قرینہ یہ شعر ہے یعنی) اُس شاہ دریا دل نے معاف کر دیا لیکن اُس کا تیر مقتل پر آچکا تھا (اس سے صاف معلوم ہوا کہ شاہ کی یہ تحقیق کہ تیر کہان گیا جو بعد افاقت ہوئی تھی شہزادہ کی موت کے قبل تھی غرض تیر مقتل پر پہونچنے سے) وہ کشتہ ہو گیا (شاہ) اُسکے غم مین روتا تھا (اور رونیکی وجہ یہ ہے کہ) وہ جامع ہے (یعنی اگرچہ) اکشندہ بھی ہے (لیکن) ولی بھی ہے (جسکے لئے رحیم ہونا لازم ہے اور رحمت مقتضی ہے بکاء کو اور نرا کشندہ و صاحب تصرف نہین ہے کہ ایسا ہونا کچھ بھی کمال نہین کہ کفار بھی ایسے تصرفات مکتسب کر سکتے ہین) اور اگر وہ دونون طرح کا نہ ہو (بلکہ صرف صاحب تصرف ہی ہو اور ولی و رحیم نہ ہو) پس وہ جامع نہیں (بلکہ ناقص ہے اور چونکہ یہ شاہ جامع ہے اسلئے وہ کشندۂ خلق بھی ہے اور ماتم کرنیوالا بھی ہے (اس کا یہ مطلب نہین کہ جامعیت بمعنی کاملیت مین ولایت کافی نہین صاحب تصرف ہونا ضرور ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جامعیت بمعنے کاملیت مین صاحب تصرف ہونا کافی نہین ولی ہونا بھی ضرور ہے چنانچہ مین نے اپنی تقریر ترجمہ مین اسکو واضح کر دیا ہے اور یہ شبہ کہ جب ولایت

کیساتھ تصرف نہ ہو تو جامعیت کہاں ہوئی - جواب کا اسکا یہ ہے جامعیت باعتبار اوصاف ولایت کے ہے نہ کہ غیر اوصاف ولایت کے مثلاً جامعیت کیلئے یہ ضرور نہیں کہ وہ پہلوان بھی ہو - تصرف اسی مرتبہ مین ہے اسی لئے احقر نے اُس کی تفسیر کاملیت کیساتھ کردی - اس عنوان ورنہ باشد ہر دو اوس جملہ نیست کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص نہایت خوشخط ہو اور لوگ اُسکو جامع العلوم بھی کہتے ہوں مگر وہ عالم نہ نکلے تو یوں کہنا صحیح ہوگا کہ یہ شخص صرف خوشخطی سے جامع العلوم نہیں ہو سکتا البتہ اگر اس مین خوشخطی کیساتھ علوم بھی ہوتے تب البتہ جامع العلوم ہوتا تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی عالم مین خوشخطی نہو تو اسکو عالم نہ کہیں گے فافهم فانه من مزلة الاقدام -

۴۴ چوالیسوان نادرہ خطبہ اصدق الرویا

خطبہ اصدق الرویا - اما بعد الحمد والصلوٰۃ فقد قال اللہ تعالیٰ لھم البشری فی الحیوۃ الدنیا وفی الاخرۃ الاٰیۃ روی الترمذی عن ابی الدرداء قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تفسیرہ ھی الرویا الصالحۃ یراھا المسلم او تری لہ وفی بیان القرآن تحت ھذہ الاٰیۃ ما نصہ - ر یہ بشارت عام ہے بشر المؤمنین الخ بشر الصابرین الخ یبشرھم ربھم برحمۃ الخ تتنزل علیھم الملائکۃ ان لا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا الخ اور رویا صالحہ سب اس مین داخل ہے اھ اشارۃ الی ان التفسیر لیس للتخصیص بل للتمثیل وفی الحدیث للبخاری قالوا وما المبشرات قال صلی اللہ علیہ وسلم ھی الرؤیا الصالحۃ وزاد مالک یراھا الرجل المسلم او تری لہ وفی الحدیث المتفق علیہ عن ابی ھریرۃ رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال من رانی فی المنام فقد رانی فان الشیطان لا یتمثل فی صورتی الحدیث ثم قیل معناہ من رانی علی صورتی التی انا علیھا وقیل معناہ من رانی بای صورۃ کانت لان تلک الصورۃ مثال لروحہ المقدسۃ فان الشیطان لا یتمثل بمثال علی انہ مثال لہ صلی اللہ علیہ وسلم (رسید علی المشکوٰۃ) یہان چند امور ہین -

اول - آیت اپنے عموم سے اور حدیث اپنے خصوص سے غیر نبی کے رویا صالحہ کو مطلقاً مبشر ہونیکی حیثیت سے معتبر بتلاتی ہے اور غیر نبی کی قید اسلئے ہے کہ نبی کا رویا تبوتاً وحی قطعی ہے اور دلالۃً بھی تعبیر

جازم کے بعد۔ اور تعبیر غیر جازم کیساتھ نظنی ولیحق برویاہ رویا غیرہ اذا فرارہ النبی اور صالحہ
کی قید اسلئے ہے کہ تحزین من الشیطان سے احتراز ہو جائے جبکا علاج وقت اشتباہ تین بار تعوذ
اور تھتکار دینا اور کروٹ بدل کر سورہنا وارد ہے اور اسپر عدم ضرر کا وعدہ ہے اور خود رویا کی قید اسلئے
ہے کہ حدیث النفس سے احتراز ہو جائے

ثانی۔ اور اس رویا کو بالخصوص حدیث زیادہ معتبر بتلاتی ہے جس مین حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی رویت
مبارکہ سے کسیکو شرف حاصل ہو۔

ثالث۔ پھر حدیث ہی رویا صالحہ کے درجہ کا بھی جو شریعت مین ہے تعیین کرتی ہے۔ یعنی نہ وہ محض از
قبیل اوہام واضغاث احلام ہے جیساکہ بعض فلاسفہ اہل تفریط کا خیال ہے ورنہ لسان شارع
مین اس کا لقب مبشرہ نہ ہوتا اور نہ وہ حجت فی الاحکام اور مثبت حلال وحرام ہے جیساکہ اکثر عوام وبعض خواص
کالعوام اہل افراط کا مقال ہے ورنہ لسان شارع مین اس کی مبشریت پر اقتصار نہ ہوتا اور اسی افراط شائع
کی اصلاح کی غرض سے یہان خواب کے جواب مین اکثر اس شعر کے لکھنے کا معمول ہے ؎

نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم ۔۔۔ چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم

توحاصل اس درجہ کا رحمت سے تقویت رجا ہے یعنی امر مبشر بہ کے حصول حالاً یا مآلاً کی کہ وہی اس کی
تعبیر ہوتی ہے۔ اُمید ہو کر مسرت پیدا ہو اسلئے بُرا خواب ذکر کرنے سے نہی آئی ہے کہ شاید کوئی
اس کی ایسی تعبیر دیدے جو سبب ہو جاوے قنوط کا رحمت حق سے جو کہ ممنوع ہے۔ جیسا اسی بناء پر
فال صالح کی محبوبیت اور طیرہ کی تاثیر کی نفی لاطیرہ مین وارد ہے۔

رابع۔ نیز حدیث ہی اسکی تبشیر کو عام بتلارہی ہے خواہ خود صاحب معاملہ دیکھے یا صاحب معاملہ کے حق مین
کوئی دوسرا مومن دیکھے۔

خامس۔ پھر رویت نبویہ مین جو صورت اصلیہ کی تقیید مین اختلاف ہے۔ یہ رویا کے اثر مین اسلئے مضر
نہین کہ اس سے احتجاج نہین کیا جاتا۔ صرف تقویت رجاء کی جاتی ہے تو یہ رجاء قطع نظر رویا
سے مستقلاً بھی طاعت ہے۔ رویا سے صرف اس کا وصف بڑھجاتا ہے سو اگر وہ وصف نہ ہو
تب بھی ذات کافی ہے۔

پینتالیسواں ۴۵ نادرہ اطلاع رجوع از بعض تحریرات

مضمون دہم۔ یون تو اپنے جمیع مؤلفات کے متعلق احتیاطاً مشورہ دیتا ہون کہ دوسرے محققین علماء سے اُن کی تنقید کرا کر عمل کرین مگر بعض مؤلفات کی نسبت خصوصیت سے کچھ تنبیہات کرتا ہون نمبر ۱۔ انوار الوجود کو عام لوگ نہ دیکھیں اور خواص بھی اُنکو صرف ذوقیات و لطائف کے درجہ سے آگے نہ بڑھاوین۔ نمبر ۲ نیل الشفاء کے متعلق النور نمبر ۹ جلد ۳ مین ایک تنبیہ شائع ہوئی ہے اُسکے خلاف نہ کرین نمبر ۳ فیصلہ ہفت مسئلہ کے متعلق تنبیہات وصیت کی تنبیہ دہم واجب العمل ہے نمبر ۴ بہشتی زیور و گوہر و امداد الفتاوی مع تتمات اور حوادث کیساتھ ترجیح الراجح کا ضرور مطالعہ فرماوین کہ اُس مین بہت مقامات کی اصلاح ہے اور مکمل و مدلل بہشتی زیور و گوہر کے طبع مین مولوی شبیر علی نے ان ضروری اصلاحات کو لیا بھی ہے۔ نمبر ۵۔ جمال القرآن مین متعدد تسامحات ہو گئے ہیں اب اصلاح کے بعد مولوی شبیر علی اسکو مکرر شائع کرنیوالے ہین اُسکو اصل سمجھین۔ نمبر ۶ نصیح الاخوان کی بعض مضامین مین بعض علماء نے بعض عبارات کے اجمال یا ابہام کے سبب اختلاف کیا ہے کسی محقق سے سبقاً سبقاً پڑھلین اور اختلاف مین جو حق ثابت ہو اُس کا اتباع کرین۔ نمبر ۷ مسائلہ اہل النخلہ مین میری آخری تحریر کو قول فیصل نہ سمجھین مستقل تحقیق کر لین۔ آخر مین احباب سے دعا کی استدعا ہے کہ حق تعالیٰ میری خطا و عمد کو معاف فرماوین اور میری تقریرات و تحریرات کو اضلال کا سبب نہ بناوین۔

چھیالیسواں ۴۶ نادرہ در وصیت بمنع از ضبط سوانح احقر

مضمون چہارم (در نہی از ضبط سوانح احقر تتمہ عذر رسالہ الاستحضار الاختصار در نہی از اجتماع برائے ایصال ثواب و از معاملہ با اشیاء مستعملہ بطریق تبرک)

چونکہ مشاہدہ ہے کہ آجکل سوانح کے ضبط مین حدود شرعیہ کی قید نہین رہتی لہذا مین اپنے سوانح کے ضبط سے تاکیداً منع کرتا ہون۔

سینتالیسواں نادرہ اوقات نماز و تنبیہات متعلقہ اوقات نماز و روزہ

الساعات للطاعات یعنی مضمون دہم نقشہ اوقات نماز تھانہ بھون بحساب دھوپ گھڑی عرض بلد درجہ ۲۹ دقیقہ ۳۵ بعد قدرے ترمیم نقشہ سابق

تاریخ	فجر	ظہر	عصر	عشا
۲۱ر جنوری تا ۲۴ر جنوری	۶	۱̲	۴	۰۷
۲۵ ″ تا ۳۱ ″	۶	۰۱	۴̲	۰۷
یکم فروری تا ۱۰ر فروری	۰۵̲	۰۱	۴̲	۰۷
۱۱ فروری تا ۱۳ر فروری	۰۵̲	۰۱	۴̲	۰۷̲
۱۴ر ″ تا ۲۰ ″	۰۵̲	۰۱	۰۴	۰۷̲
۲۱ر ″ تا ۲۵ر ″	۰۵	۰۱	۰۴	۰۷̲
۲۶ر ″ تا ۶ر مارچ	۰۵	۱̲ر	۰۴	۸
۷ر مارچ تا ۱۲ر ″	۰۵	۰۱̲	۰۴̲	۸
۱۳ر ″ تا ۱۵ر ″	۵̲	۰۱̲	۰۴̲	۸
۱۶ر ″ تا ۲۸ر ″	۵̲	۲	۰۴̲	۸̲
۲۹ر ″ تا ۳۱ر ″	۵	۲	۵	۸̲
یکم اپریل تا ۱۰ر اپریل	۵	۲	۵	۰۸
۱۱ر اپریل تا ۲۰ر اپریل	۰۴̲	۲̲	۵	۰۸
۲۱ر ″ تا ۲۴ر ″	۰۴̲	۲̲	۵	۰۸̲
۲۵ر ″ تا ۳۰ر ″	۰۴̲	۰۲	۵̲	۰۸̲
یکم مئی تا ۱۰ر مئی	۰۴	۰۲	۵̲	۰۸̲
۱۱ر ″ تا ۲۰ر جولائی	۰۴	۰۲	۵̲	۹

تاریخ	فجر	ظہر	عصر	عشا
۲۱ر جولائی تا ۳۰ر جولائی	۰۴	۰۲	۵̲	۹
یکم اگست تا ۱۲ر اگست	۰۴	۰۲	۵̲	۰۸̲
۱۳ر ″ تا ۲۳ر ″	۰۴̲	۲̲	۵	۰۸̲
۲۴ر ″ تا ۳۱ر ″	۰۴̲	۲̲	۵	۰۸
یکم ستمبر تا ۱۰ر ستمبر	۵	۲	۵	۰۸
۱۱ر ″ تا ۱۵ر ″	۵	۲	۵	۸̲
۱۶ر ″ تا ۲۷ر ″	۵̲	۲	۰۴̲	۸̲
۲۸ر ″ تا ۵ر اکتوبر	۵̲	۰۱̲	۰۴̲	۸
۱۶ر اکتوبر تا ۱۵ ″	۰۵	۰۱̲	۰۴	۸
۱۶ر ″ تا ۲۰ر ″	۰۵	۰۱̲	۰۴	۰۷̲
۲۱ر ″ تا ۳۱ر ″	۰۵̲	۰۱	۰۴	۰۷̲
یکم نومبر تا ۷ر نومبر	۰۵̲	۰۱	۴̲	۰۷
۸ر ″ تا ۱۵ر ″	۶	۰۱	۴̲	۰۷
۱۶ر ″ تا ۲۰ر ″	۶	۱̲	۴	۰۷
۲۱ر عہ ″ تا ۲۰ جنوری	۶	۱̲	۴	۷̲

عہ از خامسۃ التابعہ ۱۲ صہ ۱ اس میں دسمبر بھی آگیا ۱۲

تنبیہات متعلقہ اوقات نماز و روزہ (ع۱) جس نماز کا وقت جس تاریخ سے بدلا جاوے اُس سے ایک روز قبل اسی وقت کی نماز کے بعد اعلان کر دیا جاوے (ع۲) عصر کی اذان وقت مندرج نقشہ سے ۱۵ منٹ قبل اور علاوہ مغرب کے دیگر اوقات کی اذان ۳۰ منٹ قبل ہونا چاہئے البتہ رمضان میں عشا کی نماز ۱۵ منٹ قبل ہوگی اور اذان اپنے وقت پر رہے گی (ع۳) جس موسم میں نماز فجر اور طلوع شمس میں فصل کم ہو طوال میں سے جو سورتیں زیادہ طویل نہیں اُن کا پڑھنا مناسب ہے (ع۴) اگر نماز فجر میں اعادہ کی ضرورت پڑے چھوٹی سورتوں سے اعادہ کرنا احتیاط کی بات ہے (ع۵) (من اشرف جنتری لمظہر التھانوی بعد ترمیم المصنف الا الحاشیۃ العربیۃ) صبح صادق اور طلوع شمس میں فرق کم سے کم بماہ فروری و مارچ و ستمبر و اکتوبر ایک گھنٹہ ۲۰ منٹ اور زیادہ سے زیادہ بماہ جون شروع جولائی ایک گھنٹہ ۳۷ منٹ ہوتا ہے۔

(ع۶) اور یہی فرق غروب شمس سے غروب شفق ابیض تک بہت قلیل تفاوت سے جو دو تین منٹ سے نہیں بڑھتا ہوتا ہے (قلت اما التفاوت بین الفجرین و کذا بین الشفقین انما ھو بثلاث درج[ع] کما نقلہ الشامی عن اھل الفن فی وقت الفجر ۱۲) (ع۷) مثلین سے مغرب تک کم از کم بماہ دسمبر و جنوری ایک گھنٹہ ۳۳ منٹ اور زیادہ سے زیادہ بماہ جون و جولائی دو گھنٹہ ۵ منٹ فصل ہوتا ہے (ع۸) نہار عرفی طلوع شمس سے غروب تک ہے اور نہار شرعی صبح صادق سے غروب تک ہے روزہ کی نیت نہار شرعی کے نصف سے پہلے شرط ہے اور نماز کے جائز ہونے میں بھی ایک قول یہی ہے اور دوسرا قول نہار عرفی کے نصف سے قبل اجازت کا ہے اور ان دونوں نصف النہار میں فصل کی مقدار اتنی ہے جتنا طلوع فجر و طلوع شمس کے فرق کا نصف ہوتا ہے مثلاً کسی تاریخ میں طلوع فجر ۵ بجے ہو اور طلوع شمس ۶ بجکر ۲۰ منٹ پر ہو تو نصف نہار شرعی ۱۲ بجے سے چالیس منٹ پہلے ہوگا یعنی ۱۱ بجکر بیس منٹ پر (ع۹) اوپر کے بعض نمبروں پر عمل کر سکنا صبح صادق و طلوع شمس و غروب شمس و مثلین کے اوقات کی معرفت پر موقوف ہے سو طلوع و غروب مذکورین تو مشاہدہ سے معلوم ہو سکتے ہیں بلکہ اگر ان میں سے ایک کا بھی مشاہدہ ہو جاوے تو دوسرے کا علم بدون مشاہدہ بھی ایک قاعدہ سے ہو سکتا ہے جسکو ایک ماہر مہندس سے اُسی کی عبارت میں مع توضیح نقل کرتا ہوں وھو ھذا

کل مقدار شب نزد حیدر وقت طلوع آفتاب ست و بقیہ از ۲۴ گھنٹہ نہار ست و منتہی نہار

[ع] ف۵ والدرجۃ الواحدۃ ۴ دقائق منٹ فی خط الاستواء و مختلف باختلاف ارض ۱۲

غروب ست) وکل مقدار روز دو چند غروب آفتاب ست (وبقیہ از ۲۴ گھنٹہ لیل ست ومنتہی لیل طلوع آفتاب ست) البتہ صبح صادق کی معرفت بدون تجربہ کے اور مثلین کی معرفت بدون حساب کے نہین ہوتی اسلئے بعض تاریخون کی صبح صادق ومثلین کا وقت مقصودًا اور طلوع وغروب کا تتیمًا للفائدہ ذیل کے نقشہ مین لکھا جاتا ہے بقیہ تواریخ کا وقت بھی منٹوں کے کہین گھٹانیسے کہین بڑہانے سے انداز سے معلوم ہوسکتا ہے اس انداز کیلئے خود نقشہ کے خانوں کی نسبت کا تفاوت کافی ہے اور خاص طلوع وغروب مین کمی یا بیشی کرنے کے لئے ایک قاعدہ معین بھی ہوسکتا ہے وہ یہ ہے کہ سب سے بڑا دن ۲۲ رجون کو ہوتا ہے پھر چھ مہینہ تک گھٹتا رہتا ہے حتے کہ ۲۲ ردسمبر کو سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے پھر چھ مہینہ تک یعنی ۲۲ رجون تک بڑہتا رہتا ہے اوران دونون ششماہی کے وسط پر یعنی ۲۲ ستمبر کو اور ۲۲ مارچ کو دن رات برابر ہوجاتا ہے۔ اور یہ نقشہ چونکہ تقریبی ہے اس مین جن تاریخون کا امور اربعہ مذکورہ مین توافق لکھا ہے وہ تقارب ہے جسکو بوجہ تفاوت معتدبہ نہ ہونیکے کہ غالبًا دو تین منٹ سے زائد نہین ہے بحکم تماثل قرار دیا گیا ہے اگر سب مین مناسب احتیاط کرلیجاوے تو عملی غلطی سے حفاظت رہیگی مثلاً صبح صادق کا جو وقت نقشہ مین ہے اُس سے دس یا پندرہ منٹ پہلے سحری چھوڑ دین اور طلوع شمس کا جو وقت لکھا ہے اُس سے ۵ منٹ پہلے نماز فجر ختم کردین لیکن اگر کوئی ختم نہ کرسکا تو مشتبہ وقت مین پڑھ لینا واجب ہے قضا کر دینا جائز نہین اور غروب کا جو وقت لکھا ہے اُس سے ۵ منٹ بعد روزہ افطار کریں اور جو وقت مثلین کا لکھا ہے اُس سے پانچ منٹ پیچھے عصر کی اذان ونماز پڑہیں اور جو وقت ہے شفق ابیض کے غروب کا ہے جو غروب شمس سے اسیقدر مؤخر ہے جسقدر طلوع شمس سے طلوع فجر مقدم ہے کما ذکر فی (ف ۲) اُس وقت سے ۵ منٹ پیچھے عشا کی اذان ونماز پڑہین۔

(ف ۷) اگر کسیکو طلوع صبح صادق وغروب شفق ابیض نقشہ سے یاد نہ رہے وہ ہر موسم مین طلوع شمس سے پونے دو گھنٹہ قبل سحری چھوڑدے

اور غروب شمس سے پونے دو گھنٹہ بعد عشا کی

اذان ونماز پڑہے کبھی غلطی نہ ہوگی

نقشہ یہ ہے

نقشہ مظہرہ اوقات صبح صادق وطلوع وغروب شمس ومثلین بتواریخ مختلفہ

صبح صادق گھنٹہ	صبح صادق منٹ	طلوع شمس گھنٹہ	طلوع شمس منٹ	غروب شمس گھنٹہ	غروب شمس منٹ	مثلین گھنٹہ	مثلین منٹ	تاریخ	
۵	۲۵	۶	۵۰	۵	۱۰	۳	۳۶	یکم جنوری و ۱۰ دسمبر	نوٹ - اوپر ملک میں مذکور ہوا ہے کہ جتنا تفاوت صبح صادق اور طلوع شمس میں ہوتا ہے اتنا ہی غروب شمس و غروب شفق ابیض میں ہوتا ہے لیکن اس نقشہ سے عشاء کا وقت معلوم کرنا ہو تو شفق ابیض کے غروب پر ہونا چاہیئے بہ اصول معلوم ہو سکتا ہے -
۵	۲۳	۶	۴۷	۵	۱۳	۳	۳۹	۱۵ر " و ۲۶ر نومبر	
۵	۱۴	۶	۳۶	۵	۲۴	۳	۵۳	یکم فروری و ۹ر نومبر	
۵	۸	۶	۲۷	۵	۳۳	۴	۰	۱۵ر " و ۲۷ر اکتوبر	
۴	۵۳	۶	۱۳	۵	۴۷	۴	۱۱	یکم مارچ و ۱۱ر "	
۴	۴۱	۶	۱	۵	۵۹	۴	۲۱	۱۵ر " و ۲۸ر ستمبر	
۴	۲۵	۵	۴۵	۶	۱۵	۴	۳۲	یکم اپریل و ۸ر ستمبر	
۴	۱۱	۵	۳۳	۶	۲۷	۴	۳۹	۱۵ر اپریل و ۲۷ر اگست	
۳	۵۴	۵	۲۱	۶	۳۹	۴	۴۴	یکم مئی و ۱۲ر اگست	
۳	۳۹	۵	۸	۶	۵۰	۴	۵۰	۱۵ر مئی و ۲۸ر جولائی	
۳	۲۸	۵	۲	۶	۵۸	۴	۵۵	یکم جون و ۱۳ جولائی	
۳	۲۳	۴	۵۹	۷	۱	۴	۵۶	۱۰ر جون و ۲ جولائی	

نوٹ متعلق ہر دو نقشہ - یہ دونون نقشے مقامات ذیل مین بھی کام آسکتے ہین ان مین سے بعض مین بوجہ قدرے تفاوت کے دو تین منٹ کی احتیاط کی بھی ضرورت ہے اور کل مین احتیاط کرلینا اسلم ہے اور یہ احتیاط اُس عام احتیاط کے علاوہ ہے جو تنبیہ نہم مین مذکور ہوئی (از رسالہ صبح صادق للحافظ محمد اعلی میرٹھی) ۱ مظفر نگر اور اُسکے ضلع مین ۲ چرتھاول ۳ جھنجھانہ ۴ کیرانہ ۵ کاندھلہ ۶ کھاتولی ۷ سہارنپور اور اُسکے ضلع مین ۸ منگلور ۹ میاں پور ۱۰ میرٹھ اور اُسکے ضلع مین ۱۱ بہادر گڑھ ۱۲ بڑوت ۱۳ برناوہ ۱۴ ہاپوڑ ۱۵ اکتھور

اسکے قبل دو تتموں مین جو صرف طلوع و غروب و نصف النہار کی تقدم و تاخر کو علی الاطلاق مدار تفاوت لکھدیا گیا تھا وہ صحیح نہیں ۱۲

۱۶ موانہ ۱۷ شاہدرہ ۱۸ شاہجہانپور ضلع میرٹھ ۱۹ ٹانڈہ ضلع میرٹھ ۲۰ ریاست رامپور اور اس مین ۲۱ ملک ۲۲ شاہ آباد ریاست رامپور ۲۳ لوہیہ ۲۴ بھاٹہ ۲۵ کھجوریا ۲۶ مرادآباد اور اسکے ضلع مین ۲۷ بچھرایوں ۲۸ بلاری ۲۹ حسن پور ۳۰ بجنور اور اُسکے ضلع مین ۳۱ افضل گڈھ ۳۲ ہلدور ۳۳ جہالو ۳۴ منڈاور ۳۵ شیرکوٹ ۳۶ بلندشہر اور اُسکے ضلع مین ۳۷ دادری ۳۸ گلاوٹھی ۳۹ سیانہ ۴۰ ریاست دوجانہ ۴۱ رہتک اور اُسکے ضلع مین ۴۲ جھجھر (از اسلامی جنتری مرزا عزیز بیگ سہارنپوری) ۴۳ حصار ۴۴ ہانسی ۴۵ سرد ہنہ ۴۶ کرنال (اضافہ از مظہر احمد تھانوی مقیم بھوپال محلہ فتحگڈھ) ۴۷ نگینہ ۴۸ المورہ اور سہارنپور کے وہ متعلقات جو اُس سے شمال کی طرف نہین (اس مین ۴۹ رامپور منہیاران ۵۰ نانوتہ داخل ہین) اور ان کے علاوہ جس مقام کے متعلق تحقیق کی ضرورت ہو دو کہ نقشہ کی تاریخون کی فہرست کسی ماہر ہیئت کے پاس بھیجکر (چنانچہ ایک ماہر کا پتہ بھوپال کا اوپر مین نے بھی لکھدیا ہے) دو امر دریافت کر لین - ایک طلوع فجر از طلوع شمس کے درمیان کا فصل دوسرے مثلین و غروب شمس کے درمیان کا فرق - باقی تیسرا فرق یعنی غروب شمس و غروب شفق ابیض کے درمیان کا - یہ اول فرق سے معلوم ہو جاویگا کیونکہ دونون برابر ہوتے ہین پھر ان فرقون کے بعد تنبیہات بالا کی رعایت سے سب [?] اُمور حل ہو جاوینگے - کتبہ اشرف علی آخر ربیع الاول ۱۳۳۹ھ

(اضافہ و ترمیم متعلق رسالہ الساعات للطاعات مندرجہ آخر خامسۃ النوادر)

مقام اول اضافہ - در (؟) متعلق مثلین بعد قولہ فصل ہوتا ہے اور اس فصل کا ایک قاعدہ کلیہ بھی ہے وہ یہ کہ طلوع شمس سے غروب تک جو مدت ہو اُس کا ساتوان حصہ جب باقی رہے گا مثل دوم ہو جاویگا اور اگر اس مین پانچ منٹ تاخیر کر لی جاوے تو کسی موسم مین غلطی نہ رہے گی اور مثل اول مین یہ تفصیل ہے کہ جنوری فروری مارچ یعنی تین مہینہ مین تو مثلین سے پچاس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور اپریل سے اگست تک یعنی پانچ مہینہ مین مثلین سے ایک گھنٹہ دس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور ستمبر سے دسمبر تک یعنی چار مہینہ مین مثلین سے بائیس منٹ پہلے مثل اول ہو جاتا ہے اور یہ سب [?] تفاوت تدریجاً ہوتا ہے عمل کرنے مین اس کا لحاظ رکھا جاوے - نیز اس تفصیل مین مثل اول کا جو

وقت ہے اُس سے دس منٹ پہلے ظہر سے فارغ ہونا احتیاط کی بات ہے (از مظہر احمد مذکور نمبر ۵ رسالہ الساعات)۔

مقام ثانی ترمیم - رسالہ مذکورہ کے بالکل اخیر مین عبارت موجودہ سابقہ بعنوان نوٹ کے اکثر حصّہ کو مع اُسکے حاشیہ کے بالکل حذف کیا جاتا ہے اور عبارت ذیل کو مع حاشیہ مرقومۂ حال اُسکے قائم مقام کیا جاتا ہے

وھی ھذہ - یہ نقشہ بالا اُن مقامات مین تو بلا کسی قید کے کام دے سکتا ہے جہاں کا طلوع و غروب یہان کے طلوع و غروب کے موافق ہو اور جن مقامات کا طلوع و غروب یہان سے مقدم یا مؤخر ہو وہان بھی ایک قیدے سے کام دے سکتا ہے وہ قید یہ ہے کہ وہان کے دن کی مقدار یہاں کے دن کی مقدار کی برابر ہو اور وہانکی رات کی مقدار یہاں کی رات کی مقدار کی برابر ہو اگرچہ طلوع و غروب یہانکی موافق نہ ہو تو اگر کسی ایسے مقام مین چاہین تو یہان کے اور وہان کے نصف النہار مین تقدیم و تاخیر کا فرق دیکھکر اُس فرق کے حساب سے کام مین لاوین اور ان کے علاوہ جس مقام کی تحقیق کی ضرورت ہو (آگے وہ سب عبارت مراد ہے جو مقام مذکور پر موجود ہے) تمت سادسۃ التابعہ بقلم اشرف علی عفی عنہ۔

ہر ایسے مقام کا نقشہ علحدہ بنا لینا

اڑتالیسوان ۴۸ نادرہ مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات

مضمون متعلق بعض معاملات بجواب بعض سوالات ملقب بہ الامتناع عن السباع

۵ خوشتر آن باشد کہ سر دلبران — گفتہ آید در حدیث دیگران

تین ۳ رفیق سفر کر رہے ہیں کسی مقام پر پہونچکر دیکھا کہ عین راستہ پر ایک شیر کو تین چار بھیڑیئے لپٹ رہے ہین اور راستہ بند ہے انکے پاس کوئی ہتیار وغیرہ نہین البتہ انکے سامنے اینٹین پتھر پڑے ہین۔ ان تینون مین اختلاف رائے ہوا اور رائے کے اختلاف سے عمل مین اختلاف ہوا ایک کی رائے ہوئی کہ شیر کی امداد کرنا مناسب ہے اگر یہ غالب آگیا تو طبعاً اس احسان سے متاثر ہو کر مجھسے مزاحمت

ے ۵ اور اسکے قبل جو دو تتمون مین صرف طلوع و غروب و نصف النہار کے تقدم و تاخر کو علی الاطلاق مدار تفاوت لکھدیا تھا وہ صحیح نہ تھا چنانچہ رسالہ الساعات للطاعات کے بالکل اخیر کے ایک حاشیہ مین اسپر متنبہ کردیا گیا تھا مگر وہان اس قید کا بیان رہ گیا تھا اب مضمون صحیح اور مکمل ہو گیا واللہ الحمد ۱۲ منہ

نکریگا اور مین اطمینان سے اپنے رستہ چلا جاؤن گا۔ یہ خیال کرکے اینٹوں سے بھیڑیوں کو مارنا شروع کیا دوسرے کی یہ رائے ہوئی کہ شیر اکیلا بھیڑیے متعدد ہین غالباً غلبہ ان ہی کو ہوگا اگر ان کی نصرت کی تو طبعاً یہ اس احسان سے متاثر ہو کر مجھسے مزاحمت نہ کرینگے اور مین امن و امان کیساتھ اپنے راستہ چلا جاؤنگا۔ یہ خیال کرکے اینٹوں سے شیر کو مارنا شروع کیا تیسرے کی یہ رائے ہوئی کہ اینٹین نہ شیر کی مدافعت کیلئے کافی ہین نہ بھیڑیون کیلئے کافی ہین اور ایسی حالت مین اگر منصور مغلوب ہوگیا تو غیر منصور کو خواہ مخواہ چھیڑ کر اپنا دشمن بنایا اور اگر غالب بھی ہوگیا تب بھی جانور سے جسکی طبیعت عقل پر غالب ہے کیا توقع ہے کہ احسان سے متاثر ہو کر رعایت کرے گا موقع پاکر وہ بھی طبعاً مزاحمت کریگا اسلئے بہتر یہ ہے کہ جب تک قابل اطمینان اپنے پاس مدافعت کا سامان نہ ہو کسی کی نصرت نہ کیجاوے بلکہ جس طرح ممکن ہو اپنی حفاظت کی کوشش کیجاوے پھر خواہ غلبہ کسیکو ہو ممکن ہے کہ ہمارے عدم تعرض کے سبب یہ بھی تعرض نہ کرے اور اگر تعرض ہی کیا تو اس کا تو افسوس نہ ہوگا کہ ہمنے خواہ مخواہ خود چھیڑ کر اپنا دشمن بنایا اسلئے یہ دونون سے علیحدہ ہو کر اپنی حفاظت مین مصروف ہوگیا اور جس طرح بن پڑا اُن کی زد سے سکوت و سکون کی ساتھ نکل گیا اور دور سے چکر کاٹ کر اُسی راستہ پر جا پڑا اب آگر اس کی قسمت کہ وہ شیر یا بھیڑیئے وہان بھی پہونچ گئے۔ یہ تین جدا جدا طریقے ہین جنکو ان تین شخصون نے اپنے لئے اختیار کیا اگر ان لوگون نے قوانین عقلیہ کی مخالفت نہ کی اور نیت بھی کسی کی فاسد نہ ہو تو کسی شخص پر کوئی عقلی ملامت نہین ہو سکتی اور اگر کسی شخص کو اُسکے مجوزہ طریق کا مضر ہونا صحیح دلیل سے بتلا دیا جاوے اور اُسکے پاس کوئی معقول جواب بھی نہ ہو اور وہ پھر بھی اُسی پہ مصر رہے تو پھر وہ ضرور مستحق ملامت ہوگا

یہ مثال ہے بعض خاص معاملات اور آراء کی۔ واللہ اعلم۔

میزان کل مضمون بروایت بعض شعراء مجنون ؎

جبکہ دو موذیون مین ہو کھٹ پٹ
اپنے بچنے کی فکر کر جھٹ پٹ

۲۷ شعبان سنہ ۱۳۵۱ھ یوم دوشنبہ

اُنچاسوان نادرہ رسالہ قائد قادیان

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۴۶۲ سطر ۶ سے شروع اور صفحہ ۴۷۸ پر ختم ہوا ہے

تا جمادی الاولی سنہ ۱۳۳۵ھ و جلد ہشتم شعبان در مضان سنہ ۳۶ھ مین دیکھ لین۔

پچاسوان نادرہ در معاملہ با کلام اہل طریق

نوٹ رسالہ التنبیہ الطربی فی تنزیہ ابن العربی مین اول محققین اہل ظاہر واہل باطن کی متعدد عبارتین اس مبحث کے متعلق نقل کیگئی ہین اسکے بعد بطور خلاصہ کے عبارت ذیل لکھی ہی جسکو شوق ہو اصل عبارتون کو اصل رسالہ کے ص۲۸ فصل سوم مین دیکھ لے۔

ف ان عبارات مذکورہ فصل ہذا سے کتب تصوف وعلماء تصوف کیساتھ معاملہ رکھنے کا یہ خلاصہ ہوا کہ جن حضرات مین قبول کے علامات ظاہر ہین اور منجملہ ان علامات کے علماء محققین کا حسن ظن بھی ہے اُنکے ساتھ حسن اعتقاد رکھے اور ان کے کلام مین اگر کوئی امر ظاہراً خلاف سواد اعظم دیکھے تو اپنا اعتقاد اُسکی موافق نہ رکھے نہ اُسکو کسی کے سامنے نقل کرے نہ ایسی کتابون کا مطالعہ خود کرے جب تک کسی شیخ سے نہ پڑھ لے کیونکہ اُن حضرات کا مقصود عوام کیلئے تدوین نہین ہے بلکہ عوام سے وہ خود اخفاء فرماتے تھے بلکہ اعتقاد تو سواد اعظم کے موافق رکھے اور اُس کلام مین اگر تاویل ممکن ہو تاویل کرے ورنہ یا غلبۂ حال پر محمول کرلے یا اعداء کے ملحق کردینے کا احتمال کرے یا مثل متشابہات کے اُسکو مفوض بحق کرے اور بے سمجھے اعتراض اور گستاخی نکرے کیونکہ وہ معصوم نہ تھے لیکن شریعت کے بیحد متبع تھے چنانچہ غیر معذور پر اُن سے خود نکیر منقول ہے اور اسی لئے احکام مین اُن سے کوئی ایسا امر منقول نہین صرف بعض اسرار منقول ہین جنکا مبنی ذوق و کشف ہے اور تعبیر خاص اصطلاحات مین کیگئی ہے اور ان دونون سے عوام واہل ظاہر بے بہرہ ہین اسلئے اس کلام کے معارض شریعت ہونے کا یہ لوگ فیصلہ نہیں کرسکتے گو رتبہ مین اُن سے بھی بڑھے ہوئے ہون اسلئے اُنکو اجمالاً تسلیم کرلینا چاہیئے ورنہ گستاخی سے سوء خاتمہ کا خوف ہے البتہ جو شخص ویسا ہی محقق ہو اُسکو حق ہے کہ اُسپر مفصلاً رد کرے خواہ درجہ خطا اجتہادی تک خواہ ابطال تک۔

اکیاونوان نادرہ درجواب از نسبت انقطاع عذاب بسوے شیخ اکبر

قال الشیخ فی فص یونسی واما اهل النار
فمآلهم الی النعیم ولکن فی النار اذ لا بد
لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب
ان تکون برداً وسلاماً علی من فیها
وهذا نعیمهم (الحل الاقوم مقام ثامن)

(ترجمہ) شیخ نے فص یونسی میں کہا ہے
کہ اہل نار کا مآل (اخیر مین) نعیم کی طرف ہوگا
لیکن نار ہی میں (رہکر) اسلئے کہ مدت عذاب
کے ختم ہونے پر صورۃ نار کے لئے ضروری ہے
کہ وہ خنک اور سلامتی ہوجاوے اپنے رہنے
والوں پر اور یہی ان کی نعیم ہے **ف** وجہ اعتراض اس مین ظاہر ہے کہ نصوص قطعیہ سے تابید عذاب کفار
کے لئے ثابت ہے اور یہ اُسکے معارض ہے۔

الاقتراب (۲۴)

فی العقیدة الصغری للشیخ والتابید
للمؤمنین فی النعیم المقیم والتابید
للکافرین والمنافقین فی العذاب الالیم
حق (خطبہ جز ۱ صـ۶) وقال فی الباب
العشرین حظ اهل النار من النعیم عدم
توقع العذاب حظهم من العذاب
فی حال عدمه توقعه فلا امان لهم
بطریق الاخبار من الله تعالی بقوله لا یفتر
عنهم واطال فی ذلک (الکبریت علی الهامش
جز ۱ صـ۱۳۲) قال فی باب الجنائز من الفتوحات
اعلم ان الاخبار الصحیحة والاصول الصریحة
تقتضی بخروج قاتل لنفسه من النار و
ان النص الوارد بتابید الخلود خرج مخرج
الزجر او یحمل علی قاتل نفسه مستحلا کفار
الی آخر ما قال واطال وقال الشعرانی بعد

(ترجمہ) شیخ کے عقیدہ صغری مین ہے کہ
مومنین کیلئے نعیم مقیم مین تابید اور کافرین
ومنافقین کیلئے عذاب الیم مین تابید حق ہے اور
باب عشرین مین فرمایا کہ اہل نار کا حصہ نعیم سے
یہ ہوسکتا تھا کہ اُن کو عذاب (دائم) کی توقع
نہ ہوتی (تو اُسکو سوچکر کچھ تسلی ہوسکتی تھی
اور اُن کا حصہ عذاب سے حالت عدم عذاب
مین بھی (اگر فرضاً ایسی حالت کا وقوع بھی ہوتا)
یہ تھا کہ عذاب کا اندیشہ ہوتا (تو اُسکو سوچکر
بھی کلفت ہوتی اور اب تو عدم عذاب کی بھی
کوئی حالت نہین بلکہ وقوع ہی کی ہے جو
اندیشہ سے بھی بڑھکر ہے تو اور بھی سخت عذاب
ہوگا اسیطرح اُن کے لئے عدم توقع عذاب
دائم کی بھی کوئی صورت نہین جس سے گونہ
تسلی ہوتی) تو (اس صورت میں) ان کے لئے

نقله قلت وفی هذا الکلام وما بعده (وهو نحو ما سبق) رد عن الشیخ وتکذیب لمن افتری علیه انه یقول بخروج اهل النار من الکفار والله اعلم (مبحث خامس خمسون ج ۲ ص۱۶۲) وقال الشعرانی فان قلت فهل لاهل النار حظ من النعیم فی وقت من الاوقات فالجواب کما قاله الشیخ فی الباب العشرین من الفتوحات نعم لاهل النار حظ من النعیم ولکن صورة نعیمهم عدم توهمهم وقوع العذاب بهم کما ان حظهم من شدة العذاب توقعه لانه لا امان لهم بطریق الاخبار عن الله تعالی فلا یفتر عنهم العذاب فلم یزالوا فی غشیة من العذاب بعد غشیة وافاقة بعد افاقة ففی حال الغشیة یعذبون بالعذاب المتخیل وفی حال الافاقة یعذبون بالعذاب المحسوس وهکذا ابد الابدین ودهر الداهرین فعلم ان اشد العذاب علی اهل النار ما یقع فی نفوسهم من المتوهمات فانهم لا یتوهمون قط عذابا اشد مما هم فیه لا تکون فی نفوسهم لوقته (المبحث الحادی والسبعون ج ۲ ص۱۰۱) وقال (الشیخ) ولیس عند اهل النار الذین هم

کوئی امان ہی نہین (اور یہ عدم امان) اس طریق سے (ہے) کہ اللہ تعالی نے اپنے اس قول مین (اسکی) خبر دی ہے کہ یہ عذاب اُنسے سست (بھی) نکیا جاویگا اور اس مین کلام طویل فرمایا اور فتوحات کے باب الجنائز مین لکھا ہے کہ جاننا چاہئے کہ اخبار صحیحہ اور اصول صریحہ اسکو مقتضی ہین کہ خود کشی کرنیوالا دوزخ سے نکلیگا اور یہ کہ نص جو (اس باب میں) تابید خلود کی وارد ہوئی ہے وہ زجر کے موقع مین واقع ہوئی ہے یا اُس خود کشی کرنیوالے پر محمول ہے جو کافر ہو اُن کے قول کے آخر تک جس مین اُنھون نے کلام طویل کیا ہے امام شعرانی نے اسکو نقل کرکے کہا ہے کہ اس کلام مین اور جو اسکے بعد ہے کہ وہ بھی اسی قسم کا ہے شیخ کی طرف سے جواب ہے اور اُس شخص کی تکذیب ہے جس نے اُن پر افتراء کیا ہے کہ وہ اسکے قایل ہین کہ کفار دوزخ سے خارج ہونگے واللہ اعلم اور شعرانی نے کہا ہے کہ اگر تم کہو کہ کیا اہل نار کو بھی کسی وقت نعیم سے کچھہ حصہ ملیگا اس کا جواب جیسا کہ شیخ نے فتوحات کے باب عشرین مین کہا ہے یہ ہے کہ ہان اہل نار کے لئے نعیم سے حظ ہونے کی ایک صورت ہے لیکن وہ صورت نعیم کی (واقع نہین ہو گی کیونکہ وہ صورت)

اهلها النوم وانما يكون النوم فيها لعصاة الموحدين فقط وهذا القدر الذى يتنعمون به فى النار ويستريحون قال و ذلك من رحمة الله لعصاة الموحدين قال فعلم ان اهل النار الذين هم اهلها لا ينامون لقوله تعالى لا يفتر عنهم يعنى العذاب. وهم فيه مبلسون ذكره فى الباب العشرين من الفتوحات قال واذا نام عصاة الموحدين يكون نعيمهم فى منامهم بالرؤية الحسنة فيرى نفسه مثلا انه خرج من النار وصار فى فرح وسرور واكل وشرب وجماع ثم اذا استيقظ لا يرى شيئا لما يرى اهل الدنيا ذلك فى منامهم سواء قال ومنهم والعياذ بالله من يرى نفسه فى منامه ذلك فى بؤس وضر وعقوبات وفراش من شوك ونحو ذلك نسأل الله العافية قلت فقد كذب الله وافترى من نقل عن الشيخ محى الدين انه كان يقول ان اهل النار يتلذذون بدخولهم النار وانهم لو خرجوا منها لتعذبوا بذلك الخروج وان وجد نحو ذلك فى شئ من كتبه فهو مدسوس عليه فانى مررت على كتابه الفتوحات المكية فرأيته مشحونا بالكلام على عذاب

یہ ہے کہ اُن کو وقوع عذاب کا خیال نہ ہو جیسا کہ اُن کا حصہ شدت عذاب سے یہ ہے کہ عذاب کا احتمال ہو (اور احتمال بلکہ تیقن عذاب کا متحقق اور عذاب کا خیال نہونا غیر متحقق پس کوئی صورت نعیم کی واقع نہ ہوئی) اسلئے کہ اُنکو (کسی حال مین بھی) امان نہین ہے اور یہ امر بطریق اخبار عن اللہ معلوم ہوا تو عذاب اُنسے کبھی سست نہ کیا جاویگا پس وہ ہمیشہ اس حال مین رہین گے کہ عذاب سے اُن پر غشی پر غشی ہوگی اور افاقہ کے بعد افاقہ ہوگا سو حالت غشی مین تو عذاب متخیل سے معذب ہون گے اور حالت افاقہ مین عذاب محسوس سے معذب ہون گے اور اسی طرح ابد الآباد تک اور دہر غیر متناہی تک ہوتا رہے گا اس سے معلوم ہوا کہ سخت ترین عذاب اہل نار پر وہ ہوگا جو اُنکے دلوں مین خیالات پیدا ہون گے پس وہ جب بھی ایسے عذاب کا خیال کرینگے کہ اُنکے موجود عذاب سے اشد ہوگا وہ فوراً اُنکے ذات مین متحقق ہو جاویگا اور شیخ نے فرمایا ہے کہ اہل دوزخ کو جو حقیقۃً اہل نار ہین (یعنی کفار) نیند نہ آویگی - دوزخ مین نیند صرف عصاۃ موحدین کو آویگی اور اس مقدار کے موافق وہ دوزخ مین نعیم اور راحت پالین گے اور یہ حق تعالیٰ کی

اهل النار وهذا الكتاب من اعظم كتبه
وآخرها تاليفا كبريت على الهامش
ص۳۰ ج۲ قال الشعراني بعد ما نقل بعض كلام الشيخ
على صفة عذاب اهل النار ما نصه قلت
فكذب والله وافترى من اشاع عن الشيخ
محي الدين ابن العربي رحمه الله انه كان
يقول ان اهل النار الذين هم اهلها يخرجون منها
بعد مدة تعذيبهم وكذلك كذب من
دس في كتاب الفصوص والفتوحات
المكية ان الشيخ قايل بان اهل النار
يتلذذون بالنار وانهم لو اخرجوا منها
لاستغاثوا وطلبوا الرجوع اليها لما رأيت
ذلك في هذين الكتابين وقد حذفت
ذلك من الفتوحات حال اختصاري
لها حتى ورد على الشيخ شمس الدين الشريف
المدني فاخبرني بانهم دسوا على الشيخ
في كتبه كثيرا من العقائد الزائغة
التي نقلت عن غير الشيخ لما مرت الاشارة
اليه في الخطبة فان الشيخ من كمل العارفين
باجماع اهل الطريق وكان جليس رسول الله
صلى الله عليه وسلم على الدوام فكيف
يتكلم بما يهدم شيئا من اركان شريعته و
يساوي بين دينه وبين جميع الاديان

رحمت ہو گی عصاۃ موحدین کے ساتھ پس معلوم
ہوا کہ حقیقی اہل نار (یعنی کفار) کو نیند نہ آویگی
بدلیل قول حق تعالیٰ کے کہ وہ عذاب اُن سے
سست نکیا جاویگا اور وہ اُس مین نا اُمید پڑے
رہین گے اسکو فتوحات کے باب ۱۱۶۴ مین ذکر
فرمایا ہے شیخ نے کہا ہے کہ جب عصاۃ
موحدین کو نیند آجاویگی تو اُن کی نعیم نیند کی حالت مین
اچھے خواب کا نظر آنا ہو گا تو اپنے کو مثلاً
اس طرح دیکھے گا کہ وہ دوزخ سے نکل گیا ہے
اور فرح وسرور اور خور ونوش اور وقایع
مین مشغول ہے پھر جب جاگ اُٹھے گا تو (اُن
چیزون مین سے کچھ بھی نہ دیکھے گا) جیسا اہل
دنیا ان باتوں کو خواب میں دیکھتے ہین برابر
یہی حالت اُنکی ہو گی اور بعض اُن مین اللہ
پناہ مین رکھے اپنے کو خواب مین سختی اور مضرت
اور تکالیف اور پُر خار بستر اور اسی قسم کی
چیزون مین دیکھین گے مین (یعنی شعرانی) کہتا
ہون پس واللہ وہ شخص کاذب اور مفتری ہے
جسنے شیخ سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ اسکے قایل
ہین کہ اہل نار اپنے دخول نار سے لذت حاصل
کرینگے اور یہ کہ اگر وہ اُس سے نکال لئے جاوین
تو اس نکلنے سے وہ تکلیف پاوینگے اور اگر
اس قسم کی کوئی بات اُن کی کسی کتاب مین

الباطلة ويجعل اهل الدارين سواء هذا
لا يعتقده في الشيخ الا من عزل عقله فاياك
يا اخي ان تصدق من يضيف شيئا من
العقائد الزائغة الى الشيخ واحم سمعك
وبصرك وقلبك وقد نصحتك والسلام وقد
رأيت في عقائد الشيخ الوسطى ما نصه و
نعتقد ان اهل الجنة واهل النار مخلدون
في داريهما لا يخرج احد منهم من داره
ابد الآبدين ودهر الداهرين قال ومرادنا
باهل النار الذين هم اهلها من الكفار
والمشركين والمنافقين والمعطلين لا عصاة
الموحدين فانهم يخرجون من النار بالنصوص
قال لان النار كما لا تقبل بطبعها خلود
موحد فيها كذلك لا تقبل بطبعها خروج
اهلها منها ابدا لانها خلقت من الغضب
السرمدي قال وهذا اعتقاد الجماعة الى
قيام الساعة انتهى وفي لواقح الانوار التي
جمعها محمد بن سويدكين من مجالس الشيخ
وتقريراته اعلم يا اخي ان جميع ما وجدته
من قولنا بخروج اهل النار منها في سائر
كتبنا وتقريراتنا فمرادنا بهم عصاة الموحدين
انتهى وقد نبه على ذلك ايضا الشيخ الكامل
عبد الكريم الجيلي في شرحه لباب الاسرار

پائی جاوے تو وہ اُن پر تھوپی گئی ہے
کیونکہ مین نے اُن کی پوری کتاب فتوحات
مکیہ پر نظر ڈالی ہے مین نے اُسکو عذاب
اہل نار کے مضمون سے بھرا ہوا دیکھا اور یہ کتاب
ان کی سب کتابون مین عظیم بھی ہے اور تالیف
مین آخری بھی ہے امام شعرانی نے ایک مقام پر
کیفیت عذاب اہل نار کے متعلق کچھ کلام نقل
کرکے یہ فرمایا ہے کہ مین کہتا ہون کہ واللہ
وہ شخص کاذب اور مفتری ہے جسنے شیخ سے
یہ شایع کیا ہے کہ وہ اسکے قایل ہین کہ اہل نار
جو واقعی اہل نار ہین بعد مدت تعذیب کے
اُس سے خارج ہو جاوینگے اور اسی طرح وہ بھی
کاذب ہے جسنے فصوص اور فتوحات مین
یہ مضمون ٹھونس دیا ہے کہ شیخ اسکے قایل
ہین کہ اہل نار نار سے لذت لین گے اور یہ کہ وہ
اگر اُس سے خارج کر دئے جاوین تو فریاد کرینگے
اور اُسی کی طرف واپس آنے کی درخواست کرین
جیسا مین نے یہ مضمون ان دونون کتابون مین
دیکھا اور مین نے اسکو فتوحات مین سے اسکو
مختصر کرنیکے وقت حذف کر دیا یہانتک کہ میرے
پاس شیخ شمس الدین شریف مدنی آئے
اور مجھکو خبر دی کہ لوگون نے شیخ پر اُن کی کتابون
مین بہت سے ایسے عقاید فاسدہ داخل

من الفتوحات فقال ایاك والغلط فتفهم من کلام الشيخ انه یرى بخروج اهل النار غير الموحدين من الكفار فان ذلك خطأ انتهى وقد رجع بحمد الله تعالى على يدی جماعات كثيرة من صوفية الزمان الذين لاغوص لهم في الشريعة في اعتقاد خروج اهل النار الذين هم اهلها تقليداً لما شيع من الشيخ محى الدين وتابوا الى الله تعالى بعد ان كانوا يتسكرون بذلك فيما بينهم والحمد لله رب العالمين (مبحث الحادی والسبعون ج ۲ ص ۱۸۲ وص ۱۸۳)

کر دئے جو غیر شیخ سے منقول تھے جیساکہ اسکی طرف خطبہ مین بھی اشارہ گذر چکا ہے اسلئے کہ شیخ باجماع اہل طریق عارفین کاملین سے ہین اور علی الدوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیس رہتے تھے سو وہ ایسا کلام کیسے فرما سکتے ہین جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی کسی رکن کا ہادم ہو اور جس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین مین اور جمیع ادیان باطلہ مین تساوی ہو جاوے اور جو اہل جنت و اہل نار کو مساوی درجہ مین کر دے (جو مخالف ہے نص لایستوی اصحاب النار واصحاب الجنۃ کے) شیخ کے متعلق ایسا اعتقاد وہی شخص کر سکتا ہے جسنے اپنی عقل کو معزول کر دیا ہو سوائے میرے بھائی اپنے کو اس سے بچاؤ کہ ایسے شخص کی تصدیق کرنے لگو جو شیخ کی طرف کسی عقیدہ فاسدہ کو منسوب کرتا ہو اور اپنی چشم وگوش وقلب کو اس سے محفوظ رکھو اور مین تمکو نصیحت کر چکا والسلام اور مینے شیخ کے عقاید وسطی مین یہ دیکھا ہے کہ ہم اس کا اعتقاد رکھتے ہین کہ اہل جنت واہل نار اپنے اپنے مقام مین مخلد ہون گے کوئی اپنے مقام سے ابدالاباد اور دہر غیر متناہی تک نہ نکلے گا اور شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ مراد ہماری اہل نار سے وہ ہین جو حقیقی اہل نار ہین یعنی کفار ومنافقین ومعطلین نہ کہ عصاۃ موحدین کیونکہ وہ بحکم نصوص نار سے خارج ہون گے۔ شیخ نے (اُسکی حکمت عقلیہ مین) کہا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ نار بالطبع کسی موحد کے خلود کو قبول نہین کرتی اور اسی طرح بالطبع اہل نار کے خروج کو کبھی بھی قبول نہین کرتی کیونکہ وہ نار غضب سرمدی سے پیدا کیگئی ہے شیخ نے کہا ہے کہ یہی اعتقاد ہے جماعت کا اور لواقح الانوار مین ہے جسکو محمد بن سویدکین نے شیخ کے جلسون سے اور تقریرات سے جمع کیا ہے کہ اے بھائی اسکو جانو کہ ہماری کتابون مین اور تقریرون مین ہمارے جتنے اقوال اہل نار کے خروج من النار کے متعلق تمکو ملین اُن سے مراد ہماری عصاۃ موحدین ہین اور اسیر شیخ کامل عبدالکریم جیلی

نے بھی فتوحات کے باب الاسرار کی شرح مین تنبیہ کیا ہے اور کہا ہے کہ اپنے کو غلطی سے بچانا کبھی شیخ کے کلام سے سمجھ جاؤ کہ اُن کی مراد اہل نار غیر موحدین یعنی کفار کا خروج ہے کیونکہ یہ سمجھنا خطاء ہے ختم ہوا اُن کا قول اور (شعرانی کہتے ہین کہ) بحمد اللہ میکر ہاتھ پر صوفیہ زمانہ مین سے جماعات کثیرہ نے جنکو شریعت مین مہارت نہ تھی اس بارہ مین رجوع (الی الحق) کیا کہ اُن کا اعتقاد اہل نار بالمعنی الحقیقی (یعنی کفار) کے خروج کا محض اُس قول کی تقلید کی بناء پر ہو گیا تھا جو اس باب مین شیخ کی طرف سے مشہور ہو گیا ہے اور اُنھوں نے اللہ تعالیٰ سے توبہ کی بعد اسکے کہ باہم اسکی سرگوشیان کیا کرتے تھے (غالباً علانیہ خوفِ حکومتِ اسلامیہ سے اسکی جرءت نہ کرتے ہون گے) والحمد للہ رب العلمین **ف** (۱) شیخ کا قول مختلف عنوانات سے شائع کیا گیا ہے ایک یہ کہ وہ نار سے خارج ہو جاوینگے ایک یہ کہ نار ہی مین رہینگے مگر عذاب کا انقطاع ہو جاویگا مجموعہ عبارات مذکورہ دونون کیلئے نافی ہے اور نصوص قاطعہ سے یہی حق ہے کہ کفار کو کبھی عذاب سے نجات نہ ہوگی باقی اُن اقوال کا جواب جو کہ منشا اعتراض ہین۔ سو بعض نے کچھ تاویلین کی ہین جنکو الحل الاقوم مین بسط کی ساتھ مع عبارات قرائن تاویل لکھا گیا ہے مگر سب مخدوش ہین جیسا کہ وہ خدشات بھی اُن ہی کی ساتھ مذکور ہوئے ہین اور لواقح سے جو توجیہ ابھی مذکور ہوئی ہے وہ سب عبارتون مین نہین چل سکتی اسلئے سب سے اسلم امام شعرانی کی رائے ہے کہ یہ قول مدسوس ہے یہ تو شیخ کے قول کے متعلق تحقیق تھی بعض نے اس دعوے پر بزعم خود نصوص سے استدلال کیا ہے مین نے رسالہ مسائل السلوک من کلام ملک الملوک مین اسکو مع الجواب لکھا ہے یہان بھی نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے فی الروح ومن الناس من تمسک لبعد الاٰیۃ انہ لا یبقٰی فی النار احد ولم یقل بذلک فی الجنۃ وتقوی مطلبہ ذالک بما اخرجہ ابن المنذر عن الحسن قال قال عمر لو لبث اھل النار فی النار کقدر رمل عالج لکان لھم یوم یخرجون فیہ وبما اخرج اسحٰق بن راھویہ عن ابی ھریرۃ قال سیأتی علی جھنم یوم لا یبقٰی فیھا احد وقرأوا اما الذین شقوا الاٰیۃ واخرج ابن المنذر وابو الشیخ عن ابراھیم قال ما فی القراٰن اٰیۃ ارجی لاھل النار من ھذہ الاٰیۃ خالدین فیھا ما دامت السمٰوٰت والارض الا ما شاء ربک قال وقال ابن مسعود لیاتین علیھا زمان تصفق فیہ ابوابھا واخرج ابن جریر عن الشعبی قال جھنم اسرع الدارین عمرانا واسرعھما خرابا الی روایات کلھا فی الدر المنثور ایضا لکن فیہ

لفظ ابن مسعود تحقق ۱۲) الی غیر ذلک من الآثار وقد نص ابن الجوزی علے وضع بعضہا
کخبر عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص یاتی علے جہنم یوم ما فیہا من ابن آدم احد تصفق
ابوابہا کانہا ابواب الموحدین واول البعض بعضہا ومر شئ من الکلام فی ذلک
وانت تعلم ان خلود الکفار مما اجمع علیہ المسلمون ولا عبرۃ بالمخالف والقواطع
اکثر من ان تحصے ولا یقاوم واحد منہا کثیر من ہذہ الاخبار ولا دلیل فی
الآیۃ علے ما یقولہ المخالف لما علمتہ من الوجوہ فیہا اھ قلت وفسرت فی بیان القرآن
قولہ تعالیٰ الا ما شاء ربک بقولی ہاں اگر خدا ہی کو نکالنا منظور ہو تو دوسری بات ہے وعلقت
علیہ بقولی ہذا عندی ارجح الوجوہ وابعدہا من التکلف ویتایید بالخبر المرفوع فی
الدر المنثور اھ وذلک الخبر المرفوع نصہ واخرج ابن مردویہ عن جابر رضؓ قال قرأ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الذین شقوا الی قولہ الا ما شاء ربک قال رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم فاما الذین شقوا الی قولہ الا ما شاء ربک قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم ان شاء اللہ ان یخرج اناسا من الذین شقوا من النار فیدخلہم الجنۃ فعل
اھ قلت ویوضح کون الاستثناء للتعلیق لا للتحقیق ما فی الدر المنثور اخرج
البیہقی فی البعث والنشور عن ابن عباس فی قولہ الا ما شاء ربک قال فقد شاء ربک
ان یخلد ہؤلاء فی النار وان یخلد ہؤلاء فی الجنۃ

باولوان نادرہ در معاملہ با بہالیل ومجاذیب وبلہ

الحدیث ذروا العارفین المحدثین من امتی لا تنزلوہم الجنۃ ولا النار حتی یکون
اللہ ہو الذی یقضی فیہم یوم القیمۃ (خط) عن علی (رض) **ترجمہ** ایسے عارفین کو جو کہ میری
اُمت میں ہونگے (اُنکے حال پر) چھوڑ دو جنکے ساتھ عالم غیب کی باتیں کیجاتی ہیں۔
(مطلب یہ کہ اُن کو اسرار غامضہ مکشوف ہوتے ہیں) نہ اُنکو (اپنے فتوی سے) جنت میں نازل کرو اور
نہ دوزخ میں (یعنی نہ اُن پر جنتی ہونیکا حکم کرو نہ ناری ہونیکا مراد یہ کہ اگر وہ اُن اسرار کے ساتھ تکلم
کریں اور غموض کے سبب سمجھ میں نہ آویں اور ظاہراً خلاف شرع معلوم ہوں تو بے سمجھے نہ اُنکے معتقد ہو

اور نہ ظاہراً بظاہر خلاف شرع ہونیکے سبب اُن کی تضلیل کرو

بلکہ اُن کا معاملہ خدائے تعالیٰ کے سپرد کرو) حتے کہ اللہ تعالیٰ ہی قیامت کے روز اُن کا فیصلہ فرماویگا
ف اور بعض اوقات اُنکے بعض افعال بھی جو اُن ہی اسرار مکشوفہ غامضہ پر مبنی ہوتے ہین اہل ظاہر کی سمجھ مین نہین آتے جیسے حضرت خضر علیہ السلام کے واقعات قرآن مجید مین مذکور ہین گو شرائع مین ایسے مبانی کے اعتبار و عدم اعتبار مین اختلاف ہو سکتا ہے اور اس غموض کے سبب بعض اوقات وہ اقوال وافعال خلاف شرع معلوم ہوتے ہین تو اس حدیث مین اُن کیساتھ معاملہ کرنیکا طریق بتلایا گیا ہے نہ اُنکو ولی اور نہ جنتی سمجھو اور نہ اُنکو گمراہ اور دوزخی سمجھو بلکہ اُن کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرو اور اس معاملہ مین چند قیدین ہین ایک یہ کہ دلیل اجمالی سے اُن کا عارف ہونا معلوم ہو جاوے جیسا لفظ عارفین مین اس طرف اشارہ ہے اور وہ اجمالی دلیل اہل قلوب سلیمہ کا اُنکے اندر ذوقاً نور قبول کا ادراک کرنا اور اس ادراک کے سبب اُنکے ساتھ بے ادبی نکرنا اور اُنکے اقوال و افعال پر سختی سے نکیر نہ کرنا ہے ورنہ اگر اس اجمالی دلیل سے بھی اُنکا عارف ہونا معلوم نہو تو اُن کیلئے یہ حکم نہین ہے بلکہ ایسے اقوال و افعال پر سختی سے انکار کیا جاویگا اور اس قائل و فاعل پر گمراہی و استحقاق نار کا فتویٰ دیا جاوے گا اور اُن اقوال و افعال مین تاویل نہ کیجاویگی - دوسری قید یہ ہے کہ دلیل تفصیلی سے اُن کا عارف ہونا معلوم نہ ہو اور دلیل تفصیلی یہ ہے کہ جو علماء و مشائخ علوم ظاہر و باطن کے جامع ہین وہ اُنکو ظناً مقبول سمجھتے ہوں ورنہ اگر اس تفصیلی دلیل سے اُن کا عارف ہونا معلوم ہو تو اُن کیلئے بھی یہ حکم نہین ہے بلکہ اس صورت مین اُن پر مقبولیت و استحقاق جنت کا فتویٰ دیا جاوے گا اور اُن اقوال و افعال مین تاویل کیجاویگی جیسے اس شان کے بہت اولیاء اُمت مین گذرے ہین حدیث انتم شہداء اللہ فی الارض ونیز قصہ خضر علیہ السلام جو قرآن مجید مین مذکور ہے اس کی کافی دلیل ہے اور ایک قید یہ ہے کہ اُن کا کوئی عذر شرعی بین نہ ہو جیسے اختلال عقل ورنہ اُنکے لئے مرفوع القلم ہونیکا اور اُس عذر کے طاری ہونے سے قبل کی حالت کا اعتبار کرکے عدالت یا فسق کا فتویٰ دیا جائیگا پس کسی قسم کا فتویٰ دینے سے ممانعت ایسے شخص کے حق مین ہے جسمین دونون احتمال ہین اسلئے احتمال صلاح پر مردودیت کا فتویٰ نہ دینگے اور احتمال فساد پر مقبولیت کا فتویٰ نہ دینگے بلکہ سکوت کرینگے اور بعض اوقات اس عذر شرعی کی بیّن یا غیر بیّن ہونے مین ایک غلطی ہو جاتی ہے اور وہ غلطی یہ ہے کہ بعض اوقات عقل مین اختلال ہوتا ہے حواس سالم ہوتے ہین جیسے بہائم کہ سلیم الحواس ہوتے ہین مگر عاقل نہین ہوتے بعض اہل ظاہر سلامتی

خواص کو سلامتی عقل سمجھکر دھوکہ کہاتے ہین اور انکو غیر معذور سمجھکر انکو گمراہ سمجھتے ہین اسلئے اس مین سخت احتیاط کی ضرورت ہے اور بعض لوگ اسکے مقابل دوسری غلطی کرتے ہین کہ باوجود کسی قسم کے احتمال صلاح وعذر نہ ہونیکے خلاف شرع لوگون کے معتقد ہوکر ایسے اقوال وافعال مین اُن کا اتباع کرکے اپنا ایمان خراب کرتے ہین پس حدیث مین دونون جماعتون کی اصلاح ہے اور سہل معیار اس حدیث پر عمل کرنے کا یہ ہے کہ اپنے زمانہ کے اہل فہم واہل تقوی واہل تحقیق و اہل احتیاط کا معاملہ ایسے لوگون کے ساتھ دیکھہ لے اور ویسا ہی خود بھی کرے۔ اور حدیث گو سنداً ضعیف ہے مگر اُس کا مضمون آیات قرآنیہ سے متاید ہے۔ قال اللہ تعالیٰ ولا تقف ما لیس لك به علم وقال تعالیٰ ان یتبعون الا الظن وان الظن لا یغنی من الحق شیئا وقال تعالیٰ بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کی شرح مین علامہ عزیزی وعلامہ حفنی کی کچھ عبارتین بھی بقدر ضرورت نقل کردون تاکہ تفصیل مذکور مین مجھکو مخترع نہ سمجھا جاوے قال العزیزی عن المناوی ویظهر ان المراد بهم المجاذیب ونحوهم الذین یبین ومنهم ما ظاهره یخالف الشرع فلا تعرض لهم بشیء وتسلم امرهم الی اللہ تعالیٰ وقال الحفنی اترکوا مخالطة المجاذیب والتکلم فیهم ای لا تحکموا بانهم من اهل الجنة لاعتقادکم فیهم الولایة ولا تحکموا بانهم من اهل النار نظرا لعملهم المعاصی ظاهرا بل فوضوا امرهم لمولاهم ۵

مجانین الا ان سر جنونهم عزیز علی ابوابهم یسجد العقل۔ اھ

اور علامہ حفنی نے اپنی عبارت مین ایک فائدہ زائد بھی بیان کیا ہے وہ یہ کہ ذرما کے معنی مین تعمیم کی ہے کہ اُنکو چھوڑنے کے معنے یہ ہین کہ اُن سے ملو بھی مت اور ان کے باب مین کلام بھی نکرو اھ اگر محاورہ کے اعتبار سے اس تعمیم کا مدلول حدیث ہونا کسی کے نزدیک محل کلام ہو تب بھی مدعا دوسرے طور پر حدیث سے ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ معاملۂ قولی مستقل دلیل سے اس معاملہ فعلی کو مستلزم ہے کیونکہ جب اُس مین احتمال فساد کا ہے جو مبنی ہے معاملۂ قولی کا اور اہل فساد کی مخالطت سے اجتناب کا وجوب ثابت ہے پس ایسے شخص کی مخالطت سے بچنا بھی واجب ہی تو یہ دوسرا جزو اگر حدیث کا بلا واسطہ بھی مدلول نہو مگر جزو اول کے واسطہ سے مدلول ہے واللہ اعلم۔

الحدیث - سألت ربی ان لا یعذب اللاعبین من ذریۃ البشر فاعطانیھم (ش قط) فی الافراد والضیاء عن انس (صح) قال العزیزی قال العلقمی قال فی النھایۃ قیل ھم البلہ الغافلون وقیل الذین لم یتعمدوا الذنوب وان ما فرط عنھم سھوا وغفلۃ وقیل ھم الاطفال وقال الحفنی ای البلہ الذین اخذ اللہ عقولھم فلم یشعروا باحد حتی بانفسھم فھم فی ساحۃ الرضا وان لم تقع منھم عبادۃ لکونھم اشتغلوا بہ تعالٰی حتی عن انفسھم وقیل المراد بالحفنی ھین الاطفال الذین لم یکلفوا اھ قلت ولعل الاقرب ما قالہ الحفنی وان امکن ارجاع ما نقل العزیزی الیہ **ترجمہ** (حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہین کہ) مین نے اپنے رب سے درخواست کی کہ بنی آدم مین سے جو لوگ مغفل ہین انکو عذاب نہ دین اللہ تعالٰی نے وہ لوگ مجھکو عطا کردئے (یعنی میری درخواست پر اُنکو معاف فرمادیا)

ف - بعضے لوگ فطرۃً یا کسی حالت کے غلبہ سے ایسے ہوتے ہین کہ وہ قانون شرعی سے غیر مکلف تو نہین ہوتے مگر پورے باہوش وباخبر بھی نہین ہوتے اسلئے اُنسے بعض احکام مین غفلت ہوجاتی ہے وھو معنے ما قال الحفنی وان لم تقع منھم عبادۃ اور باوجود مکلف ہونیکے احکام مین کوتاہی کرنا ظاہر ہے کہ گناہ ہے تو یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اُن سے گناہ کا کام بھی ہوتا ہے پس ایسے گناہ اُنسے ہوسکتے ہین نہ وہ گناہ جو بلاواسطہ گناہ ہین جیسے زنا وسرقہ وشرب خمر وغیرہا وھو معنی ما قال العزیزی لم یتعمدوا الذنوب وھو حاصل الارجاع الذی قلتہ۔ ظاہر یہ ہے کہ حدیث مین ایسے ہی لوگ مراد ہین اور اطفال غیر مکلفین کا مراد ہونا بعید ہے کیونکہ قانون شرعی سے اُن مین تو مواخذہ کا احتمال ہی نہین اسلئے وہ محل سوال ہی نہین بخلاف ان مذکورین کے کہ بوجہ مکلف ہونیکے مواخذہ کے مستحق ہین۔ اسلئے آپنے ان کے متعلق درخواست عدم مواخذہ کی فرمائی کیونکہ ایسے لوگون کو پابندی احکام مین سخت اہتمام کی حاجت ہے اور ایسے شدید اہتمام پر دوام عادۃً متعسر ہے اگرچہ متعذر نہین آپنے ان کے تعسر پر نظر فرماکر شفاعت عدم مواخذہ کی فرمائی جو قبول ہوگئی۔ اسی سنت نبویہ والٰہیہ کے موافق شیوخ مربین بھی ایسے لوگون کے ساتھ معاملہ عفو وصفح کا کرتے ہین جن کی نسبت معلوم ہوجاتا ہے کہ ان کی قوت فکریہ ضعیف ہے اگر اُس کا استعمال کرنا چاہین تب بھی غفلت ہوجاتی ہے تو گو معذور نہین مگر کالمعذور ہین پس یہ لوگ عدیم العقل تو نہین مگر سلیم العقل بھی نہین بلکہ سقیم العقل یا عقیم العقل ہین جن کی تعبیر کیلئے عرف

ومحاورہ مین یلہ کا لقب مناسب ہے **ف ۲**- اگراس حدیث کو حدیث ذروۃ العارفین الخ کیساتھ ملالیا جاوے جو کہ حرف ذال کی اول حدیث ہے تو جن لوگون کی حالت خلاف ظاہر ہے اُن کی سب اقسام اور ان اقسام کے احکام کی کافی تحقیق معلوم ہوسکتی ہے واللہ اعلم -

۵۳ ترپنوان نادرہ درطریق جواب الزامی

سوال- اور ایک امر یہ ہے کہ مرزا نے حضرت مسیحؑ اور حضرت حسینؓ وحضرت علیؓ کے اوپر طعن و تشنیع بہت کیا ہے اور آخر مین یہ فقرہ لکھ دیتا ہے کہ مین تو اپنے عیسےٰ کو جو نبی تھے یا حضرت حسینؓ وعلیؓ کو جو ہمارے ہین نہین کہا ہے بلکہ عیسائیون کے مسیح کو جسنے خدائی کا دعوی کیا ہے اور حسین کا قرآن مین ذکر نہیں ہے کہا ہے اور شیعون کے حسن اور علی کو کہا ہے- چونکہ عیسائیون نے ہمارے حضرت کو اور شیعون نے ہمارے خلفاء ثلثہ کو بہت بُرا کہا ہے اسوجہ سے ہمنے بھی اُنکے مسلمہ و موضوعہ بصفات موصوفہ بخیال اُنکے کو کہا ہے- آیا ایسا پیرایہ اور حیلہ کرکے حضرت حسینؓ و مسیحؑ و علی علیہم السلام پر کسی قدر حملہ جائز ہے- یا قطعی ناجائز ہے اگر کوئی الزام اُنپر دیا جاوے تو اس کی کیا صورت ہے بعض لوگ کہتے ہین کہ عیسائیون کے مقابلہ مین بحق مسیحؑ علماء سلف وخلف نے ایسا حملہ کیا ہے- اور علماء اہل سنت نے بمقابلہ شیعان کے برتاؤ کیا ہے- یہ کہانتک صحیح ہے -

جواب- گو مناظرین کی ایسی عادت ہے مگر قرآن مجید کی ایک آیت کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ امر قبیح ہے وہ آیت یہ ہے لقد سمع اللہ قول الذین قالوا ان اللہ فقیر و نحن اغنیاء اس کا شان نزول مفسرین مین مشہور ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے صدقات کی ترغیب فرمائی تھی جسپر یہود نے یہ بات کہی یہ یقینی ہے کہ اُن کا یہ عقیدہ نہ تھا بلکہ محض الزام کے طور پر کہا تھا کہ حضور کی ترغیب سے (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا حاجت مند ہونا لازم آتا ہے مگر اُنھون نے اس قضیہ شرطیہ کو صورۃ حملیہ مین کہا ہے اللہ تعالیٰ نے اس کی تقبیح فرمائی- گو اُن کا بطور قضیہ شرطیہ کے کہنا بھی بوجہ لزوم تکذیب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قابل تقبیح ہے- مگر اس مقام پر اس کا ذکر نہین فرمایا صرف امر اول کی تقبیح پر اکتفا فرمایا- اس سے معلوم ہوا کہ اس طرح کا پیرایہ قبیح ہے- اگر کسی نے ایسا کیا اُس کی تاویل کرینگے کہ مقصود الزام ہے اور کہین گے کہ اُنھون نے آیت مین غور نہین کیا ہوگا- اور خاصکر جب یہ کہنا مخالفین کی زبان سے اپنے بزرگون کو بُرا

بھلا کھلانیکا سبب بنجاوے اُس صورت میں تو دوسری وجہ بھی ممنوع ہونیکی پائی جاویگی - قال تعالیٰ ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللّٰہ فیسبوا اللّٰہ عدوا بغیر علم - اور سلف کے کلام میں ایسے عنوانات نظر سے نہیں گذرے -

۵۴ چونوان نادرہ در تحقیق خضاب اسود

فائدۃ فقہیۃ فی تحقیق حکم الخضاب الاسود - استدل المجوزون لفعل الحسین بن علی رضی اللّٰہ عنہ الذی رواہ البخاری فی باب مناقب الحسن والحسین عن انس بن مالک قال اتی عبید اللّٰہ بن زیاد براس الحسین فجعل فی طشت فجعل ینکت وقال فی حسنہ شیئا فقال انس کان اشبہھم برسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم وکان (الحسین ف) مخضوبا بالوسمۃ اھ

والجواب عند المانعین بما فی الحاشیۃ وھذہ عبارتھا ظاہرہ وان کان معارضا لقولہ علیہ السلام جنبوہ السواد لکن المعنی کان مخضوبا بالوسمۃ الخالصۃ والخضب بھا وحدھا لا یسود الشعر فاندفع التعارض بینھما لان المنھی عنہ ھو السواد البحت او کون السواد غالبا علی الحناء لا بالعکس ومنشا الشریعۃ بنھیہ ان لا یلتبس الشیب بالشباب والشیخ بالشاب علی ان الحسین کان غازیا شھیدا فالخضاب بالسواد جائز فی الجہاد صـ ۵۳ جـ ۱ والمحشی وان کان غیر معلوم لکنہ لا یضر لان حقیقۃ الجواب المنع وھو مطالبۃ الدلیل ولکل واحد حق المطالبۃ (۹ رجب ۱۳۳۵ھ) ثم ارانی المجی المولوی محمد اسحٰق الحدیث فی البخاری ھکذا حدثنی انس بن مالک قال قدم النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم المدینۃ فکان اسن اصحابہ ابوبکر فغلفھا بالحناء والکتم حتی قنا لونھا صـ ۵۵۵ جـ ۱ باب ھجرۃ النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم واصحابہ الی المدینۃ -

۵۵ پچپنوان نادرہ در اجماع بر حرمت اخذ لحیہ دون القبضہ

قال العلائی فی کتاب الصوم قبیل فصل العوارض ان الاخذ من اللحیۃ دون القبضۃ کما یفعلہ بعض المغاربۃ ومخنثۃ الرجال لم یبحہ احد واخذ کلہا فعل یھود الھند ومجوس الاعاجم اھ

تجیث ادمن علی فعل ھذا المحرم یفسق وان لم یکن ممن یستبیحونہ ولا یعد ونہ فارقا للعدالۃ والمروۃ اھ تنقیح فتاوی حامدیہ صـ ۳۵۱ جـ ۱ قلت (الاحقر) قولہ لم یبحہ احد نص فی الاجماع فقط۔ از القاسم ربیع الثانی سلہ ۱۳۳۰ھ

چھپنواں نادرہ در حساب صاع و درہم

فی الدر المختار (وھو) ای الصاع المعتبر (مایسع الفاو اربعین درھما من ماش او عدس) صـ ۱۳۳ جـ ۲ وفی شرح الوقایہ وعندنا نصف صاع من العراقی وھو منوان والمن مائۃ وثمانون مثقالا ومنہ ایضا کل عشرۃ منہا سبعۃ مثاقیل۔ وقال صاحب الغیاث مثقال بقول اقوی ۴۔۲۰ ماشہ ہست پس بحساب در مختار صاع دو سو تہتر ۲۷۳ تولہ کا ہوتا ہے کیونکہ سات مثقال کے ساڑھے اکتیس ماشہ ہوتے ہیں اُس کا دسواں حصہ یعنی ۳ ماشہ ۱ ۱/۵ رتی درہم کا وزن ہوا اور ایک ہزار چالیس درہم کے ماشے تین ہزار دو سو چہتر ہوئے ۳۲۷۴ اور بحساب شرح وقایہ دو سو ستر ۲۷۰ تولہ کا صاع ہوتا ہے فقط تین تولہ کا فرق ہے اب اسکے سیر اپنی اپنی مروج تول کے حساب سے ہر شخص بنالے چونکہ انگریزی تول سے عام طور پر سب جگہ واقفیت ہے اسواسطے اُس کا حساب درج ذیل ہے۔

چونکہ حساب مذکورہ بالا میں تولہ بارہ ماشہ کا رکھا گیا ہے اور انگریزی تولہ یعنی روپیہ ۱۱۔ ماشہ کا ہوتا ہے اور سیر اسٹی روپیہ بھر ہوتا ہے اسواسطے (سیر انگریزی تو ۷۶ تولہ ۸ ماشہ کا ہوا اور) صاع انگریزی تولہ کی رو سے ۲۸۴ تولہ ۴ ماشہ ۴ رتی کا ہوا جسکے تین سیر آٹھ چھٹانک چار تولہ ۸ ماشہ ہوتے ہیں (اور بلا لحاظ کسر خفیف ۳ سیر ۹ چھٹانک ہوا) اور صدقہ فطر ایک سیر ۱۲ ۱/۲ چھٹانک دینا چاہئے۔

اور ۸۰ روپیہ بھر کے سیر سے بھی اس علاقہ (یعنی ضلع مظفر نگر وغیرہ) کیواسطے حساب لکھا جاتا ہے اس سیر میں بھی تولہ ۱۱۔ ماشہ کا ہوتا ہے اسواسطے ایک صاع اس سیر سے تین سیر اور ساڑھے تین چھٹانک ہوتا ہے۔ پس صدقہ فطر ایک سیر پونے نو ۸ ۳/۴ چھٹانک دینا چاہئے۔

نوٹ یہ وزن حساب کی رو سے لکھا گیا ہے احتیاطاً دیسی سیر سے پونے دو سیر اور انگریزی سیر سے پورے دو سیر صدقہ فطر ادا کرنا بہتر ہے۔

٢ ایک مُد حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے پاس تھا جسکی مسلسل سند حضرت زید بن ثابت کے مُد
تک (جوکہ اُنہوں نے حضرت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے مُد سے ناپ کر بنایا تھا) پہونچتی ہے اُسکو حضرت مولانا
تھانوی مدظلہم العالی نے دو مرتبہ بھر کر وزن کیا تھا کیونکہ نصف صاع ۲ مُد کا ہوتا ہے تو ۲ سیر سے ڈیڑھ
سیر ڈیڑھ چھٹانک ہوا تھا جو حساب مذکورہ بالا کے تقریباً مطابق ہے صرف پون چھٹانک کا فرق ہے جو بہت زیادہ نہیں
٣ تحریر مذکور بالا میں درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱/۵ رتی اور مثقال کا بحوالہ غیاث ساڑھے چار ماشہ لکھا گیا ہے
یہی اوزان مظاہر حق میں نواب قطب الدین صاحب نے بھی لکھے ہیں نیز حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب کی بیاض میں بھی
دو سو تہتر تولہ صاع کا وزن مع حوالہ مظاہر حق و در مختار درج ہے اور مستند مُد کے موافق بھی یہی وزن ہے اور
یہ اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ درہم ۳ ماشہ ۱/۵ رتی اور مثقال ساڑھے چار ماشہ کا قرار دیا جاوے۔
لیکن مولانا عبد الحی لکھنوی نے حاشیہ شرح وقایہ میں جو حساب درج فرمایا ہے اُس میں درہم دو ماشہ ڈیڑھ رتی کا اور
مثقال ۳ ماشہ ایک رتی کا قرار دیا ہے جسکی وجہ سے سونے چاندی کے نصاب زکوۃ میں بھی بہت فرق پڑ گیا کہ سونے کا
نصاب پانچ تولہ دو ماشہ چار رتی اور چاندی کا چھتیس تولہ پانچ ماشہ چار رتی ہوا اور صاع کے وزن میں بھی بہت فرق آگیا
تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ بناء اس تفاوت کی یہ ہے کہ مولانا موصوف نے چار جو کی ایک رتی قرار دی ہے اور غیاث و مظاہر حق کے قول پر تقریباً
تین جو کی ایک رتی ہوتی ہے اس بناء تفاوت کے معلوم ہونے پر ہمنے خود جو اور رتی کا وزن احتیاط کیساتھ کیا تو ثابت ہوا کہ ایک رتی کے
وزن میں چار جو نہیں چڑھتے پھر مجموعہ ستر جو کو جو حسب تصریح شامی وغیرہ درہم کا وزن ہے یکجا کر کے تولا گیا تو تقریباً چھبیس رتی
وزن ہوا جس سے معلوم ہوا کہ حساب صحیح وہی ہے جو بحوالہ مظاہر حق وغیرہ ذکر کیا گیا ہے کہ درہم کا وزن ۳ ماشہ ۱/۵ رتی ہے۔ اور مولانا
لکھنوی کے حساب کے متعلق یہ ممکن ہے کہ اتفاقاً چھوٹے جو ہاتھ آئے ہوں جنسے وزن کیا گیا یا وزن کرنیکے وقت اتفاقاً چھوٹی جو سی دیکھا گیا ہو نیز رتی یعنی
گونگچی بھی چھوٹی بڑی ہوتی ہیں ممکن ہے کہ کبھی بڑی گونگچی سے تولا گیا ہو ہمنے اسی احتیاط کے مدنظر بہت سے جو میں متوسط جو اور بہت سی
گونگچیوں میں سے متوسط گونگچی تلاش کر کے وزن کیا ہے اور اسکے علاوہ فقہاء نے درہم ستر جو کا اور مثقال سو جو کا لکھا ہے اور چاندی کا نصاب
دو سو درہم اور سونے کا نصاب بیس مثقال و صاع ایکہزار چالیس درہم اور نصف صاع پانچسو بیس درہم کا لکھا ہے اگر ہمارے تولنے کا اعتبار نہ ہو تو جس کا
جی چاہے ستر جو کو تول کر درہم کا وزن معلوم کرے اور اُسکو دو سو سے ضرب دیکر چاندی کا نصاب اور پانچسو بیس سے ضرب دیکر نصف صاع نکال لے اور
سو جو کو تول کر مثقال کا وزن معلوم کرے اور اُسکو بیس سے ضرب دیکر سونے کا نصاب نکال لے۔ واللہ تعالیٰ اعلم ٤ زکوۃ میں بھی ہمارے
حضرات اکابر نے اسی وزن کو معتبر رکھا ہے کہ ساڑھے باون تولہ چاندی (جو روپیوں کے حساب سے ۵۶ ۱۲/ بھر ہوتی ہے اُس) پر زکوۃ واجب ہونیکا فتویٰ دیا ہے
(ساڑھے باون تولہ کے ۳ ماشہ ۱/۵ رتی کا درہم مانکر پورے دو سو درہم ہوتے ہیں) اسیطرح بیس مثقال (جو سونے کا نصاب زکوۃ ہے اُس) کے حساب سے ماشہ
فی مثقال ساڑھے سات تولہ قرار دیتے ہیں فقط واللہ اعلم۔ کتبہ الاحقر عبد الکریم گمتھلوی عفی عنہ خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون ۔ ۲۷ جمادی الاولی ۱۳۴۹ھ

ﻫ نوٹ متعلق عبارات بالا - مولانا عبد الکریم صاحب کی تحریر میں جو ۲ کی عبارت تھی اُس میں کچھ خدشہ ظاہر ہوا اسلئے حسب ایماء سیدی حضرت حکیم الامۃ دامت برکاتہم ہمنے اُسکو اپنی عبارت میں بدل دیا ہے - محمد شفیع دیوبندی - جمیل احمد تھانوی -

ستاونواں نادرہ در تحقیق مسئلہ التصرف

صح عنہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الحوادث ضربہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صدور بعض ومسحہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ الشریفۃ علی بدن بعض وذھاب الوسوسۃ فی الاول وذھاب المرض فی الثانی۔ فاوھم ظاھر ھذہ الاحادیث استعمالہ التصرف ولا یبعد الاستدلال بامثالھا علی کون مثل ھذا التصرف سنۃ لکن اذا دقق النظر لا یتم ھذا الاستدلال لان کونہ تصرفا یتوقف علی انہ جمع ھمہ وخاطرہ لحدوث الاثار ولم یثبت بل یحتمل انہ فعل ما فعل بعد ما انکشف علیہ بالوحی نفعہ بنفس ھذہ الاعمال من دون ان یجمع ھمہ وخاطرہ ولیس ھذا من التصرف المتعارف فی شئ ومن ثم یذکر العلماء ھذہ الواقعات فی باب المعجزات التی تغائر التصرفات ف وما سبق فی الغریبۃ ۱۳۔۹۳ من اثبات تصرفہ صلی اللہ علیہ وسلم فی بعض الواقعات فلا یشکل لانہ نادر قلیل والغالب علی عادتہ صلی اللہ علیہ وسلم عدم التصرف

اٹھاونواں نادرہ در تحقیق جہر وضرب ومد وتکرار بعض کلمات ذکر واقتصار بر معمول بدون عامل۔

فائدہ رابعہ وخمسین۔ تتمۃ النکت الدقیقۃ ضمیمہ حقیقۃ الطریقہ من اجزاء التکشف۔ اس کا موقع مضمون دوم کے ختم کے بعد ہی جو اس عبارت پر ختم ہوا ہے یا دوسرے کے قرب سے یعنی اس عبارت کے بعد ذیل کی عبارت بڑھا دی جاوے) دلیل دیگر باشتراک علت حدیث عن البراء قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینقل التراب یوم الخندق حتی اغمر او اغبر بطنہ یقول واللہ لولا اللہ ما اھتدینا) ولا تصدقنا ولا صلینا + فانزلن سکینۃ علینا وثبت الاقدام ان لاقینا + ان الاولی قد بغوا علینا + اذا ارادوا فتنۃ ابینا + ورفع بھا صوتہ ابینا ابینا + وبطریق اخر قال ثم یمد صوتہ باخرھا (ای ابینا) رواھما البخاری فی باب غزوۃ الخندق۔ ترجمہ کا حاصل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ خندق میں یہ رجز پڑھ رہے تھے واللہ لولا اللہ ما اھتدینا الخ اور اسکے ختم پر جو کلمہ ہے ابینا اسکو مکرر اور آواز کو دراز اور بلند کرکے فرماتے تھے۔ اس حدیث کی دلالت ضرب کی مشروعیت پر اس طرح ہے کہ بعض کلمات میں ضرب سے مقصود اثر خاص کا اہتمام ہے اور یہی اہتمام اثر خاص مقصود تھا

حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا کلمہ ابینا کے تکرار اور جہر ومد صوت سے پس علت کے اشتراک سے حکم بھی متعدی ہوجاویگا اور یہ حدیث جس طرح مشروعیۃ ضرب پر معنیً دال ہے اسیطرح جہر بالذکر و مد صوت بعض کلمات و تکرار بعض اجزاء کلام جیسے الا اللہ بدون تکمیل جملہ پر بھی نصاً دال ہے۔ اولین پر دلالت ظاہر ہے ثالث پر دلالت کی تقریر یہ ہے کہ پورا کلام مقصود مجموعہ ہے عامل معمول یعنی شرط وجزاء کا یعنی اذا ارادوا فتنۃ ابینا مگر آپ نے صرف ایک جزو یعنی جزاء کا جو کہ معمول ہے تکرار فرمایا بدون شرط کے جو کہ عامل ہے اسکے مشابہ ہے تکرار الا اللہ معمول کا بدون لا الٰہ عامل کے تو اس سے مضمون آئندہ یعنی سوم کی بھی ایک زائد دلیل حاصل ہوگئی۔

تقریر مطلوب بعنوان دیگر - حاصل اس ضرب کا کلام کے ایک جزو کے طرز ادا کا دوسرے اجزاء کے طرز ادا سے مختلف کردینا اور بدل دینا ہے یعنی خفت وسہولت وسلاست سے قوت شدت وجزالت کی طرف اور یہی تبدیل کلمۂ ابینا مین متحقق ہے گو یہ قوت مقیس علیہ مین ہیئت رفع صوت ہی اور مقیس مین ہیئت ضرب اور ظاہر ہے کہ خصوصیت رفع صوت کا جواز کیلئے شرط ہونا یا خصوصیت ضرب کا جواز کیلئے نافع ہونا کسی دلیل سے ثابت نہین اور اشتراک علت کے بعد ایسی خصوصیات کا تفاوت مقیس مقیس علیہ مین شائع ہے اب یہ بات رہ گئی کہ مقیس مین اس تبدیل طرز ادا کی ضرورت ہی کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ وہی ضرورت ہے جو مقیس علیہ مین ہے یعنی اہتمام اثر خاص جیسا تقریر اول مین مذکور ہوا یہ تو اُسوقت ہے جب داعی مقیس مین مصلحت اور حکمت کو کہا جاوے اور اگر مقیس مین داعی جوش طبعی کو کہا جاوے تو سنت مین اس کی بھی نظیر ہے وھو ما فی زاد المعاد عن مسلم کان صلے اللہ علیہ وسلم اذا خطب احمرت عیناہ وعلا صوتہ واشتد غضبہ حتی کانہ منذر جیش الحدیث اور ان دونون یعنی مذکورہ روایت بخاری ومسلم کے علاوہ ایک اصل سنت مین اور ہے جو دونون وجہ کو محتمل ہے یعنی تغیر اضطراری کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس مین تغیر طبعی کا ماخذ ہوسکتا ہے اور تغیر اختیاری کو بھی جو بوجہ تشابہ مقیس مین تغیر بمصلحت ماخذ ہوسکتا ہے اور وہ اصل واقعہ ہے قراءۃ نبویہ بالترجیع کا جسکو بعض علماء نے اختیار سے کہا ہے اور بعض نے اضطرار سے وھو فی زاد المعاد انہ صلے اللہ علیہ وسلم رجع یوم الفتح فی قراءتہ انا فتحنا لک فتحا مبینا وحکی عبد اللہ بن مغفل ترجیعہ اٰ اٰ اٰ ثلث مرات

ذکرہ البخاری ثم قال صاحب الزاد ان ھذا الترجیع منہ صلے اللہ علیہ سلم کان اختیارا لا اضطرارا لھز الناقۃ اھ کما ذھب الیہ البعض وھما القولان فی الواقعۃ واللہ اعلم ۲۲ رج ۲ سنہ ۱۳۴۹ھ

انسٹھواں ۵۹ نادرہ در تحقیق علمی وعملی مسئلہ مولد شریف مع مالہا وعلیہا

رسالہ ثلج الصدور میں یہ سب مضامین نہایت تفصیل وتوضیح سے بیان کئے گئے طویل ہونیکی وجہ سے نقل نہیں کیا گیا جن کو اشتیاق ہو رسالہ ہذا کو مطالعہ فرمائیں۔

ساٹھواں ۶۰ نادرہ در توجیہ سرعت سیر معراج شریف طی زمان ومکان

ووجہ ھذہ السرعۃ لبعضھم بسرعۃ السیر مع کون المکان والزمان باقیین علی حالھما کما فی الروح والظاھر ان المسافۃ التی قطعھا علیہ الصلوۃ والسلام فی مسیرہ کانت باقیۃ علی امتدادھا وکانت المسافۃ فی غایۃ الطول ففی حقائق الحقائق کانت المسافۃ من مکۃ الی المقام الذی اوحی اللہ تعالی فیہ الی نبیہ صلی اللہ علیہ وسلم ما اوحی قدر ثلث مائۃ الف سنۃ و قیل خمسین الفا وقیل غیر ذلک اھ وبعضھم بطی المسافۃ مع کون الزمان علی حالہ ویثبتہ کما فی الروح الصوفیۃ وبعض الفقھاء للاولیاء کرامۃ والکتب ملوی من حکایات الثقات ھذہ الکرامۃ لکثیر من الصالحین. ثم قال بعد اسطر وجھل بعض الحنفیۃ مثبتیہ ھم وکفرھم اخرون ولیس لہ وجہ ظاھر اھ قلت وبجوازہ قال بعض الحکماء وسماہ طفرۃ وھو الوصول من مکان الی مکان اخر بحیث لا یمس المسافۃ التی بینھما ولا یحاذیھا وبعضھم بنشر الزمان مع بقاء المکان علی حالہ. وفی الروح وقد اثبت الصوفیۃ للاولیاء نشر الزمان ولھم فی ذلک حکایات عجیبۃ واللہ تعالی اعلم بصحتھا لم ار من اعترض لذلک من المتشرعین وھو امر وراء عقولنا المشوبۃ بالاوھام۔ ومثلہ فی ذلک من قال الازل والابد نقطۃ واحدۃ الفرق بینھما بالاعتبار ولیس یفھم ذلک عندی الا المتجرد دون من جلابیب ابدانھم وقلیل ما ھم اھ وفیہ فی موضع اخر علی ان الکرامات کالمعجزات مجھولۃ الکیفیۃ

فنؤمن بما صح منها ونفوض كيفيته الى من لا يعجزه شئ سبحانه وتعالى ومثل طى المسافة ما يكونه من نشر الزمان وانا مؤمن ولله تعالى الحمد بما يصح نقله من الامرين والمنكر جهول والمجهول ليس برسول والله تعالى الموفق للصواب اھ قلت واطلت فيما نقلت تنبيها على مسئلة طى المكان ونشر الزمان ومثلهما نشر المكان وطى الزمان وتجميعها قالت الصوفية ولما كان مقام خبر المعراج مناسبا لهذا التحقيق لاحتمال تنزيلها على المسئلتين منها كما مرّ اوردته فى هذا المقام والله العلام بحقيقة كل مرام

اکسٹھواں نادرہ درحل شبہ متعلق تفضیل عرب برعجم درنسب

سوال۔ کیا فرماتے ہین علمائے دین مسائل ذیل مین
(عہ۱) قرآن شریف میں کہیں ایسا بھی حکم ہے کہ عجم کے نومسلمون سے آبائی مسلمان زیادہ شریف ہین اور اگر ہے تو کون سے پارہ میں اور کون سے رکوع مین ہے۔ یا صحاح ستہ کی کتابون مین سے اس مضمون کی حدیث بھی ہے کہ عجم کے نومسلم سے آبائی مسلمان زیادہ شریف ہین اور اگر ہے تو کونسی کتاب اور کون سے صفحہ مین یہ حکم ہے۔
(عہ۲) آبائی مسلمان شریف ہین اُن نومسلمون سے جو خود مسلمان ہوا ہو یا اُس کا باپ مسلمان ہوا ہو یہ قول معصوم کا ہے یا علماء کا ہے کیونکہ یہ قول کافر مشرکوں کو ایمان لانے سے روک رہا ہے یہ قول قابل عمل کرنیکے ہے یا نہین۔
(عہ۳) عجم کے آبائی مسلمانون کے مقابلہ مین عرب شریف کے نومسلم زیادہ شریف ہین۔
الجواب۔ ان سوالات کے ضمن مین سائل نے چند دعوے بھی کئے ہین ان مین سے بعض بطور نمونہ کے مع مناقشہ کے ذکر کئے جاتے ہین **قولہ** قرآن شریف مین کہیں ایسا بھی حکم ہے الخ **وقولہ** صحاح ستہ مین اس مضمون کی حدیث بھی ہے الخ اس مین دعوی ہے کہ صرف قرآن وحدیث خصوص صحاح ستہ کی حدیث حجت ہے۔ کتب ستہ کے علاوہ دوسری احادیث اور اجماع وقیاس حجت نہین۔ **قولہ** یہ قول معصوم کا ہے یا علماء کا ہے الخ ظاہراً معصوم سے مراد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ہین تب تو اس مین بھی وہی دعوی ہے جو اوپر گذرا لیکن اگر معصوم مین

اہل اجماع کو بھی داخل کیا ہے اس بناء پر کہ اُن مین گو ہر ہر واحد معصوم نہین لیکن مجموعہ معصوم ہے لحدیث ان اللہ لا یجمع امتی علے الضلالۃ تو قیاس کی حجیت کی نفی کا دعوی اب بھی باقی ہے قولہ کیونکہ یہ قول کافر مشرکون کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ اگر یہ محذور دونون تقدیرون پر لازم کیا ہے خواہ وہ معصوم کا قول ہو یا علماءِ کا تب تو بڑا شنیع دعوی ہے کہ معصوم کے قول کا محض ایک رائے سے رد ہے اگر خصوص معصوم سے مراد پیغمبر ہون تو اُسکی شناعت کی کوئی حد نہین کہ نص کا انکار ہے اور اگر صرف علماء ہی کے قول پر یہ محذور لازم کیا ہے تو اول تو نفس مسئلہ تفاضل بالاسلام وبالعربیہ مین کسی متبوع کا خلاف منقول نہین گو بعض جزئیات مین اختلاف ہو تو مسئلہ اجماعی ہوا تو اجماع کا رد ہے اور اگر اجماعی بھی نہ ہوتا تب بھی اس مین علماء کے عدد کثیر کی تحمیق وتجہیل ہے کہ انہون نے اتنی بڑی مضرت کا احساس نہین کیا اور یہ سب لوازم دعاوی ہین۔ علاوہ اسکے اس مین جو مانعیت کا دعوی کیا گیا ہے کہ یہ قول کافر مشرکون کو ایمان لانے سے روک رہا ہے الخ سو یہ مانعیت کل کفار کے اعتبار سے ہے یا بعض کے اعتبار سے شق اول تو مشاہدۃً باطل ہے کیونکہ باوجود اس مسئلہ کے مشہور ہونیکے ہر زمانہ مین ہزارون کفار برابر اسلام قبول کرتے رہے ہین اور جن کو بعد مین معلوم ہوتا ہے وہ بھی سب مرتد نہین ہوتے اور شق ثانی پر اس مسئلہ کی کیا تخصیص ہے بعض کفار کیلئے تو دوسرے ایسے مسائل بھی مانع عن الاسلام ہو رہے ہین جو قطعی الثبوت قطعی الدلالۃ نصوص سے ثابت ہین۔ مثلاً جہاد۔ واسترقاق۔ وتعدد نکاح۔ ومشروعیۃ طلاق وذبح حیوانات وغیرہا من الاحکام التی لا تتناہی تو کیا سائل صاحب ان سب مسائل کے ابطال کا التزام کرسکتے ہین بلکہ خود اس مسئلہ کا مقابل مساواۃ مطلقہ بعض کفار کے لئے مانع عن الاسلام ہو سکتا ہے۔ مثلاً اگر کسی ہندو رئیس معزز راجپوت کو یہ معلوم ہو جاوے کہ مین مسلمان ہو کر شرافت مین ایک نو مسلم بھنگی یا چمار کی برابر سمجھا جاؤن گا اور اگر وہ میری لڑکی کے لئے پیام دے تو خاندانی تفاضل یعنی عدم کفاءت کا عذر کرنا میرے لئے موجب معصیت وموجب عقوبت آخرت ہوگا تو کیا ممکن نہین ہے کہ یہ معلوم کرکے وہ اسلام سے رُک جاوے تو یہ محذور دونون جانب برابر رہا پھر اس مانعیت کے کیا معنے۔ بہرحال یہ سوالات اس

عنوان سے اتنے دعووں کو مستلزم ہین اگر اب بھی اس عنوان کو باقی رکھا جاتا ہے تو ان دعووں کو ثابت کیا جاوے ورنہ عنوان بدلا جاوے جس مین کسی غیر مسلّم مقدمہ کا دعوی نہ ہو فقط۔ ۱۷ر جمادی الاخری سنہ ۱۳۵۱ھ

باسٹھواں نادرہ در تحقیق حفاظت جسم اطہر نبوی

سوال (۱۷۰) اجساد انبیاء کے تغیر سے محفوظ رہنے کے بارہ مین صرف ایک روایت نظر سے گذری کہ ما سلطت الارض علی اجساد الانبیاء او کما قال۔ لیکن آپ کے وفات کے بعد جو حالات نظر سے گذرے اُس مین ایک روایت یہ ہے کہ آپ کے ناخن سبز ہو گئے تھے ایک یہ ہی کہ انثناء خنصر سے آپ کی وفات معلوم ہوئی ایک روایت یہ ہے کہ آپ اس وقت تک دفن نہوئے حتی ربا قمیصہ اور ایک مین ہے کہ حتی ربا بطنہ اور اسی تغیر سے حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی فرمایا کہ ان رسول اللہ یاسن کما یاسن البشر۔ مین نے اس تغیر جسد سے یہ نتیجہ نکالا کہ مانعین دفن کیلئے ایسا خفیف تغیر ظاہر کیا گیا تاکہ وہ دفن ہو جانے دین اور معراج روحی کے خیال سے باز آجائین واللہ اعلم ورنہ بالیقین آپ کا جسد مبارک قبر شریف مین اپنی اصلی حالت مین محفوظ و مصون ہے زیادہ تعجب یہ ہے کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ مین احد مین ایک نہر جاری کیگئی نہر مین قبور شہداء مانع تھین تو ماہرین نے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ سوائے قبور پر سے نکالنے کے ہمین اور کوئی راستہ نہین ہے تو اُنھون نے اجازت دیدی۔ جب نہر کیلئے قبور کھودی گئین تو بروایت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ شہداء کی لاشین اسطرح برآمد ہوئین کہ معلوم ہوتا تھا سو رہے ہین پھر اُنہین کندھون پر لاد لاد کر وہان سے علحدہ کیا گیا اور اسی سلسلہ مین حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے پاؤن مین پھاوڑہ لگ گیا تو خون نکل آیا حالانکہ یہ واقعہ کم از کم شہادت کے چالیس سال بعد کا ہے مجھے جہانتک معلوم ہے ایسی کوئی روایت نہین ہے کہ جسمین اجساد شہداء کے محفوظ رہنے کا وعدہ ہو جب شہداء کے اجساد محفوظ رہے تو انبیاء علیہم السلام کے اجساد بدرجہ اولی محفوظ ہون گے کیونکہ ان کیلئے تو وعدہ بھی ہے

الجواب (۱۷۰) فی التفسیر المظہری۔ اخرج الحاکم وابوداؤد عن اوس بن اوس قال قال رسول

۱؎ یعنی دفن پر بحث قائم کی گئی کہ دیکھو تمہارے نبی کی وفات ہوگئی یا نہیں حضرت عباس رضی نے

اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجساد الانبیاء - واخرج
ابن ماجہ عن ابی الدرداء نحوہ - اس باب مین اور بھی احادیث ہین اور جو تغیرات سوال مین
نقل کئے ہین وہ تاثیرات ارض کی نہین اسلئے تعارض نہین بلکہ تغیرات خواص موت سے بھی ہین
ایسے تغیرات احیاء مین بھی مرض کے سبب ہوجاتے ہین اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کا قول ایسے
ہی تغیرات پر محمول ہوگا اور استدلال تقریب فہم کیلئے ہوگا اور یہ سب جب ہے کہ ان روایات
کے رجال ثقات ہون ورنہ روایات ہی حجت نہین پس تعارض ہی نہین باقی شہداء کیلئے بھی بلکہ
بعض دوسرے صلحاء کے لئے بھی وعدہ کی احادیث وارد ہین - فی التفسیر المظہری بروایۃ الطبرانی قال
قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم المؤذن المحتسب کالشہید المتشحط فی دمہ اذا
مات لم یدود فی قبرہ واخرج ابن مندہ عن جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم اذا مات حامل القرآن اوحی اللہ تعالی الی الارض ان لا تاکل لحمہ فتقول
الارض یارب کیف اکل لحمہ وکلامک فی جوفہ قال ابن مندہ وفی الباب عن
ابی ھریرۃ رض وابن مسعود رض واخرج المروزی عن قتادہ رض قال بلغنی ان الارض
لا تسلط علی جسد الذی لم یعمل خطیئۃ اور مجھکو ان روایات کی صحت یا حسن کی تحقیق نہین
لیکن تعدد خود اسباب تقویت سے ہے اور کوئی دلیل معارض نہین اسلئے قبول کرنا ضروری ہے
اور صاحب روح المعانی کا یہ قول وما یحکی من مشاھدۃ بعض الشہداء الذین قتلوا منذ مائۃ
سنین وانھم الی الیوم تشخب جروحھم دما اذا رفعت العصابۃ فذلک مما رواہ ھیان بن
بیان وما ھو الا حدیث خرافۃ - وکلام یشھد علی مصدقیہ بتقدیم السخافۃ اھ واجب
الرد ہے لکونہ مخالفا للمشاھدۃ المتواترۃ فمنہا ما فی المظہری اخرج مالک عن
عبد الرحمن بن صعصعۃ انہ بلغہ ان عمرو بن الجموح وعبد اللہ بن جبیر الانصاری کان
قد حفر السیل قبرھما الی قولہ فوجد لم یتغیرا کانھما ماتا بالامس وکان بین احد وبین
حفرھما ستۃ واربعین سنۃ واخرج البیہقی ان معاویۃ رض لما اراد ان یجری کظامۃ نادی
من کان لہ قتیل باحد فلیشھد فخرج الناس الی قتلاھم فوجدوھم رطابا
ینثنون فاصابت المسحاۃ رجل رجل منھم فانبعث دما واخرج ابن ابی شیبۃ

تخی لہ ۱ اخرجہ البیہقی عن جابر وفیہ فاصابت المسحاۃ قدم حمزۃ رضہ فانبعث دما اھ

اور اگر کوئی واقعہ اسکے خلاف پایا جاوے اُس کا جواب بیان القرآن کے متن وحاشیہ و

موائد العوائد مین مذکور ہے - الحاشیہ علے قولہ اور یہ سب جب ہے کہ روایات کے رجال

ثقات ہون ورنہ روایات ہی حجت نہین اھ اور اس احتمال مین مضمون ذیل سے اور قوت

ہوگئی - فی اصح السیر لمولانا عبد الرؤف القادری - طبقات ابن سعد عرصہ سے مفقود

تھی مسلمانوں کے پاس اس کا مکمل نسخہ کہین بھی موجود نہ تھا - اب یورپ کے عیسائیون نے اسکو

چھپوایا ہے اور وہی میرے پیش نظر ہے مگر اس کی کوئی سند نہین ہے کہ یہ نسخہ اصل تصنیف

کے موافق ہے وفات رسول اللہ کے متعلق اور امہات المؤمنین کے متعلق بعضی ایسی روایتین

اس مین موجود ہین جنکا اسلامی تصنیفات مین باوجود تلاش کے مجھکو پتہ نہ ملا ابن سعد کی

اکثر روایتون کو متاخرین نے نقل کیا ہے مگر ان جہلات کو کسی نے نہین لکھا - مین یقین کے ساتھ

تو نہین کہہ سکتا کہ یورپ کا الحاق ہے اسلئے کہ طبقات ابن سعد خود کوئی ایسی کتاب نہین

جسکی ساری روایتین قابل قبول ہون تاہم چونکہ یہ پوری کتاب ہمیں یورپ کے واسطہ سے

ملی ہے اسکے بھروسہ پر ابن سعد کا حوالہ بھی جائز نہین جب تک اس کی سند متداول کتابون سے

نہ ملجائے - حدیث - سیرت اور تفسیر کی اور کتابین بھی عیسائیون نے چھاپی ہین ان کتابون کی

بھی کوئی سند نہین ہے اور نہ اُنپر اعتماد ہے اُن مین سے صرف وہی باتین قابل قبول ہونگی

جسکی سند متداول کتابون مین ملجائے - ملا علی قاری موضوعات کبیر مین لکھتے ہین قلت

ومن القواعد الکلیۃ ان نقل الاحادیث النبویۃ والمسائل الفقہیۃ والتفاسیر

القرآنیۃ لا یجوز الا من الکتب المتداولۃ لعدم الاعتماد علی غیرہا من وضع

الزنادقۃ والحاق الملاحدۃ بخلاف الکتب المحفوظۃ فان نسخہا یکون صحیحۃ

متعددۃ - یہ قاعدہ اُن کتابون کیلئے بھی ہے جس کا اتفاقیہ کوئی نسخہ کسی مسلمان کے پاس

پایا جاوے مگر وہ کتاب متداول نہ ہو تو جو کتاب مسلمانون کے پاس بالکل نہو محض عیسائیون کے

ذریعہ سے آئی ہو اُس کا کیا اعتبار ہے -

ضمیمہ از مولانا محمد اسحق صاحب بردوانی - تغیر کے متعلق سوال ہے جسکا حضور نے

جواب مرحمت فرمایا ہے۔ تغیر کے متعلق وکیع بن الجراح نے اسمعیل بن ابی خالد سے روایت کی ہے اور اسمعیل و وکیع گو بڑے پائے کے ہیں اور اسمعیل تابعی ہیں مگر بعد اُنکے کون ہے اسکا پتہ نہیں اور کتنے راوی محذوف ہیں اس کا ٹھکانا نہیں اور اس روایت پر اُس قرن میں جو قرن تابعین کا ہے سخت انکار ہوا اور صدر ثانی میں جب از حد انکار ہوا تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ روایت محض بے اصل اور غلط ہے۔ فی نسیم الریاض صنہ ۳۹ ج ۱ شرح شفاء القاضی عیاض لشہاب الخفاجی۔ وقد حرم الله جسده على الارض واحياه فى قبره كسائر الانبياء عليهم الصلوٰة والسلام وقد رأيت فى بعض الكتب ان السلف اختلفوا فى كفر من قال ان النبى صلى الله عليه وسلم لما انتقلت روحه للملأ الاعلى تغير بدنه وروى ان وكيع بن الجراح حدث عن اسمعيل بن ابى خالد ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما توفى لم يدفن حتى ربا بطنه وانثنى خنصره واخضرت اظفاره لانه صلى الله تعالى عليه وسلم توفى يوم الاثنين وتركه لليلة الاربعاء لاشتغالهم بامر الخلافة واصلاح امر الامة وحكمته ان جماعة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم قالوا لم يمت فاراد الله ان يريهم اية الموت فيه۔ ولما حدث وكيع بهذا بمكة رفع الى الحاكم العثمانى فاراد صلبه على خشبة نصبها له خارج الحرم فشفع فيه سفيان بن عيينة واطلقه ثم ندم على ذلك ثم ذهب وكيع للمدينة فكتب الحاكم لاهلها اذا قدم اليكم فارجموه حتى يقتل فابرد له بعض الناس بريدا اخبره بذلك فرجع الكوفة خيفة من القتل۔ وكان المفتى لقتله عبد المجيد بن ابى رواد وقال سفيان لا يجب عليه القتل۔ وانكر هذا الناس وقالوا رأينا بعض الشهداء نقل من قبره بعد اربعين سنة فوجد رطبا لم يتغير فيه شئ فكيف بسيد الشهداء والانبياء عليه وعليهم الصلوٰة والسلام۔ وهذه زلة قبيحة لا ينبغى التحدث بها اھ ونیز چہارشنبہ کی شب تک لاش مبارک کو بے دفن چھوڑنا غلط ہے۔ فى الطبقات لابن سعد صنہ ۳۷ ج ۲ وتوفى صلوات الله عليه يوم الاثنين حين زاغت الشمس صنہ ۱۳۰ ج ۲ ودفن يوم الثلاثاء حين زاغت الشمس اھ چوبیس گھنٹے میں معمولی لاشوں میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔ فكيف بسيد المرسلين۔ اس غرض سے مقصود یہ ہے کہ اگر حضور والا پسند فرمادیں

تو ضمیمہ جواب فرماکر شائع کرنیکا حکم فرماوین۔ النور مین اس مضمون کو دیکھکر سخت پیچ تاب مین
تھا اور اس مضمون کو عرصہ ہوا مین نے دیکھا تھا مگر بعد تفحص ملتا نہ تھا کل بنام خدا دیکھا تو فوراً نکل آیا
الحمد للہ علی ھذہ ایتہ۔ زیادہ حد ادب۔ ۲۷ر جمادی الاولی ۱۳۵۲ھ۔

ضمیمہ ثانیہ از مولوی عبد الماجد دریابادی - اس سلسلہ مین عبارۃ ذیل سیرۃ ابن ہشام
مین مل گئی غسل کے موقع پر ولم یر من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیئ مما یری من المیت
اب اس سے بڑھکر صراحت اور کیا ہوگی پھر بلحاظ استناد بھی سیرۃ ابن ہشام کا پایہ طبقات ابن سعد سے
کہین بڑھا ہوا ہے۔ یہ کتاب خاص سیرۃ نبویہ ہی پر تحقیق کرکے لکھی گئی ہے۔ طبقات تو دراصل صحابہ وتابعین
کی تاریخ ہے سوانح نبویہ محض ضمناً آگئے ہین پھر اسی سیرۃ ابن ہشام مین یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت علی
رضی اللہ عنہ غسل دیتے جاتے تھے اور یہ الفاظ کہتے جاتے تھے وعلی یقول بابی انت وامی ما طیبک
حیا ومیتا اس سے بھی بڑھکر ایک اور روایت خود صحاح میں ملگئی۔ ابن ماجہ کتاب الجنائز باب
ما جاء فی غسل النبی صلے اللہ علیہ وسلم مین ہے۔ عن علی ابن ابی طالب قال لما غسل النبی صلے اللہ علیہ
وسلم ذھب یلتمس منہ ما یلتمس من المیت فلم یجدہ فقال بابی الطیب طبت حیا وطبت
میتا۔ اب تو (طبقات کی) اس لغو روایت کی تردید میرے خیال مین بالکل واضح ہوجاتی ہے مناسب ہو تو
اسے بھی بطور ضمیمہ النور مین درج فرمادیا جاوے۔ والسلام

ترسیٹھواں نادرہ رسالہ الحکم الحقانی فی حزب الآغاخانی ۶۳

اس رسالہ مین آغاخان کے متبعین کے عقائد اور ان کا شرعی حکم ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۵۷۰
سے شروع اور صفحہ ۸۰ سطر ۱۰ پر ختم ہوا ہے۔

چونسٹھواں نادرہ رسالہ شق الجیب عن حق الغیب ۶۴

اس رسالہ مین مسئلہ علم غیب پر دلائل کا عجیب جواب ہے یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰ سطر ۱۱
سے شروع اور صفحہ ۹۲ سطر ۱۲ پر ختم ہوا ہے

پینسٹھواں ۶۵ نادرہ رسالہ التواجہ بما یتعلق بالتشابہ

اس رسالہ مین متشابہات کے اقسام و احکام ہین یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۸۹۲ سطر ۱۵ سے شروع اور صفحہ ۹۰۱ پر ختم ہوا ہے۔

چھیاسٹھواں ۶۶ نادرہ در حکم بہروپیہ و خفیہ پولیس کہ بعض اوقات وضع کفار اختیار میکنند

السوال۔ کیا فرماتے ہین علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ مین کہ ۱۔ زید بوجہ پیشۂ خورد نوش (بہروپیہ) ایسے روپ بدلتا ہے جس سے اسکے ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہو۔ مثلاً کبھی ہندو کہار کبھی ہندو فقیر کبھی ہندو سیٹھ مہاجن بنتا ہے ماتھے پر قشقہ لگاتا ہے گلے مین مالا ڈالتا ہے یہ تو محض اسکے افعال ہوتے ہین جن سے عوام اسکو ہندو جانتے ہین مگر بعض اوقات خود کو وہ ہندو ہونا بیان کرتا ہے مثلاً ہندو کا بھیس بدلکر آتا ہے اور خواہش کرتا ہے کہ مین مسلمان ہونا چاہتا ہون گویا خود کو ہندو بیان کرکے دہوکہ دیتا ہے اور انعام حاصل کرتا ہے ایسی حالت مین اسکے مسلمان رہنے اور نکاح قائم رہنے کے متعلق کیا حکم ہے اگر نکاح ساقط ہوتا ہے تو بغیر حلالہ نکاح ثانی ہو سکتا ہے یا نہیں۔

۲۔ بکر بوجہ ملازمت سرکاری۔ سی آئی ڈی (خفیہ پولیس) کسی مفرور ملزم کی تلاش یا کسی معلومات واقعہ کیلئے اپنا فرض منصبی ادا کرنیکی غرض سے ایسا روپ بدلتا ہے کہ کوئی انجان آدمی اسکو دیکھکر شبہ کیساتھ بھی یہ نہین کہہ سکتا کہ یہ مسلمان ہے بلکہ ہندو ہونیکا یقین ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی زبان سے ہندو ہونیکا اقرار نہ کرتا ہو تو ایسی حالت مین اسکے اسلام اور نکاح کا کیا حکم ہے۔

۳۔ بعض قصائی وغیرہ بھی ہندؤن کا بھیس بدلکر ہندؤن سے جانور خریدتے ہین اور پھر بلا توبہ ذبح کرکے بیچتے ہین اور تجدید نکاح بھی نہین کرتے۔ ان کے اسلام اور ذبیحہ اور نکاح کا کیا حکم ہے۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ فی البحر باب احکام المرتدین و یکفر بوضع قلنسوۃ المجوسی۔

علی راسہ علی الصحیح الا لضرورۃ دفع الحر والبرد - وبشد الزنار فی وسطہ الا اذا فعل ذلک خدیعۃ فی حرب وطلیعۃ للمسلمین - وفیہ ورد یکفر بقول المعتذر لغیرہ کنت کافرا فاسلمت عند بعضھم وقیل لا وفیہ عن المسامرۃ ولاعتبار التعظیم المنافی للاستخفاف کفر الحنفیۃ بالفاظ کثیرۃ وافعال تصدر من المتھتکین لدلالتھا علی الاستخفاف بالدین کالصلوۃ بلا وضوء عمدا الخ وفیہ عن الفتاوی الصغری الکفر شئ عظیم فلا اجعل المؤمن کافرا متی وجدت روایۃ انہ لا یکفر وقال قبلہ وفی الجامع الاصغر اذا اطلق الرجل کلمۃ الکفر لکنہ لم یعتقد الکفر قال بعض اصحابنا لا یکفر لان الکفر یتعلق بالضمیر ولم یعتقد الضمیر علی الکفر - وقال بعضھم یکفر وھو الصحیح عندی لانہ استخفاف بدینہ اھ الی قولہ ومن تکلم بھا اختیارا جاھلا بانھا کفر ففیہ اختلاف والذی تحرر انہ لا یفتی بتکفیر مسلم امکن حمل کلامہ علی محمل حسن او کان فی کفرہ اختلاف ولو روایۃ ضعیفۃ الخ وفی العالمگیریۃ الباب التاسع من کتاب السیر من الجلد الثالث ص۱۶۷ ما کان فی کونہ کفرا اختلاف فان قائلہ یؤمر بتجدید النکاح وبالتوبۃ والرجوع عن ذلک بطریق الاحتیاط الخ

ان روایات سے امور ذیل مستفاد ہوئے **اول**۔ کفار کی وضع بلا ضرورت قویہ جیسے کہ دفع الحر والبرد یا شرعیہ کخدع اھل الحرب والتجسس للمسلمین افعال کفر سے ہے۔ **ثانی** ایسے افعال بالذات کفر نہین بلکہ اُنکے کفر ہونے کی علت استخفاف بالدین ہے اور جہان استخفاف بالدین یقینا منفی ہو مثلاً فاعل کے علم وقصد مین اُس کا مبنی ضرورت یا مصلحت ہو اور واقع مین ضرورت قویہ نہو اور اُسکے کفر ہونیکا علم بھی نہو وہان ارتفاع علت سے حکم بالکفر بھی منفی ہوگا مگر مستقل دلائل سے معصیت کا حکم کیا جاویگا علی اختلاف درجۃ الافعال مثلاً شد زنار ونحوہ مین اشدیت کا حکم ہوگا۔ اور دیگر اوضاع غیر مذہبی مین جیسا عام طور پر عوام جہلا خصوص دیہاتی لوگ اس مین مبتلا ہین ایسی اشدیت نہ ہوگی اور بہر حال مین توبہ واجب ہوگی۔ **ثالث** وضع مذکور کے کفر ہونے مین اختلاف بھی ہے کما یدل علیہ قولہ علی الصحیح گو معصیت شدیدہ ہے **رابع** زبان سے کفر کا اقرار جبکہ ساتھ ہی اسلام کا بھی اقرار ہو کفر اختلافی ہے **خامس**۔ کفر اختلافی مین کفر کا یا بینونۃ زوجہ کا فتوی نہ دیا جاویگا البتہ احتیاطاً تجدید اسلام وتجدید نکاح کا حکم کیا جاویگا اور اس تجدید کیلئے حلالہ کی ضرورت نہین

فی الدر المختار - وارتداد احدھما ای الزوجین فسخ فلا ینقص عدد اعاجل بلا قضاء (مع الشامی صـ ۶۱۳ ج ۲) وفی الشامی تحت قوله فلا ینقص عدد فلو ارتد مرارا وجدد الاسلام فی کل مرة وجدد النکاح علی قول ابی حنیفة کل امرأته من غیر اصابة زوج ثان - بحر عن الخانیة - نیز چونکہ تجدید نکاح کا حکم احتیاط کے سبب ہے اگر وہ اسپر راضی نہو تب بھی اُس کی زوجہ کو دوسرے سے نکاح جائز نہو گا البتہ معصیت ہونیکی صورت مین تو یہ واجب ہو گی کما سبق اب سمجھنا چاہئے کہ ان تینون سوالوں مین نہ کفر اتفاقی کا کوئی فعل پایا گیا نہ کفر اتفاقی کا کوئی قول پایا گیا جو فعل محتمل کفر کا تھا اُس مین استخفاف یقیناً منتفی ہے اگر بعض مین تلعب ہے تو تلعب بالدین نہین تلعب بالحاضرین ہے ایسی حالت مین یہ افعال اتفاقاً کفر نہین اسیطرح قول کفر کی ساتھ قول اسلام بھی مقترن ہے پس وہ کفر بھی اختلافی ہے اسلئے کسی صورت مین نہ کفر کا فتوی دیا جائیگا نہ بینونت زوجہ کا نہ حرمت ذبیحہ کا البتہ معصیت کا صدور ہوا لہذا تو بہ کا حکم جزم کے ساتھ اور کفر اختلافی ہونیکے سبب تجدید اسلام و تجدید نکاح کا حکم احتیاط کیلئے دیا جائیگا اس سے زائد فتوی دینا حدود احتیاط سے تجاوز ہے - ۲۳ جمادی الثانی سنہ ۱۳۵۲ھ -

تصدیق جواب بالا از مدرسہ دیوبند

جواب حضرت محی السنة حکیم الامة دامت برکاتہم کا بالکل حق وصواب اور حقیقت اور احتیاط کا جامع ہے اس سے تجاوز کرنا بلاشبہ حدود احتیاط سے تجاوز ہے - اصول مسلمہ دربارۂ تکفیر مسلم بھی اسی کے مقتضی ہین اور جزئیات مندرجہ جواب بھی اسپر ناطق ہین کیونکہ بلاشبہ مسئلہ زیر بحث مین دربارۂ تکفیر علماء کا اختلاف ہے اور کفر اختلافی کا وہی حکم ہے جو جواب مین مذکور ہے اور اختلاف فقہاء کی تفصیل شرح فقہ اکبر صـ ۲۲۸ مین موجود ہے کہ وضع قلنسوة المجوس کے متعلق بحوالہ خلاصہ نقل کیا ہے قال فی الخلاصة من وضع قلنسوة المجوس علی راسه قال بعضهم یکفر وقال بعض المتاخرین ان کان لضرورة البرد او لان البقرة لا تعطیه اللبن حتی یلبسها لا یکفر والا کفر (ثم قال) وفی الخلاصة لو شد الزنار قال ابو جعفر الاستروشنی ان فعل لتخلیص الاسارى لا یکفر والا کفر (شرح فقہ اکبر صـ ۲۲۸)

۱۰ رجب سنہ ۱۳۵۲ھ

سڑسٹھواں ۶۷ نادرہ رسالہ تحقیق التشبیہ باہل السفاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح در حکم کسیکہ نیت ادائے مہر ندارد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۰۲ سے شروع اور صفحہ ۹۰۵ سطر ۱۳ پر ختم ہوا ہے

اڑسٹھواں ۶۸ نادرہ رسالہ تعدیل اہل الدہر فی درجۃ تقلیل المہر در احکام تقلیل مہر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۰۵ سطر ۱۴ سے شروع اور صفحہ ۹۱۰ پر ختم ہوا ہے۔

اُنہترواں ۶۹ نادرہ رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم در تحقیق حکمت صوم

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۱۱ سے شروع اور صفحہ ۹۱۸ سطر ۷ پر ختم ہوا ہے

سترواں ۷۰ نادرہ رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ و السنۃ در تحقیق بعض بدعات و حل بعض عبارات ایضاح الحق الصریح

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۱۸ سطر ۸ سے شروع اور صفحہ ۹۲۳ سطر ۱۴ پر ختم ہوا ہے۔

اکہترواں ۷۱ نادرہ تحقیق السعد و النحس

تحقیق السعد والنحس - اعلم انه ان کان المراد بالسعادة والنحوسة ما یزعمه الجهلاء من خاصیة طبیعیة فی شیئ باسباب غیر مشاهدة فهی شعبة من النجوم التی نفاها الشرع فقد روی احمد وابوداؤد وابن ماجه عن ابن عباس رض قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد مازاد وروی رزین عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من اقتبس بابا من علم النجوم لغیر ما ذکر الله فقد اقتبس شعبة من السحر المنجم کاهن والکاهن ساحر والساحر کافر وعن قتادة قال خلق الله تعالی هذه النجوم لثلث جعلها زینة

للسماء ورجوما للشياطين وعلامات يهتدى بها فمن تأول فيها بغير ذلك اخطأ و
اضاع نصيبه وتكلف ما لا يعلم رواه البخاري تعليقا وفي رواية رزين وتكلف ما لا يعنيه
وما لا علم له به وما عجز عن علمه الانبياء والملائكة وعن الربيع مثله وزاد ما جعل الله
في نجم حيوة احد ولا رزقه ولا موته وانما يفترون على الله الكذب يتعللون بالنجوم
(مشكوة باب الكهانة) وان كان المراد بالسعادة بركة وفضيلة ثبت بالنقل
الصحيح وبالنحوسة مضرة ومعرة ثبتت كذلك فالسعادة واقعة بما ورد من النصوص
في ايام مباركة كالجمعة ورمضان وغيرهما والنحوسة منفية بالنصوص كذلك كقوله
عليه السلام لا عدوى ولا طيرة الحديث رواه البخاري وكقوله عليه السلام لا عدوى
ولا هامة ولا نوء ولا صفر رواه مسلم وكقوله صلى الله عليه وسلم الطيرة شرك وكقوله
عليه السلام الطيرة من الجبت رواهما ابوداؤد (مشكوة باب الفال والطيرة) وما ورد
من قوله عليه السلام الشوم في المرأة والدار والفرس متفق عليه (مشكوة كتاب النكاح)
نفسره الحديث الآخر الذي رواه ابوداؤد من قوله عليه السلام ان تكن الطيرة في شيء
ففي الدار والفرس والمرأة (مشكوة باب الفال) وفي المرقاة المعنى ان فرض وجودها
يكون في هذه الثلثة والمقصود منه نفي صحة الطيرة على وجه المبالغة اهـ قلت فكلمة ان
هذه هي في قوله تعالى قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين يعني انها بمعنى لو تكون
للنفي كما قال النبي صلى الله عليه وسلم العين حق فلو كان شيء سابق بالقدر سبقته العين
رواه مسلم (مشكوة كتاب الطب) واما قول الله تعالى فارسلنا عليهم ريحا صرصرا في ايام
نحسات الآية فليس المراد به النحوسة المتعارفة بدليل تفسير هذه الايام بايام الاسبوع
في قوله تعالى واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام
حسوما الآية فلو كان المراد النحوسة المتعارفة لكانت الايام كلها نحسة وهو خلاف
ما ادعوه فعلم ان المراد بالنحسات نحسات عليهم لنزول العذاب على معاصيهم فاتضح
سبيل الرشاد وانمحق قول اهل الفساد۔

كتبه اشرف علي تاسع رمضان

بہترواں ۷۲ نادرہ تحقیق معنے حدیث مبشرات

تحقیق معنے حدیث مبشرات - حدیث لم یبق من النبوۃ الا المبشرات وھی الرویاء الصالحۃ الحدیث - او کما قال کے متعلق سوال وارد ہوتا ہے کہ خصال نبوت تو اور بھی باقی ہین پھر اس حصر سے اورون کی نفی کیسے صحیح ہوئی -

جواب یہ ہے کہ یہ حصر حقیقی نہین جس سے دوسرے خصال کے بقاء کی نفی لازم آئے بلکہ حصر اضافی باعتبار وحی کے ہے - مقصود بقاء وحی کی نفی کرنا ہے یعنی اب وحی نبوت کا سلسلہ باقی نہین منقطع ہوچکا - باقی یہ کہ یہ دلالت تو دوسرے خصال مین حصر کرنے سے بھی مستفاد ہوسکتی تھی مثلاً یون فرمایا جاتا کہ لم یبق من النبوۃ الا الاخلاق اور مقصود اس سے بھی نفی وحی کی ہوتی پس اس دلالت کیلئے مبشرات کو کیون خاص کیا گیا اگرچہ ذکراً ہی سہی - جواب یہ ہے کہ اُن خصال مین مبشرات اشبہ بالوحی ہین بوجہ اشتراک فی انکشاف الغیب کے دوسرے خصال اسقدر مشابہ نہین پس اس قوت مشابہت کے سبب مبشرات کے بقاء سے وہم ہوسکتا تھا - بقاء وحی کا اسلئے اس عنوان سے وحی کی نفی کرنا ابلغ تھا کہ جو چیز سب سے زیادہ مشابہ وحی کے ہے اُس کا بقا بھی مستلزم نہین بقاء نبوت کو چہ جائیکہ دوسرے خصال -

باقی یہ کہ ایسا اشتراک فی انکشاف الغیب کشف والہام مین بھی ہے اُنکو مبشرات کیساتھ کیون نہین ذکر فرمایا - جواب یہ ہے وہ بھی حکماً ملحق بالمبشرات ہین کیونکہ اُن مین بھی مثل رُؤیا کے اس عالم سے ایک گونہ غیبت ہوتی ہے پس وہ بھی بحکم رویا ہین - رُؤیا کے مفہوم مین حکماً وہ بھی داخل ہین پس گویا معنے کلام کے یہ ہین لم یبق الا الرؤیا والکشف والالھام یا اگر وہ رُؤیا مین داخل نہین مگر وصف جامع مذکور کے سبب وہ رُؤیا پر مقیس ہین - بہرحال سب کا اتحاد حکم مین ثابت ہوگیا پس سب اشکال دفع ہوگئے اور حدیث کا مضمون منقح ہوگیا - ۲۸ رمضان ۱۳۵۲ھ

تہترواں ۷۳ نادرہ نصب اشجار در عرفات

استفتاء - بعض ہمدرد مسلمانون کا خیال ہے کہ چونکہ میدان عرفات مین بہ موسم گرما دھوپ اور لُو کی شدت سے ہزارہا غیر مستطیع حجاج جو خیمہ وغیرہ کا انتظام نہین کرسکتے ہلاک ہوتے یا

سخت تکلیف اُٹھاتے ہین۔ اگر وہان سایہ دار درخت کافی تعداد مین مثل برگد (بڑھ) یا پلکھن (پاکھر) وغیرہ نصب کردئے جائین تو اُن کے سایہ مین گرمی اور لُو سے امن متوقع ہے۔ یہ لوگ نصب درختان کیلئے ساعی ہین اور اُن کا یہ خیال ہے کہ سلف سے اب تک اسپر عملدرآمد نہ ہونیکی وجہ یہ رہی ہوگی کہ زمانہ قدیم مین برگد اور پلکھن کے وجود اور سرزمین حجاز مین اُن کے سرسبز ہونیکا علم نہ تھا اور نہ اس زمانہ کے سے ذرائع حمل ونقل موجود تھے لوگ جفاکشی کے عادی بھی تھے لیکن کچھ مسلمان اِس امر مین متامل ہین۔ آخر الذکر طبقہ کا خیال یہ ہے کہ وادی عرفات کے اس قدرتی منظر کو خیر القرون سے بھی ہزارہا سال پہلے انسانی تصرفات سے پاک اور ہیئت اصلی پر ہی برقرار رکھا جاتا رہا ہے اور یا وصف اسکے کہ ضرورت رفع شدت وحدت قدیم ہے اور اُسکے اسباب (نصب درختان سایہ دار) بھی قدیم اور سہل و معروف تاہم سلف سے آجتک یہ صورت جو کسی وقت بھی دشوار نہ تھی اختیار نہین کیگئی جیسے کہ آب رسانی کی قدیم ضرورت کو نہر زبیدہ کی تعمیر سے باوجود عسیر الحصول ہونیکے زمانہ سلف ہی مین جبکہ کم از کم تبع تابعین بھی موجود تھے پورا کردیا تو رفع شدت حر کی قدیم ضرورت کو سہل الحصول ذریعہ (نصب درختان) سے پورا کرنیکی سعی جدید بدعت کی تعریف مین آجاتی ہے اور اس کا قیاس قطع مسافت کی قدیم ضرورت کے جدید سامان یعنی تیز رفتار مثلاً سیارات (موٹر) وریل وطیارات (ہوائی جہاز) ودخانی جہازات وخلقنا لھم من مثلہ ما یرکبون پر قیاس مع الفارق ہے۔ نیز اگر نصب درختان کا سلسلہ قائم رہا تو وادی عرفات بجائے میدان کے باغ یا بن کی صورت مین تبدیل ہوجائیگی۔ لہذا استفتاء ہے کہ (۱) میدان عرفات مین حجاج بموسم گرما دہوپ اور لُو سے بچنے کے خیال سے سایہ دار درختون کا نصب اور اس مین سعی شرعاً جائز ہے یا ناجائز (۲) اگر نصب یا سعی جائز ہے تو مباح ہی یا مستحب یا سنت یا واجب یا فرض (۳) اگر ناجائز ہے تو مکروہ تنزیہی ہے یا تحریمی یا حرام (۴) بصورت عدم جواز ناصبین یا ساعین کو منع کرنا مسلمانوں پر حسب حیثیت لازم ہے یا نہین۔ (۵) حد عرفات کے خط کے باہر مسجد نمرہ کی پشت پر نصب درختان کا حکم بھی مثل وادی عرفات ہے یا اُسکے غیر۔

(۶) شہر مکہ اور حدود حرم کے اندر نصب درختان کے جواز کو میدان عرفات پر قیاس کیا جاسکتا ہے یا نہین۔ بینوا۔ توجروا۔

الجواب۔ عرفات اور حد حرم کے اندر سایہ کیلئے درختون کا لگانا بلاشبہ فی نفسہ جائز ہے

اور بغیرہ استحباب کا حکم بھی کیا جا سکتا ہے اگرچہ افضل اسکا ترک ہے۔ جواز کی دلیل یہی کافی ہے کہ عدم جواز کی کوئی دلیل نہیں بلکہ کلیات ظاہراً جواز ہی پر دال ہیں۔ فقہاء نے باب جنایات الحج میں قطع حشیش حرم و اشجار حرم نابتہ و منبتہ مثمرہ و غیر مثمرہ کے احکام کی اباحتہً و نہیاً و ضماناً تفصیل فرمائی ہے اگر غرس اشجار مین کسی درجہ کی بھی کراہتہ ہوتی اس موقع پر سکوت کے موہم ہونیکے سبب اُس کا ضرور ذکر فرماتے مگر اس سے اصلاً تعرض نہین کیا یہ واضح دلیل ہے جواز بلا کراہتہ کی۔ نیز فقہاء نے منیٰ مین جو کہ داخل حرم ہے ابنیہ کے وجود پر صحت جمعہ کو متفرع فرمایا ہے اور ان کی کراہت سے تعرض نہین کیا بطریق مذکور یہ بھی دلیل ہے ابنیہ کی جواز بلا کراہتہ کی اور ابنیہ اور اشجار کا اشتراک غرض ارتفاق مین ظاہر ہے پس قیاس سے بھی جواز کو قوت ہو گئی اور جب حد حرم کے اندر ایسے تصرفات کی اجازت ہے تو حد حرم کی باہر مثلاً عرفات مین بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی۔ یہ دلائل تھے جواز فی نفسہ کے۔ باقی استحباب بغیرہ کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ یہ حجاج کو راحت پھونچانا ہے اور حجاج کو راحت پھونچانا اقل درجہ مستحب ضرور ہے اور یہ شبہ کہ خیر القرون مین نہ تھا اسلئے مرتفع ہے کہ خیر القرون مین پایا جانا عام ہے وجود عین اور وجود دلیل کو اور دلیل مع نظیر اوپر مذکور ہو چکی ہے وہ نظیر ابنیہ ہے اُن مین اور اشجار مین کوئی معتدبہ تفاوت نہیں۔ اور اگر جواز مین ارتفاق موثر نہ ہوتا تو خود ابنیہ منیٰ کا عہد نبوی مین نہ ہونا خیر القرون مین جواز سے مانع سمجھا جاتا اور بلا نکیر اسکو جائز نہ سمجھا جاتا۔ باقی ترک کا افضل ہونا وہ اسلئے ہے کہ اُس مین سنت کی صورت و معنی کو جمع کرنا ہے اور اس مجموعہ کا صرف رعایت معنی بلا صورت سے افضل ہونا ظاہر ہے۔ اور حجاج کے ہلاک غالب کے خوف کو اس افضلیت ترک مین قادح نہ سمجھا جاوے کیونکہ اس کا انتظام اہل استطاعت ضعفاء غیر اہل استطاعت کو اپنے خیمہ وغیرہ مین شریک کر لینے سے کر سکتے ہین البتہ اس غرض اظلال کیلئے کسی مسجد مین درخت لگانا بقول ارجح مکروہ ہے جسکی علت مشابہت بیعہ اور موضع موضوع للصلوٰۃ کو مشغول کرنا ہے البتہ خود عمارت مسجد کی مصلحت کیلئے درخت لگانا جیسے نمی کا جذب کرنا یہ اس کراہت سے مستثنیٰ ہے ذکر ھذا کلہ فی الدر المختار و رد المحتار احکام المسجد قبیل باب الوتر واللہ اعلم۔ لعشرین من شعبان ۱۳۵۳ھ

چوہترواں نادرہ بیع اراضی فلسطین بدست یہود

السوال۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم، ما حکم الشرع العزیز الاسلامیۃ المطہرۃ فی بعض

المسلمين الذين يبيعون اراضي بلاد فلسطين المقدسة او يتوسطون ببيعها لليهود الطامعين الذين يقصدون من شراء هذه الاراضي والعقارات جلاء المسلمين عن هذه البلاد المقدسة والاستيلاء على المسجد الاقصى الذي بارك الله حوله وانشاء كنيسهم الهيكل مكانه وتشكيل دولة يهودية في فلسطين بمساعدة بعض الدول المعادية للاسلام والتي تبذل كل جهد في محاربته وما هو الرادع لهم عن هذا العمل المنكر وهل اذا افتى بعض العلماء بكفر من باع ارضه لليهود او توسط ببيع ارض غيره لهم لمساعدة اهل الكفر على المسلمين وللموالاة لليهود الذين يعملون ليلا ونهارا لطرد المسلمين وابعادهم عن بلاد فلسطين والمسجد الاقصى الذي اسرى الله برسوله محمد صلى الله عليه وسلم۔ وحرمانهم من الصلوة عليهم ومن الدفن في مقابر المسلمين لخروجهم عن الاسلام وفيه عبرة لغيرهم ممن تسول له نفسه اقتراف مثل خطيئتهم۔ فما قولكم في فتواهم۔ واذا كان هناك زاجر خلافها فاذكروا افيدونا ولكم من الله الاجر والثواب

الجواب

وهو الموفق للصدق والصواب

اما عن الجزء الاول فلنمهد اولا الدلائل۔ ثم نتشبث بها السائل + ففي الدر المختار فصل الجزية احكام اهل الذمة ما نصه ولا يعمل بسلاح في رد المحتار اي لا يستعمله ولا يحمله لانه عز وكل ما كان كذلك يمنعون عنه قلت ومن هذا الاصل تعرف احكام كثيرة در منتقى اه وهذا اصل كلي وههنا جزئيات لشواهدها ففي الدر المختار (الذمي اذا اشترى دارا) اي اراد شراءها (في المصر لا ينبغي ان تباع منه فلو اشترى يجبر على بيعها من المسلم) وقيل لا يجبر الا اذا كثر در ر۔ في رد المحتار قوله الذمي اذا اشترى دارا الخ قال السرخسي في شرح السير فان مصر الامام في اراضيهم للمسلمين كما مصر عمر رضي الله عنه البصرة و الكوفة فاشترى بها اهل الذمة دورا وسكنوا مع المسلمين لم يمنعوا من ذلك فانا قبلنا منهم عقد الذمة ليقفوا على محاسن الدين فعسى ان يؤمنوا واختلاطهم

بالمسلمين والسكن معهم يحقق هذا المعنى وكان شيخنا الامام شمس الائمة الحلوانی يقول هذا اذا قلوا وكان بحيث لا تتعطل جماعات المسلمين ولا تتقلل الجماعة لسكناهم بهذه الصفة فاما اذا كثروا على وجه يؤدى الى تعطيل بعض الجماعات او تقليلها منعوا من ذلك و امروا ان يسكنوا ناحية ليس فيها للمسلمين جماعة وهذا محفوظ عن ابى يوسف فی الامالی اھ ثم فی الدر المختار بعد اسطر (واذا تكارى اهل الذمة دورا فيما بين المسلمين ليسكنوا فيها) فی المصر (جاز) لعود نفعه الينا وليروا تعاملنا فيسلموا (بشرط عدم تقليل الجماعات بسكناهم) شرطه الامام الحلوانی (فان لزم ذلك من سكناهم) اباه (اعتزال عنهم والسكنى بناحية ليس فيها مسلمون) وهو محفوظ عن ابى يوسف بحر عن الذخيرة - وفی رد المحتار تحت القول الآتی من الدر المختار لكن رده الخ ما نصه فتحصل من مجموع كلام الحلوانی و التمرتاشی انه اذا لزم من سكناهم فی المصر تقليل الجماعة امروا بالسكنى فی ناحية خارج المصر ليس فيها جماعة للمسلمين وان لم يلزم ذلك يسكنون فی المصر بين المسلمين مقهورين لا فی محلة خاصة لانه يلزم منه ان يكون لهم فی مصر المسلمين منعة كمنعة المسلمين بسبب اجتماعهم فی محلتهم فافهم - ثم فی رد المحتار بعد اسطر بعنوان التنبيه ما نصه قال فی الدر المنتقى وكذا يمنعون عن التعلی فی بنائهم على المسلمين ومن المساواة عند بعض العلماء نعم يبقى القديم ثم قال بعد بحث طويل والحديث الشريف لا يفيد ان لهم مالنا من العز والشرف بل فی المعاملات من العقود ونحوها للادلة الدالة على الزامهم الصغار و عدم الترجح للمسلمين وصرح الشافعية بان منعهم عن التعلی واجب وان ذلك لحق الله تعالى وتعظيم دينه فلا يباح برضا الجار المسلم اھ وقواعدنا لا تاباه ولقدمرانه يحرم تعظيمه ولا يخفى ان الرضا باستعلائه تعظيم له هذا ما ظهر لی فی هذا المحل والله تعالى اعلم اھ قلت وفی الباب روايات لا تحد ولا تعد وفيما ذكرنا كفاية ان شاء الله تعالى واذا كان هذا حكم الكراء والشراء للدار + والتعلی فی البناء والجدار فكيف حكم بيع المسلمين اراضيهم من الكفار + وهو اقوى اسباب العزة والشوكة + والقوة والصولة + واذا كان هذا حكم الذميين وهم مقهورون تحت حكم الاسلام + فكيف

حکم غیر المذمیین الذی لیسوا فی شئ من الاستسلام + وھو کما قال اللہ تعالی لا یالونکم خبالا وکما قال تعالی لا یرقبون فی مؤمن الا ولا ذمۃ وکما قال اللہ ان یثقفوکم یکونوا لکم اعداء ویبسطوا الیکم ایدیھم والسنتھم وودوا لو تکفرون + ولله در القائل ؎

احبابنا نوب الزمان کثیرۃ ۔۔۔ وامر منھا رفعۃ السفھاء
فمتی یفیق الدھر من سکراتہ ۔۔۔ وارای الیھود بذلۃ الفقہاء

واما عن الجزء الثانی فان کان اھل ھذہ الفتاوی من اھل البصیرۃ والکیاسۃ + فاقرب محاملھا ھی السیاسۃ + والعلماء لھم فی امثالھا حق الریاسۃ + وھذا اٰخر الجواب فی ھذا الباب واللہ اعلم بالصواب -

کتبہ اشرف علی التھانوی من الھند الحنفی الفاروقی عفی عنہ للثلث الاول فی رمضان المبارک سنہ ۵۳ھ

پچھترواں ۷۵ نادرہ لبطلان لبعض احلام وکشوف

حال میرے والد ماجد سلسلہ عالیہ قادریہ میں ایک جگہ بیعت ہیں اُنکے پیشوا علیہ الرحمۃ وصال پا چکے ہیں - میرے والد جہانتک میرا علم ہے صوم وصلوۃ اور تہجد کے پابند ہیں خصوصًا تہجد کے - مگر باوجود ان باتوں کے قبر پرست بھی ہیں اپنے پیشوائے روحانی کے مزدور کی تعظیم بھی کرتے ہیں - سماع بھی سنتے ہیں - اکثر مجھے نماز خصوصًا تہجد کی تاکید فرماتے رہتے ہیں - مجھے اکثر تحریر کرتے رہتے ہیں اور جانیوالے کے ہاتھ پیغام بھیجتے رہتے ہیں کہ تمہاری دربار میں غیر حاضری ہے ہمیں ہمارا مالک یہی بتاتا ہے کہ تو اپنے مرشد کے ارشاد پر عمل نہیں کرتا - مالک سے اُن کی مراد اپنے پیشوا علیہ الرحمۃ ہیں چونکہ میں اُنکا اکلوتا بیٹا ہوں اسلئے وہ میرے لئے اکثر دعاء کرتے ہیں - ایکدفعہ فرماتے تھے کہ سرور کائنات فخر موجودات حضرت محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے دربار میں میری بابت عرض کیا تو جواب ملا کیا کریں وہ غیر حاضر رہتا ہے حقیقت حال جو ہمیں بتائی جاتی ہے یہ ہے کہ تمھارے دل میں یہ وسوسہ ہے کہ خدا علیحدہ چیز ہے اور پیر علیحدہ ہے جب تک تم اس وسوسہ کو نہ نکالوگے اور پیر کو عین ذات تصور نکروگے کچھ نہ بنے گا - اب بحث کا موضوع نکل آیا - مجھے انکار اور اُنکو اصرار کہ

نہیں ہم جو کہہ رہے ہین طریقت کا مسئلہ یہی ہے۔ ہم غیروں کو نہیں سمجھا رہے۔ مین نے کہا کہ پھر شرک اور کیا ہے۔ فرمایا شریعت کے مطابق تو تم شرک سمجھتے ہو۔ مگر حقیقت یہ ہے ظاہر مین تو انسان کو شریعت کا ہی پابند ہونا چاہئے۔ شریعت مین پیر کو پیر اور خدا کو خدا ہی کہنا چاہئے۔ مگر طریقت مین دونوں ایک ہیں بیٹا ہماری بات کو مان لو۔ ہم کامل بزرگوں کی مجلس مین بیٹھے ہوئے ہین۔ غرض ہر روز جب تنہائی ہوتی یا کوئی رازدان بیٹھا ہوتا تو یہی تذکرہ ہوتا اور فرماتے تم مقصد نہین پا سکو گے جب تک ہماری بات کو سچ نہ سمجھو گے مگر مجھے ہر صورت انکار ہی رہا۔ میرے انکار پر اُنکے آنسوں نکل جاتے اسقدر سرد آہین بھرتے یون سانس کھنچکر آتی کہ گویا پسلیان ٹوٹ رہی ہین مگر مجھے یہ صریح شرک نظر آرہا تھا مین کیسے مانتا۔ آخر میں نے دل مین ٹھان لی کہ آپ سے استفسار کرون چنانچہ حسب بالا سطور من وعن تحریر کردی ہین تاکہ آپ مجھے اس تذبذب کی زندگی سے نکالنے مین کامیاب ہو جائین۔ مہربانی فرماکر خط کے مطالعہ کے بعد میرے اور والد بزرگوار کے تنازع کو چکائیں۔ خط بند کرنے سے پہلے ایک اور چیز عرض کردون۔

والد صاحب نے فرمایا تھا کہ آٹھ دن ہمارا کہا سچ مانکر کر کے دیکھ لو اگر ہمارا کہا جھوٹ ہو تو شب و روز تذبذب مین گذرنے لگے۔ ایک روز سونے سے قبل خدائے عز وجل سے دعا مانگی کہ اے اللہ مجھے اس مصیبت سے رہائی دے مجھے صحیح رستہ کی طرف رہنمائی کر۔ دعاء مانگ کر سو رہا۔ کیا دیکھتا ہون ایک معمولی سا مکان ہے حضور سرور کائنات فخر موجودات ختم الانبیاء جناب محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایک سادہ معمولی سے چھپر کھٹ پر بیٹھے ہین اور ایک سفید چادر اوپر اوڑھ رکھی ہے (مجھے خبر نہ تھی مگر دریافت پر معلوم ہوا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم ہین) کچھ علیل ہین۔ یکایک حدیث قرطاس کا مسئلہ پیش ہوگیا۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم میری طرف مخاطب ہو کر فرمانے لگے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلا لاؤ تاکہ مین کچھ لکھدون کہ بعد مین جھگڑا نہو (الفاظ یہ تھے جھگڑا نہ ڈالے) مین جاکر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بلا لایا اور کہا کہ حضور علیہ السلام تحریر کرنا چاہتے ہین تاکہ آپ بعد مین تقاضا نکرین لیکن وہ خاموش ہوگئے اور کہنے لگے رہنے دو حق تو میرا ہی ہے یہی لکھیں گے۔ اتنے مین ہم ایک دوسرے کمرے مین پہونچ گئے وہان حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ایک بالکل سادی چارپائی کی پائینتی بیٹھے ہوئے ہین دبلے پتلے اور لوگون سے سفید تھے وہان بھی یہی گفتگو ہوئی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ رونے لگے مگر ہم اُنہین خاموش کر کے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے سامنے لیگئے۔ جب ہم وہاں پہونچے تو آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم وصال

پا چکے تھے۔ باوجود جانتے ہوئے کہ وصال پا چکے ہیں۔ مین نے اُنہین بیدار کیا۔ چادر اُسی طرح اوپر پڑی تھی آنحضور اُٹھ بیٹھے۔ اور معاملہ پیش ہوا اور حضور علیہ الصلوۃ والسلام نے حضرت ابوبکررض کے حق مین تحریر کردی اسکے بعد تمام حاضرین رخصت ہو گئے اور صرف مین اکیلا رہ گیا آنحضور علیہ الصلوۃ والسلام چہل قدمی کیلئے اُٹھ کھڑے ہوئے مین بھی ساتھ ہو لیا۔ مین نے عرض کی یا رسول اللہ میرے اور والد بزرگوار کے سلسلہ کے درمیان ایک مسئلہ کے متعلق تنازع ہے اسکا حل کیا ہے۔ فرمایا کیا۔ مین نے عرض کیا کہ وہ فرماتے ہین کہ پیر اور خدا ایک چیز ہے۔ فرمایا درست کہتے ہین۔ مین نے عرض کی کسطرح۔ آپ تشریح کرنے لگے اور مین سننے لگا۔ ابھی ایک دو ہی فقرے کہے تھے کہ مجھے یون معلوم ہوا جیسے مین آہستہ آہستہ کسی دوسری دنیا کو لے جایا جا رہا ہون۔ افسوس مین اُن کی تشریح کو نہ سُن سکا میرے کانون مین وہ آواز دھیمی دھیمی ہوتی چلی گئی۔ یہانتک جب بالکل چپ ہو گئے تو مین بیدار تھا اور خواب کا نظارہ میری آنکھون مین تھا۔

مولانا صاحب سچ عرض کرتا ہون اُس دن سے اور تذبذب مین پڑ گیا ہون۔ مجھ سا گنہگار فاسق بدکار (یہ حقیقت ہے) اور حضور علیہ الصلوات والسلام کا دیدار۔ مین کہتا ہون کوئی مجھسے فریب نہ ہو مگر جب بزرگون سے یہ سنتا ہون کہ بزرگون خصوصاً انبیاء کی شکل مین کوئی بدروح خواب مین متشکل ہو کر نہین آ ہی نہ آسکتی ہے تو پھر ان کے اس ارشاد پر کہ تمہارے والد صاحب درستی پر ہین اور حیران ہوتا ہون مہربانی فرما کر جواب سے سرفراز فرمائین۔

الجواب۔ واقعہ مسئولہ مین کئی شک ہین۔ اول یہ شک کہ مرئی حضور ہی تھے صلے اللہ علیہ وسلم کیونکہ ایک قول یہ بھی ہے کہ واقعیت کی یہ بھی شرط ہے کہ حلیہ کے موافق زیارت ہو اور یہان آپکی شان رفیع کے مناسب ہیئت مین بھی نہین ہوئی چنانچہ خط مین چھپر کھٹ بھی معمولی اور کچھ علالت بھی لکھی ہے۔ دوسرا یہ شک کہ وہ حضور ہی کی آواز مبارک تھی جیسا تلک الغرانیق العلی کے قصہ مین بعض علماء سامعین کے اشتباہ کے قائل ہوئے ہین۔ تیسرا یہ شک کہ سننے والے نے صحیح بھی سُنا کیونکہ جب بیداری مین سماع مین غلطی ہو جاتی ہے تو خواب تو بیہوشی کی حالت ہے چوتھا یہ شک کہ صحیح بھی سمجھا ہے جیسا مصر مین اشرب الخمر مین تمام علماء نے رائی کی غلطی قرار دی تھی۔ پانچواں یہ شک کہ صحیح یاد بھی رہا اور جب دیکھنے والے ہم جیسے ظلمانی قلوب والے ہون جیسے رائی نے اس جملہ مین کہ (یہ حقیقت ہے) اسکو تسلیم کر لیا ہے تو یہ شکوک اور زیادہ قوی ہو جاتے ہین بلکہ شک کے درجہ سے گذر کر غلطی کی جانب راجح بلکہ متیقن ہو جاتی ہے

چنانچہ خود اس خواب کے بعض اجزاء یقیناً اضغاث احلام ہین جیسا حضرت علی رض کا خلافت بلافصل کو اپنا حق بتلانا جو کبھی زمانہ تحقیق احکام مین بھی نہین فرمایا جو یقیناً دلیل ہے رائی کے خلط خیالات دماغیہ کی جس سے بقیہ اجزاء خواب سے بھی امن مرتفع ہوا جاتا ہے۔ چھٹے ان سب سے قطع نظر کرکے جب یہ معارض ہے نصوص قطعیہ کے تو مثل حدیث معارض قطعی کے یا متروک ہوگا یا ماؤل۔ اور تاویل یہ ہے کہ معنی مجازی کے اعتبار سے درست ہے وہ معنی مجازی یہ ہین کہ پیر کامل کا حکم بوجہ موافقت حکم شرع کے گویا خدا ہی کا حکم ہے ایسے موقع پر محاورات مین یہ کہدیا جاتا ہے کہ دونون ایک ہی چیز ہین جیسے سورۂ قیامہ مین قرأت جبرائیلیہ کو اپنی طرف منسوب کرکے قرأناہ فرمادیا لیکن اس وقت جو لوگ ایسی شطحیات مین مبتلا ہین یہ تاویل اُن کو خواب مین بھی نہیں آئی اسلئے وہ یقیناً زندقہ ہے۔ ساتوین کبھی یہ محاورہ ایک کی نفی دوسرے کے اثبات کیلئے مستعمل ہوتا ہے یعنی پیر کوئی چیز نہین حاکم خدا ہی ہے جیسا حدیث مین ان اللہ ھو الدھر کے معنے یہ ہین کہ دہر کوئی چیز نہین متصرف خدا ہی ہے اور حکمت اس ماؤل کی تصویب مین معذورین سے کف لسان کی تعلیم ہوگی اور قرینہ اس مضمون ماؤل کے مقصود فی الدین نہ ہونے اور قابل التفات نہ ہونے کا اس کی شرح کے وقت آواز کا دہیمی ہوتی ہوئی چلا جاتا ہے جسکی خط مین تصریح ہے ورنہ حق مامور بہ کی شان کا مقتضا تو وہ ہے جو اس آیت مین مذکور ہے فاصدع بما تؤمر تو اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے اس کی ظاہری مراد کیسے صحیح ہوسکتی ہے یقیناً وقطعاً باطل ہے جسکا اعتقاد کفر ہے پھر اگر دوسرا اس کے خلاف خواب دیکھ لے تو کیا دونون خوابون کو صحیح کہا جاویگا بلکہ قانون نقلی وعقلی کی بناء پر اذا تعارضا تساقطا کا حکم کرکے دوسری دلیل غیر متعارض کی طرف رجوع کیا جائیگا اور وہ نصوص قطعیہ محکمہ ہین معتبر کتابون مین ہزارون واقعات ایسے بلکہ اس سے بھی زیادہ شبہ مین ڈالنے والے منقول ہین آجتک کسی عالم نے کسی عارف نے خوابون کو نصوص پر ترجیح نہین دی بلکہ خوابوں کو غلط سمجھکر نصوص پر عمل کیا اور اس اعتقاد کلتو احتمال بھی کفر ہے کہ کوئی چیز شریعت مین منفی ہو اور طریقت مین مثبت ہو خود ائمہ طریقت نے بلا اختلاف اس اعتقاد کا ابطال کیا ہے۔ نیز خواب پر عمل کرنیوالے سے اگر بازپرس ہوئی کہ تو نے خواب کے سبب نصوص کو کیسے ترک کیا تو اُسکے پاس کوئی عذر معقول مقبول عقلی یا نقلی نہین اور اگر نصوص پر عمل کرنیوالے سے باز پرس ہوئی (اور یہ محض فرض محال ہے) تو اُسکے پاس نہایت صحیح وقوی عذر ہین جو اوپر مذکور ہوئے غرض ہر حال مین ظاہری مدلول خواب کا واجب الرد ہے واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔

چھتروان نادرہ تحقیق ثمرۂ استخارہ

فصل نوزدہم در تحقیق ثمرہ استخارہ - میرا ایک رسالہ ہے نافع الاشارہ جسمین بعض احکام استخارہ کے متعلق کچھ سوال وجواب ہین (جو ربیع الاول ۱۳۵۲ھ مین لکھا گیا ہے اور النور شعبان و رمضان وشوال ۱۳۵۲ھ میں چھپا ہے) اس مین میری ایک عبارت ہے کہ اے اللہ اگر یہ معاملہ میرے لئے خیر ہو تو میرے قلب کو متوجہ کردے ورنہ میرے دل کو ہٹادے اسکے بعد اگر اس طرف قلب متوجہ ہو تو اُسکے اختیار کرنیکو ظناً خیر سمجھے اھ ملخصاً سو دعا کا یہ حاصل یعنی قلب کا متوجہ ہوجانا اور یہ ثمرہ کہ جس طرف قلب متوجہ ہو اسکو اختیار کرے یہ مشہور قول ہے اور نووی وغیرہ اسیطرف گئے ہین کما نقلہ الحافظ فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارۃ تحت قولہ ثم رضنی بہ بما نصہ یفعل بعد الاستخارۃ ما ینشرح بہ صدرہ مگر دلائل سے راجح یہ ثابت ہوا کہ اس انشراح کے انتظار کی ضرورت نہین بلکہ جو مناسب سمجھے کرلے - یہ قول عزالدین عبد السلام کا ہے اور دلائل اسکی ترجیح کے میرے ایک ملفوظ مین ہین جو القول الجلیل حصہ دوم مین ضبط کیا گیا ہے اس دعاء کی برکت یہ ہوگی کہ باوجود اسکے ارادہ کے خیر ہی کا صدور ہوگا غیر خیر کا صدور ہی نہ ہوگا البتہ خیر عام ہے خواہ دنیوی ہو یا دینی جیسا رسالہ مذکورہ مین خط ثالث کے جواب مین یہی مرقوم ہے بقولی خواہ کامیابی کی صورت مین اِلیٰ قولی صبر کا اجر ملے اھ ۲۲ شعبان ۱۳۵۴ھ

یادداشت - میرا یہ ملفوظ رسالہ مین شائع ہونیوالا تھا مگر ناظرین کو انتظار اور تلاش کی تعب سے بچانے کیلئے مناسب معلوم ہوا کہ اسکو بھی اسی مقام پر نقل کردیا جاوے - وھو ھذا

ملفوظ - ۲۲ شعبان ۱۳۵۴ھ ایک اہل علم وفضل نے عرض کیا کہ طبقات شافعیہ مین استخارہ کی متعلق ایک بہت بڑے عالم کی (جنکا نام جامع کو یاد نہین رہا) عجیب تحقیق نظر سے گذری وہ کہتے ہین کہ یہ جو عام طور پر مشہور ہے کہ استخارہ سے مقصود استخبار ہے یہ صحیح نہین یعنی استخارہ کا مقصد یہ نہین کہ ہمکو جو کسی کام مین تردد ہورہا ہے کہ یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا نہین استخارہ کرنے سے یہ تردد رفع ہوجائیگا اور ہمکو معلوم ہوجائیگا کہ یہ کام ہمارے لئے خیر ہے یا شر پھر خیر ہوگا اُسکو اختیار کرینگے چنانچہ ہم مشاہدہ کرتے ہین کہ بعض اوقات استخارہ کے بعد بھی وہ تردد رفع نہین ہوتا اور یہ نہین معلوم

ہوتا کہ ان دونون باتون مین سے کونسی بات مفید ہے تو اس صورت مین لازم آتا ہے کہ استخارہ موضوع ہوا تھا رفع تردد کے واسطے اور تردد رفع ہوا نہین تو نعوذ باللہ شارع کا یہ حکم گویا عبث ہی ہوا اور شارع کیطرف سے کبھی ایسی بات کا حکم نہین ہوسکتا جو عبث ہو تو معلوم ہوا کہ استخارہ کا یہ مقصود نہین کہ کوئی بات اسکے ذریعہ سے معلوم کرلی جاوے جس سے تردد رفع ہو اور اس کام کی دونون شقون مین سے ایک شق کی ترجیح ضرور قلب مین آجائے پھر راجح جانب پر عمل کیا جائے بلکہ استخارہ کی حقیقت یہ ہے کہ استخارہ ایک دعاء ہے جس سے مقصود صرف طلب اعانت علی الخیر ہے یعنی استخارہ کے ذریعہ سے بندہ حق تعالی سے دعاء کرتا ہے کہ مین جو کچھ کرون اُسی کے اندر خیر ہو اور جو کام میرے لیے خیر نہ ہو وہ کرنے ہی نہ دیجیے پس جب وہ استخارہ کرچکے تو اس کی ضرورت نہین کہ سوچے کہ میرے قلب کا زیادہ رجحان کس بات کی طرف ہے پھر جس بات کی طرف رجحان ہو اُسپر عمل کرے اور اسی کے اندر اپنے لئے خیر کو مقدر سمجھے بلکہ اسکو اختیار ہے کہ دوسرے مصالح کی بناء پر جس بات مین ترجیح دیکھے اُسی پر عمل کرے اور اُسی کے اندر خیر سمجھے اھ اسکے بعد ۱۹ ذیقعدہ ۱۳۵۶ھ کو مولوی محمد شفیع صاحب مدرس دار العلوم دیوبند کے واسطہ سے مولانا شبیر احمد صاحب دیوبندی کی نقل کی ہوئی عبارت ذیل موصول ہوئی۔ فی طبقات الشافعیۃ ص۲۵۸ ج۵ فی ترجمۃ الشیخ کمال الدین ابن الزملکانی وھو شیخ الذھبی قال الذھبی فی حقہ شیخنا وکان من بقایا المجتھدین ومن اذکیاء اھل زمانہ عن الشیخ کمال الدین انہ کان یقول اذا صلی الانسان رکعتی الاستخارۃ لامر فلیفعل بعدھا ما بدا لہ سواء انشرحت نفسہ لہ ام لا فان فیہ الخیر وان لم ینشرح لہ نفسہ قال ولیس فی الحدیث اشتراط انشراح النفس اھ

اسپر حضرت حکیم الامۃ دام ظلہم العالی نے ارشاد فرمایا کہ اسوقت میرے نزدیک بھی ذوقًا یہی اقرب معلوم ہوتا ہے جو طبقات شافعیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز اصول شرعیہ مین سے ایک اصل سے اسکی تائید بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ قاعدہ کلیہ ہے کہ الہام حجت شرعیہ نہین تو اگر استخارہ کا حاصل یہ سمجھا جاویگا جو مشہور ہے کہ اسکے ذریعہ سے قلب مین ایسی بات کا منجانب اللہ القاء ہوتا ہے کہ جسکے اندر خیر ہوتی ہے۔ لہذا اُس القاء پر ہی عمل کرنا چاہئے تو چونکہ وہ القاء الہام ہے اور اسی پر عمل کرنیکا حکم دیا گیا تو گویا الہام پر عمل کرنیکا حکم دیا گیا لہذا اگر استخارہ کے اس حاصل کو صحیح مانا جاوے تو الہام کا

حجت شرعیہ ہونا لازم آتا ہے اور لازم صحیح نہین لہذا ملزوم بھی صحیح نہین۔ نیز استخارہ کا حاصل اگر طبقات شافعیہ کے موافق مانا جاوی تو اس سے ایک شبہ کا جواب بھی بخوبی ہوجاتا ہے اور اس شبہ کی اور اُسکے رفع کی تقریر یہ ہے کہ حدیث مین آتا ہے اذا دعا احدکم فلا یقل اللھم اغفر لی ان شئت ارحمنی ان شئت ارزقنی ان شئت ولیعزم المسئلة انہ یفعل ما یشاء ولا مکرہ لہ رواہ البخاری اور دوسری حدیث مین ہے اذا دعا احدکم فلا یقل اللھم اغفر لی ان شئت ولکن لیعزم المسئلة ولیعظم الرغبة فان اللہ تعالی لا یتعاظمہ شیء اعطاہ رواہ مسلم یعنی اس طرح دعا نہ مانگے کہ اے اللہ اگر آپ چاہین تو میری مغفرت فرما دیجئے مجھپر رحمت فرما دیجئے مجھکو رزق دیدیجئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تشقیق کیساتھ دعا نہ مانگنا چاہیئے اسپر یہ شبہ ہوتا تھا کہ استخارہ کے اندر جو دعا تعلیم فرمائی گئی ہے اسکے اندر تو تشقیق موجود ہے اور اس شبہ کے جوابات بھی ذہن مین تھے مگر انصاف یہ ہے کہ وہ جوابات گو صحیح اور معقول تھے مگر شافی نہ تھے اور اب جبکہ استخارہ کا حاصل صرف طلب خیر مانا جائے تو پھر پوری تشفی ہوجاتی ہے کیونکہ اب استخارہ کی دعاء کے اندر جو تشقیق ہوگی وہ محض لفظی ہوگی واقع مین تشقیق نہ ہوگی بلکہ واقع مین صرف ایک ہی چیز مطلوب ہوگی اور وہ خیر ہے کہ وہی خیر ہر حال مین مطلوب ہے کہ اگر ایک شق مین خیر ہو تب تو اس کی دعاء ہے کہ اسی کی توفیق ہوجاوے اور اگر دوسری شق مین خیر ہو تو پھر اسکی دعاء ہے۔ لہذا استخارہ کی دعاء پر دوسری دعاؤن مین تشقیق کی نہی سے شبہ نہین ہوسکتا۔ الغرض یہی صحیح ہے کہ استخارہ کا حاصل محض طلب خیر ہے نہ کہ استخبار پھر حضرت نے عبارت ذیل لکھکر عنایت فرمائی۔ فی فتح الباری کتاب الدعوات باب الدعاء عند الاستخارة تحت قولہ علیہ السلام ثم رضنی بہ ما لفظہ واختلف فیما ذا یفعل المستخیر بعد الاستخارة فقال (عز الدین) ابن عبد السلام یفعل ما اتفق ویستدل لہ بقولہ فی بعض طرق حدیث ابن مسعود رض فی اٰخرہ ثم لیعزم واول الحدیث اذا اراد احدکم فلیقل اھ قلت دل ھذا اللفظ علی ان الاستخارة لا یختص بما فیہ تردد بل ھو اعم لما ارادہ بلا تردد وایضاً فی حدیث جابر رض قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعلمنا الاستخارة فی الامور کلھا ما فیہ تردد وما لیس فیہ تردد ولا یشکل قولہ اذا ھم فان الھم اعم للارادة وما قبلھا ولا یختص بالتردد کما فی قولہ تعالی وھمت کل امة برسولھم لیاخذوہ وغیرہ من النصوص

القرآنیۃ والحدیثیۃ۔

ضمیمہ ملفوظ بالا متعلق تشقیق فی الدعا

(جو صاحب ملفوظ دام ظلہم العالی نے بعد مین لکھکر الحاق کیلئے دیا)

غور کرنے سے ذہن مین آیا کہ اگر دعا استخارہ مین تشقیق بھی مان لیجاوے تب بھی نہی عن التشقیق سے شبہ نہین ہوسکتا کیونکہ نہی تشقیق خاص سے ہے تو اس سے مطلق تشقیق کی نہی لازم نہین آتی وہ تشقیق خاص یہ ہے کہ یا تو وہ مسئول خیر محض ہے وہان دوسری شق کے خیر ہونیکا احتمال ہی نہین تو تشقیق لغو ہوئی اسلئے اس سے نہی کیگئی جیسے مغفرت ورحمت ورزق ضروری کا سوال اور یا وہ مسئول گو محتمل نفع وضرر دونوں کو ہے جیسے رزق مبسوط مگر منشا تشقیق کا مسئول کا تعاظم ہے جو موہم ہے نقص قدرت یا ضیق علی القادر کو جیسا کہ اس نہی کی اس تعلیل سے واضح ہے انہ یفعل ما یشاء ولا مکرہ لہ فان اللہ تعالیٰ لا یتعاظمہ شئ اعطاہ۔ ورنہ مطلق تشقیق دوسری احادیث مین صراحۃً وارد ہے چنانچہ ایک دعا مین ہے احینی ما علمت الحیاۃ خیرا لی وتوفنی اذا علمت الوفاۃ خیرا لی رواہ النسائی۔ اور دوسری دعا مین ہے واذا اردت بقوم فتنۃ فتوفنی غیر مفتون رواہ الترمذی۔ ظاہر ہے یہ تقیدات تشقیق کو مستلزم ہین بس دعاء استخارہ مین تشقیق کا شبہ بے اصل ہوگیا۔ کیونکہ یہاں منشا تشقیق کا وہ نہین جو علت ہے نہی کی تو اب تائید ثانی قول منقول عن الطبقات کی حاجت نہین۔ رہی دوسرے مؤیدات کافی ہین۔

اس تحقیق مذکور کے ایک مدت بعد ایک فاضل دوست نے جامع صغیر سیوطی کی ایک حدیث دکہلائی جسکے ظاہر الفاظ سے متبادر ہوتا ہے کہ استخارہ کے بعد میلان قلب کا انتظار کیا جاوے وہ حدیث یہ ہی فی شرح الجامع الصغیر تحت کلمۃ اذا ما نصہ اذا ھممت بامر فاستخر ربک فیہ سبع مرات ثم انظر الی الذی یسبق الی قلبک فان الخیرۃ فیہ۔ ابن السنی فی عمل یوم ولیلۃ (فر) عن انس (ضعیف) چنانچہ علامہ حفنی نے بھی یہی سمجھکر حاشیہ مین لکھا ہے واقل الاستخارۃ ان تکون بالدعاء و اکملہا بالصلوٰۃ والدعاء المعروف فاذا انشرح صدرہ اقبل ای انشراحا غیر نفسانی بان لم یکن موجودا قبل الاستخارۃ اھ۔ اور یہ تحقیق سابق سے معارض ہی۔ جواب یہ ہے کہ واقعی

ظاہراً باہم تعارض ہے - آگے دو ہی صورتین ہین یا اس حدیث کے ضعف کی بناء پر تحقیق سابق کو ترجیح دیجاوے یا اس حدیث کے الفاظ کی تاویل کیجاوے - اوّلاً احقر کے ذہن مین یہی دو جواب آئے اور ان دونوں جوابون کو ضبط بھی کر لیا مگر بعد ضبط کے شرح صدر نہین ہوا اور جتنی دلیلین ذہن مین آئی تھین سب مجروح و مخدوش معلوم ہوئین - پھر حق تعالیٰ سے دعاء کی دعاء کے بعد جو قلب پر وارد ہوا اُسکو لکھتا ہون وہ یہ کہ ظاہر الفاظ سے عدول کرنا خلاف اصول ہے لہذا اس ظاہر کا قائل ہونا ہی متعین ہے باقی تحقیق سابق کی ترجیح کی بناء تین امر تھے ایک یہ کہ کسی حدیث میں اس انتظار کا ذکر نہین دوسرے یہ کہ بعض اوقات کسی شق کی ترجیح خیال مین نہین آتی تو اس صورت مین استخارہ عبث ہوا - تیسرے یہ کہ اگر کسی شق کی ترجیح خیال مین آگئی تو اُسپر عمل کرنا الہام پر عمل ہوا جو شریعت مین حجت نہین مگر بعد تامل ان سب بناؤن کا جواب سہل ہے - اول کا یہ کہ اسکا حاصل روایات کا اس سے ساکت ہونا ہے اور ناطق مقدم ہے ساکت پر اور یہ حدیث ناطق ہے - دوسری کا یہ کہ یہ باعتبار اکثر کے ہے اور اسکے خلاف نادر ہے اور للاکثر حکم الکل اور النادر کالمعدوم کا اعتبار احکام کثیرہ مین کیا گیا ہے تو اس سے عبث ہونا لازم نہین آتا - تیسری کا یہ کہ الہام کا حجت نہونا باین معنی ہے کہ اُسپر عمل واجب نہین یہ نہین کہ جائز بھی نہین خود بعض احکام مین ارشاد ہے استفت قلبک اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وارد علی القلب پر عمل جائز ہے اور یہ ورود احد الشقین کا مرجح ہو سکتا ہے البتہ یہ شرط ہے کہ دونون شقین شرعاً جائز ہون - باقی حدیث کا ضعف سو اگر تعارض ہوتا تو قوت سے ایک کو ترجیح دیجاتی جب تعارض نہین جیسا اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ناطق اور ساکت مین تعارض نہین ہوتا اور روایات تو یہ ساکت ہین تو حدیث ضعیف کو احد الشقین کیلئے مرجح اور مؤید کہہ سکتے ہین - اسکی نظائر احکام مین بکثرت ہین اسلئے اب اس باب مین قول مشہور ہی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے واللہ اعلم - پس اقرب الی الادب و اجمع للدلائل یہ ہے کہ استخارہ کے بعد اگر کسی شق کا رجحان قلب مین آجاوے تو اُسپر عمل کرے اور اگر کسی کا رجحان نہو تو جس شق پر چاہے عمل کرلے اس تفصیل سے دونوں قولون پر اور بواسطہ دونون قولوں کے سب دلائل پر بھی عمل ہو جاویگا واللہ اعلم -

(نوٹ) احوط یہ ہے کہ دونوں فصلین دکھلا کر دوسرے علماء سے بھی مشورہ کر لیا جاوے

فقط - ۲ر محرم ۱۳۵۸ھ

سترواں (۷۷) نادرہ رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۲۳ سطر ۱۵ سے شروع اور صفحہ ۹۳۱ سطر ۵ پر ختم ہوا ہے

اٹھترواں (۷۸) نادرہ رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۳۱ سطر ۶ سے شروع اور صفحہ ۹۳۶ سطر ۷ اپر ختم ہوا ہے

اُناسیواں (۷۹) نادرہ رسالہ سد الغلط والمفاسد فی حکم اللغط عند المساجد

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۳۶ سطر ۱۸ سے شروع اور صفحہ ۹۳۹ سطر ا پر ختم ہوا ہے

اسیواں (۸۰) نادرہ رسالہ تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۳۹ سطر ۲ سے شروع اور صفحہ ۹۴۲ سطر ۵ اپر ختم ہوا ہے

اکیاسیواں (۸۱) نادرہ رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام در ملازمتہائے غیر مشروع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۴۲ سطر ۱۶ سے شروع اور صفحہ ۹۴۴ سطر ۸ پر ختم ہوا ہے

بیاسیواں (۸۲) نادرہ رسالہ المقالۃ المتماسکۃ فی تصور الجلیلۃ الہالکۃ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۴۴ سطر ۹ سے شروع اور صفحہ ۹۴۶ پر ختم ہوا ہے

تراسیواں (۸۳) نادرہ المنافرہ عن متعارف المناظرہ یعنی اقسام مناظرہ باعتبار اغراض

فائدہ فیما یتعلق بالمناظرۃ للناظرۃ - باعتبار غرضہا اقسام لان الغرض اما ان

یکون اظہار للصواب وان لم یسکت الخصم فلا تتصدی لاسکاتہ بل اذا رای العناد فیہ یقول لنا اعمالنا ولکم اعمالکم لا حجۃ بیننا وبینکم اللہ یجمع بیننا۔ والقرآن مشحون من مثل ھذہ المناظرۃ وھاد الیھا کما قال اللہ تعالیٰ وان جادلوک فقل اللہ اعلم بما تعملون الاٰیہ وسمیت ھذہ الفائدۃ بالمنافرۃ عن متعارف المناظرۃ وھذا القسم محمود مطلقا لکنہ مفقود فی ھذا الزمان الا نادرا بمنزلۃ المعدوم واما ان یکون اسکاتا للخصم وھو محمود ایضا بحسن النیۃ لکنہ موقوف علی سکوت الخصم وھو ان کان معاندا او مشاغبا ولا یکون معہ حیاء لا یسکت فکان قصد ھذا الغرض قصدا لما لا یقدر علیہ بنفسہ والقادر لقدرۃ الغیر لا یکون قادرا فکان غیر اختیاری وقصد الامر الغیر الاختیاری یکون عبثا وتعبا فلا یصلح ان یکون غرضا واما ان یکون اسکاتا ویقع السکوت ایضا لکن لما لم یکن السکوت دلیلا علی بطلان الساکت المنقطع کان ھذا عبثا ایضا بل ھو مضر لانہ یکون موھما لبطلان الساکت فی نظر العامۃ فلو وقع مثل ھذا السکوت احیانا من اھل الحق لکون الخصم الحن بحجتہ استدل العامۃ علی بطلانہ وھو مضر ای ضرر واما ان یکون لاطلاع الناس علی ما عند الخصمین لیحقق الحق ویبطل الباطل فھذا نوع من التحکیم والجاھل کیف یصلح ان یکون حکما فھذا عبث ایضا بل مضر لانہ یکون اقرارا بلسان الحال ان الجھلاء یصلحون للتحکیم وضررہ ظاھر وان ابتغوا عالما حکما فالعادۃ الغالبۃ بل الکلیۃ ان یکون ھو معتقدا لاحد شقی المسئلۃ فکیف یوثق بان یترجح انصافہ علی اعتقادہ فھو عبث ایضا فتنقح ان المناظرۃ المتعارفۃ فی زماننا خال عن الفائدۃ مطلقا وان لم یوافقنا احد فی ھذا الرائ وان قال قائل فبای طریق یھتدی الطالب للحق لا سیما المذبذب فیہ قلنا طریقہ ما شاع فی القرآن وھو ان یبین الحق مرۃ بعد اخری بعنوانات مختلفۃ کما قال نوح علیہ السلام رب انی دعوت قومی لیلا ونھارا الی قولہ ثم انی دعوتھم جھارا ثم انی اعلنت لھم واسررت لھم اسرارا والی ھذا اشار سبحانہ وتعالیٰ ولقد صرفنا فی ھذا القرآن لیذکروا الاٰیہ فافھم واتقن ۔ ۱۰ / ربیع الثانی سنہ ۱۳۵۱ھ

چوراسیؔ۸۴ وان نادره رساله نعم المنادی فی تصحیح المبادی

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۴۷ سے شروع اور صفحہ ۹۵۱ سطر ۱۴ پر ختم ہوا ہے

پچاسیؔ۸۵ وان نادره التحریر النادر لتقریر الشاہ عبد القادر

خانصاحب نے فرمایا کہ مولوی عبد القیوم صاحب فرماتے تھے کہ شاہ اسحق صاحب بیان فرماتے تھے کہ جب مولوی اسمٰعیل صاحب نے رفع یدین شروع کیا تو مولوی محمد علی صاحب و مولوی احمد علی صاحب نے جو شاہ عبد العزیز صاحب کے شاگرد اور اُن کے کاتب تھے شاہ صاحب سے عرض کیا کہ حضرت مولوی اسمٰعیل صاحب نے رفع یدین شروع کیا ہے اور اس سے مفسدہ پیدا ہوگا آپ ان کو روک دیجئے شاہ صاحب نے فرمایا کہ مین تو ضعیف ہو گیا ہون - مجھسے تو مناظرہ نہین ہو سکتا - مین اسمٰعیل کو بُلائے لیتا ہون تم میرے سامنے اُس سے مناظرہ کر لو - اگر تم غالب آگئے تمہارے ساتھ ہو جاؤنگا اور وہ غالب آگیا تو اُسکے ساتھ ہو جاؤن گا - مگر وہ مناظرہ پر آمادہ نہوئے اور کہا کہ حضرت ہمتو مناظرہ نہ کرینگے - اس پر شاہ صاحب نے فرمایا کہ جب تم مناظرہ نہین کر سکتے تو جانے دو - شاہ صاحب نے یہ جواب دیا تو مین سمجھا کہ شاہ صاحب نے اس وقت دفع الوقتی فرمادی ہے مگر یہ مولوی اسمٰعیل سے کہین گے ضرور چنانچہ ایسا ہی ہوا - اور جب شاہ عبد القادر صاحب آپکی خدمت مین حاضر ہوئے تو آپنے فرمایا میان عبد القادر تم اسمٰعیل کو سمجھا دینا کہ وہ رفع یدین نہ کیا کرین - کیا فائدہ ہے خواہ مخواہ عوام مین شورش ہوگی - شاہ عبد القادر صاحب نے فرمایا کہ حضرت مین کہہ تو دونگا - مگر وہ مانیگا نہین اور حدیثین پیش کریگا اُس وقت بھی میرے دل مین یہی خیال آیا کہ گو اُنہون نے اس وقت یہ جواب دیدیا ہے مگر یہ بھی کہین گے ضرور - چنانچہ یہان بھی میرا خیال صحیح ہوا اور شاہ عبد القادر صاحب نے مولوی محمد یعقوب صاحب کی معرفت مولوی اسمٰعیل صاحب سے کہلایا کہ تم رفع یدین چھوڑ دو - اس سے خواہ مخواہ فتنہ ہوگا - جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے مولوی اسمٰعیل صاحب سے کہا تو اُنہون نے جواب دیا کہ اگر عوام کے فتنہ کا خیال کیا جاوے تو پھر اس حدیث کے کیا معنے ہونگے من تمسك بسنتی عند فساد اُمتی فله اجر مائة شهید - کیونکہ جو کوئی سنت متروکہ کو اختیار کریگا عوام مین ضرور شورش ہوگی مولوی محمد یعقوب صاحب نے شاہ عبد القادر صاحب سے

اُن کا جواب بیان کیا اُسکو سنکر شاہ عبدالقادر صاحب نے فرمایا- بابا ہمتو سمجھے تھے کہ اسمعیل عالم ہو گیا مگر وہ تو ایک حدیث کے معنے بھی نہین سمجھا- یہ حکم تو اُسوقت ہے جبکہ سنت کے مقابل خلاف سنت ہو اور مانحن فیہ مین سنت کا مقابل خلاف سنت نہین بلکہ دوسری سنت ہے- کیونکہ جس طرح رفع یدین سنت ہے یونہی ارسال بھی سنت ہے- جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب بھی مولوی اسمعیل صاحب سے بیان کیا تو وہ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دیا-

حاشیہ- **قولہ** یہ حکم اسوقت ہے ۱ لخ **اقول**- اس وقت بیساختہ زبان پر آتا ہی وفوق کل ذی علم علیم-

ضمیمہ حاشیہ- اس حکایت کے متعلق ایک سوال وجواب بھی ہے مناسبت مقام وتتمیم فائدہ کیلئے نقل کیا جاتا ہے- **سوال**- از مولوی محمد شفیع پوسٹ پیاپوے ضلع بمیدی اپر برما- امیر الروایات مین مولانا اسمعیل شہید رح کا رفع یدین کا قصہ پھر شاہ عبدالقادر رح یا دوسرے شاہ صاحب کا فرمانا کہ جب رفع وعدم رفع .... دونون درست ہین تو پھر جھگڑنے کی ضرورت نہین ہے اسمعیل سمجھا نہین- پھر اسپر آنجناب کا تائیدی حاشیہ بر قول شاہ صاحب اور تلاوت آیۃ وفوق کل ذی علم علیم میری نظر سے گذری- مکرما- اگر ذرا بھی غور کرین تو مولانا اسمعیل شہید رح کا قول حق اور سراسر صدق سی ممتلی ہی کیونکہ رفع وعدم دونون کے مسنون ہونیکی خود آنجناب کی تصریح ہے- اب انصاف یہ ہے کہ دونون کے مسنون ہونیکا اعتقاد اُسی وقت حقیقۃً اعتقاد کہلانے کے قابل ہے کہ ہر دو امر کو ایک نظر سے دیکھین- اور جب شقین مین سے کسی ایک شق کے بھی عامل پر بس طعن وتشنیع کا باب مفتوح کر دیا جائے تو فقط زبانی دعوی رہ جاتا ہے اسلئے حقیقت مین مولانا اسمعیل شہید رح نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث من احیی سنتی الخ کے صحیح مصداق تھے-

الجواب حسب مشورہ مستفتی صاحب مقام مین غور کرنیسے یہ سمجھ مین آیا کہ مولانا شہید رح نے جو حدیث کا محمل تجویز فرمایا اُس مین حضرت شاہ عبدالقادر صاحب رح نے اختلاف فرمایا سو وہ محمل مختلف فیہ ہو گیا اور حضرت شاہ صاحب نے جو محمل تجویز فرمایا اُس مین حضرت مولانا رح نے اتفاق فرمایا چنانچہ امیر الروایات مین بسند ثقات اس کی بھی تصریح ہے کہ جب مولوی محمد یعقوب صاحب نے یہ جواب مولوی اسمعیل صاحب سے بیان کیا تو وہ خاموش ہو گئے اور کوئی جواب نہ دیا ۱ھ اور مولانا شہید ایسے نہ تھے کہ غیر حق پر خاموش

ہو جاتے خود اُن کے واقعات حق گوئی کے اپنے اکابر کیساتھ متکاثر اور متواتر ہین اور حق گوئی ادب کے لہجہ سے بھی ہوسکتی ہے لہذا اس مین خلاف ادب ہونیکا بھی احتمال نہین ایسی حالت مین جواب نہ دینا صاف دلیل ہے تسلیم اور اتفاق کی پس یہ محمل متفق علیہ ہوگیا۔ اور متفق علیہ راجح اور مقدم ہوتا ہے مختلف فیہ پر۔ پس حضرت شاہ صاحب کے جواب مین خدشہ کرنا خود مولانا پر خدشہ کرنا ہے کہ اُنہون نے غیر واقعی محمل کو کیون قبول کیا۔ رہا یہ کہ پہلے سے دوسرے غیر واقعی محمل کے کیون قائل تھے سو امور اجتہادیہ مین ایسا سوال نہین ہوسکتا مگر وضوح حق کے بعد اُسکے قائل نہ رہے اور یہ بہت بڑا کمال ہے کہ اُس سے رجوع فرمالیا۔ پہلی رائے مین ایک اجر کے مستحق تھے۔ دوسری رائے مین دو اجر کے مستحق ہوگئے۔ پس سوال کا جواب ضروری ہوگیا۔ باقی تبرعاً کچھ مزید بھی عرض کرتا ہون وہ یہ کہ یہ معلوم نہین کہ اسکے بعد رفع یدین کو ترک فرمایا یا نہین لیکن اگر نہ بھی ترک فرمایا ہو تو وہ عدم ترک پھر بھی اس حدیث کا محمل بہت تھوڑی نیت سے ہوسکتا ہے اس طرح سے کہ پہلے تو نفس رفع یدین کو احیاء سنت کی نیت سے کرتے تھے اور پھر اس قصد سے کرتے ہون کہ امور واسعہ مین طعن وتشنیع نہ کرنا سنت مسلوکہ مقصودہ فی الدین ہے اور یہ سنت مردہ ہوچکی ہے اور اسکے مقابلہ مین تضییق ہے جو کہ خلاف سنت اور بدعت ہے پس رفع یدین اس طعن وتشنیع کی مخالفت اور انسداد کیلئے کرتے ہون جو کہ سنت مُردہ کا احیاء ہے۔ اور یہ محمل متفق علیہ کی فرد ہے۔ رہا یہ کہ خود حضرت شاہ صاحبنے اس سنت مردہ کا احیاء اس طرح کیون نہ فرمایا اسکا جواب یہ ہے کہ یہان ایک دوسری سنت بھی ہے وہ یہ کہ جس امر مستحب مین عوام اور ضعفاء کی تشویش اور شورش کا اور اس سے اُنکے دین کے ضرر کا احتمال قوی ہو وہان اُسکا ترک کردینا بھی سنت ہے جسکی دلیل حطیم کا واقعہ ہے پس ممکن ہے کہ حضرت شاہ صاحبنے اس سنت کو اُس سنت سے اہم سمجھا ہو اسلئے اُس سنت کو اختیار نہ کیا ہو اور عوام کے اعتقاد کی اصلاح زبانی تبلیغ سے فرمادینے کو کافی سمجھا ہو۔ اور مولانا شہید رحمہ نے اس کا عکس سمجھا ہو۔ پس اس تقریر پر دونون حضرات کی تحقیق اور عمل ہر طرح کے شبہ اور اعتراض سے سالم اور بے غبار رہتا ہے اور اسکے خلاف مین دونون حضرات پر جرح لازم آتا ہے واللہ اعلم۔ ولنسم ھذا الجواب بالتحریر النادر[ع] لتقریر الشاہ عبد القادر من قدرے علے احسن من ھذا فھنیئاً لہ ۱۲ جمادی الاخری ۱۳۵۵ھ

[ع] فی القاموس تحریر الکتاب تقویمہ ۱۲۔

چھیاسی(۸۶) وان نادرہ رسالہ احل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاخبار والاعمال

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۵۱ سطر ۱۵ سے شروع اور صفحہ ۹۵۴ پر ختم ہوا ہے

ستاسی(۸۷) وان نادرہ رسالہ التخفیف فی الاختیار الضعیف

یعنی تحقیق لطیف بجواب اشکالات متعلق خشوع

یہ رسالہ کتاب ہذا کے ص ۹۵۵ سے شروع اور صفحہ ۹۵۸ سطر ۱۷ پر ختم ہوا ہے

اٹھاسی(۸۸) وان نادرہ بیعت غائبانہ وبیعت صغیر

السوال ۱ بیعت کیلئے طالب کی موجودگی وحضوری شیخ کی خدمت مین لازمی ہے یا بیعت بذریعہ خط کے بھی ہو سکتی ہے۔

۲ زید کو اسکی والدہ نے اپنے پیرومرشد سے بذریعہ خط کے سن بلوغ کے پہونچنے سے قبل بیعت کرادیا ایسی حالت مین زید کو سلسلۂ بیعت مذکور مین داخل سمجھا جائیگا یا نہین۔

۳ سن بلوغ شریعت نے کیا مقرر کیا ہے۔ ۱۱ مارچ ۱۹۳۷ء

الجواب عن الاول عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی قام یوم بدر فقال ان عثمان انطلق فی حاجۃ اللہ وحاجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانی ابایع له اخرجہ ابوداؤد (حدیث شصت وہشتم) عن ابن عمر فی حدیث طویل فبعث صلی اللہ علیہ وسلم عثمان الی مکۃ وکانت بیعۃ الرضوان بعد ما ذهب عثمان فقال صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ الیمنی علی الیسری وقال هذہ لعثمان اخرجہ البخاری والترمذی (صد وہشتاد وششم) ان دونون واقعون مین تصریح ہے کہ حضرت عثمان کو آپ نے بیعت فرمایا۔ اور وہ بیعت کیوقت حاضر نہ تھے۔ اسی بناء پر بعض مشائخ کے کلام مین ایسی بیعت غائبانہ کا لقب بیعت عثمانی مذکور ہے۔ اور یہ تائید روایات سے محض تبرع ہے۔ ورنہ قواعد سے اس بیعت کی صحت بلاتردد ظاہر ہے کیونکہ بیعت کی حقیقت التزام ہے طالب کی طرف سے اتباع کا اور شیخ کی طرف سے تعلیم ومشورہ کا۔ اور ظاہر ہے کہ اس التزام کا

معاہدہ جیسے مشافہتہً ہوسکتا ہے اسیطرح غیبت مین بھی بواسطہ خط یا سفیر کے۔ پس اسکی صحت مین دلیل کلی وجزئی سے کوئی شبہ نہین۔

الجواب ۲ عن الثانی عن انس بن مالک قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المرء مع من احب ولہ ما اکتسب رواہ الترمذی (حدیث صد و پنجم) اسکے ساتھ اگر ایک .... مقدمہ حسیہ یہ منضم کیا جاوے کہ بیعت مین یہ خاصیت ہے کہ اپنے مشائخ سے محبت کا سبب ہوجاتی ہے پس برکات محبت جو حدیث مین مذکور ہے انکے حصول کی توقع ہوجاتی ہے تو اس تعلیل مین صغیر کی بیعت بھی داخل ہے عن ابی ھریرۃ فی حدیث فضیلۃ الذکر فیقول اللہ تعالی ولہ قد غفرت ھم القوم لا یشقی جلیسھم اخرجہ الشیخان والترمذی (حدیث نود ونہم) اگر اسکے ساتھ بھی یہ مقدمہ حسیہ منضم کیا جاوے کہ جو شخص کسی بزرگ کے سلسلہ مین داخل ہوتا ہے غالباً اس سے مجالست ومخالطت وموانست کا تعلق ضرور پیدا ہوجاتا ہے اگر کسی عارض سے اس کی نوبت نہ آئے تو قصد ونیت تو ضرور ہی رہتی ہے۔ تو اس تعلیل مین صغیر کی بیعت بھی داخل ہے باقی بعض روایات مین جو بیعت صغیر سے عذر وارد ہے (حدیث صد وششم) وہ اسکے معارض نہین کیونکہ وہ عذر لزوم بیعت سے ہے کیونکہ بیعت التزام ہے احکام لازمہ کا اور صغیر پر التزام سے بھی احکام لازم نہین ہوتے۔ پس لزوم وہان متحقق نہیں ہوتا۔ قال القسطلانی فی شرح قولہ علیہ السلام ھو صغیر ای لا یلزمہ البیعۃ اور ان روایات کے عموم مین صحت بیعت داخل ہو گی جو برکت کیلئے ہے۔ پس دونون مین کچھ تعارض نہین۔ اور مثل جواب اول کی قواعد کی کفایت کیساتھ تبرعاً ایک دلیل جزئی بھی ذکر کیجاتی ہے فی جمع الفوائد فضائل عبد اللہ ابن الزبیر رض معزیا الی الشیخین عن عائشۃ رض ثم جاء (عبد اللہ) وھو ابن سبع سنین او ثمان لیبایع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وامرہ بذلک الزبیر فتبسم صلی اللہ علیہ وسلم حین راہ مقبلا الیہ ثم بایعہ

الجواب ۳ عن الثالث۔ بارہ برس کے بعد جب علامات بلوغ کی ظاہر ہوجائین بلوغ کا حکم کردیا جائیگا اگر کوئی علامت ظاہر نہ ہو تو بقول مفتی بہ پندرہ (۱۵) سال کی عمر مین بلوغ کا حکم کردیا جائیگا۔ والمسئلۃ مشھورۃ وفی کتب الفقہ مذکورۃ واللہ اعلم اشرف علی سلخ ذی حجہ ۱۳۵۵ھ

(نوٹ) حدیثوں کے نمبر حقیقۃ الطریقہ کے ہین۔

نواسی ۸۹ وان نادرہ الطال حکم بقدم عرش

السوال۔ کشف الظنون مین دیکھا کہ شیخ صدر الدین قونوی رح نے لکھا ہے الفلک الاطلس المسمّٰی بلسان الشرع العرش وفلک الثوابت المسمی عند اھل الشرع الکرسی قدیمان واحال ذلک الی الکشف الصحیح والعیان الصریح وادعٰی ان ھذا غیر مخالف للشرع لان الوارد فیہ حدوث السموات والارض۔ لیکن بخاری باب بدء الخلق مین ہے فاخذ النبی صلے اللہ علیہ وسلم یحدث بدء الخلق والعرش الخ وایضا فیہ وکان اللہ ولم یکن شیٔ غیرہ۔ وقال اللہ تعالیٰ رب العرش العظیم وقال النبی صلے اللہ علیہ وسلم لا الہ الا ھو العظیم الحلیم لا الہ الا اللہ رب العرش العظیم۔ ان آیات و احادیث سے عرش کا مربوب اور مخلوق ہونا ظاہر ہے ونیز عرش غیر اللہ ہے۔ لہذا یہ کشف مخالف شرع معلوم ہوتا ہے۔

الجواب۔ السلام علیکم۔ مخلوق ومربوب ہونا قدم بالذات کے تومنافی ہے لیکن قدم بالزمان کیساتھ فی نفسہ جمع ہوسکتا ہے گو قدم بالزمان بھی کسی حادث کا مستقل دلیل سے عقلاً ونقلاً باطل ہے چنانچہ دلیل نقلی ارشاد نبوی لم یکن شیٔ غیرہ کا نفی ہے اور دلیل عقلی کتب کلامیہ مین مذکور ہے اور جو کشف حدیث صحیح صریح کے خلاف ہو یقیناً باطل ہے۔ لیکن اس سے صاحب کشف پر کفر کا حکم نہ دیا جاویگا گو یہ دلیل قطعی بھی ہوتی کیونکہ حکم مذکور کیلئے اسکا ضروریات دینیہ مین سے ہونا بھی شرط ہے اس مین تاویل بھی نافع نہیں جیسے نماز روزہ کی فرضیت کا یا قیامت کا اعتقاد فافترقا۔ اور اس کشف والے کو حدیث حدوث بالزمان کی پہونچی نہین اسلئے جہل عذر ہے۔ جیساکہ اس قول سے معلوم ہوتا ہے لان الوارد فیہ حدوث السموات والارض وما نقل من اکفار القائلین بقدم العالم یمکن ان یخص منہ ھذا القائل لان ھذا القول نشأ عن شبھۃ ولا شبھۃ عند القائل بقدم العالم فتامل ولا تعجل۔ اور احقر نے بھی اپنے رسالہ تشرف کی جلد رابع مین بذیل حرف الکاف بخاری کی اسی حدیث لم یکن شیٔ غیرہ سے عرش کے حدوث بالزمان پر استدلال کیا ہے مع دوسرے فوائد کے من شاء فلیرجع الیھا واللہ اعلم۔

۱۴؍ جمادی الاولی ۱۳۵۶ھ

نوے وان نادرہ تحقیق ارسال یا وضع یدین در قنوت نازلہ (۹۰)

خلاصہ سوال۔ یہان سے کانپور ایک سوال کے جواب مین قنوت نازلہ مین ارسال یدین پر عمل کرنیکو لکھا گیا تھا وہان سے ایک عالم کا ایک طویل خط وضع یدین کی ترجیح کے اثبات مین آیا جسکا خلاصہ خود جواب سے معلوم ہو سکتا ہے جو یہان سے لکھا گیا اور جو درج ذیل ہے

الجواب۔ مولانا۔ السلام علیکم مسئلہ مجتہد فیہ ہے دلائل سے دونون طرف گنجائش ہے اور ممکن ہے کہ ترجیح قواعد سے وضع کو ہو کما ھو مقتضی مذہب الشیخین رح لیکن عارض التباس وتشویش عوام کی وجہ سے ارسال کو ترجیح دی جاسکتی ہے کما ھو مقتضی مذہب محمد رح اور ثنا وصلوۃ جنازہ وقنوت وتر مین یہ عارض نہین ہے اسلئے وہان راجح پر عمل کیا گیا اور اس عارض کی قوت کا اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ مجمع عظیم مین سجود سہو کو باوجود اُسکے وجوب کے ترک کردیا جاتا ہے اور وضع تو درجہ مین سجود سہو سے بہت ادنیٰ ہے فھو احق بالترک۔ اور التباس کا ارتفاع اخفاء قنوت سے اسلئے نہین ہوسکتا کہ سہو پر محمول کیا جاسکتا ہے کہ جہر قراءت مین امام کو سہو ہوگیا اور اسی طرح اُسکے بعد سجدہ مین چلے جانے سے بھی اُس کا ارتفاع نہین ہوسکتا کہ اس سے پہلے التباس ہو چکے گا پھر سجدہ مین جانیسے تشویش بڑہیگی کہ رکوع کیون نہین کیا ورنہ ایسا ارتفاع تو سجدہ سہو کے بعد تشہد مین بیٹھنے سے پھر بعد مین مکرر سلام پھیرنے سے بھی مرتفع ہوسکتا تھا مگر فقہاء نے اس کا اعتبار نہین کیا اسلئے کہ عوام غلبہ جہل سے ان قرائن سے کیا استدلال کرسکتے ہین اور اپنی نماز کو تباہ کرتے ہین واللہ اعلم۔ باقی دوسری جانب مین بھی مجھکو تنگی نہین۔ ۲۳ رمضان ۵۶ھ

اکیانوے وان نادرہ الوقف لا یملک باستیلاء الکفار (۹۱)

فائدۃ فی الروایۃ الدالۃ علی ان الوقف لا یملک باستیلاء الکفار۔ وقع البحث عنہ فی دھلی وسئلت عنہ فاخرج الروایۃ المولوی ظفر احمد قلت وفی احکام الاوقاف للخصاف فی باب الارض او الدار توقف فتغصب۔ قلت ارایت الغاصب اذا ضمنہ قیمۃ الارض الوقف (ای ضمن القیم الغاصب کذا بھامش الاصل ۱۲) ھل یملک الارض الوقف ان رجعت الیہ (قال) لا (قلت) ولم (قال) من قبل ان الوقف لا یملک والوقف بمنزلۃ المدبر لو غصبہ غاصب

من مولاه فابق من الغاصب اذا خرجه الغاصب من يده فضمن قيمته لا يملكه وستى ظهر عاد الى مولاه ورد مولاه القيمة التي اخذها اه (صلاء ۲) قلت ومحل الاستشهاد منه قوله الوقف بمنزلة المدبر - وقد صرح فقهاء نا في باب استيلاء الكفار انهم لا يملكون المدبرين بالغلبة صرح به في البحر (صجـ ۹) ولكن اصرح في عامة الكتب فالكفار لا يملكون اوقافنا بالاستيلاء

بانوے وان نادرہ تحقیق مقالات طلب ضرہ در نوبتش در نہ حاضرہ اُخری

سوال - ایک مرد مشائخ کے پاس تین یا چار عورتین ہین وہ فقط اپنی ایک عورت کے گھر مین سکونت پذیر ہے اور وہین کھاتا پیتا سوتا ہے پھر وہ اسی گھر مین ہر نوبت والی عورت کو بلا رضامندی اسکے منگواکر شب گذاری کرتا ہے - عورتین اپنی سوکن کے گھر مین جانا پسند نہین کرتیں بلکہ موت کو اسپر ترجیح دیتی ہین اور وہ مرد کہتا ہے کہ میرے اوپر صرف یہ لازم ہے کہ شب گذاری مین مساوات کرون باقی ہر نوبت والی کے گھر اسکے دن (یعنی باری) مین جانا اور اسکے گھر مین شب گذار ہونا واجب نہین اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ گو حضور صلے اللہ علیہ وسلم برابر ہر نوبت والی کے گھر مین جایا کرتے تھے اور کسی بیوی کو آپ کسی سوکن کے گھر مین نہین بلاتے تھے - لیکن اُن کا یہ عمل اختیاری تھا آپکے فعل سے امت مرحومہ پر ایسا کرنا واجب نہین اور یبیت عندھا اور اقام عندھا کے معنی اس طرح کرتا ہے کہ اس سے فقط شب گذار ہونا مقصود ہے نہ کہ اسکے گھر مین بیتوتت اور اقامت کرنا مطلوب وثابت ہے - کیا اس مرد کیلئے ایسا کرنا جائز ہے اور ایسے معنے کرنا اس کا صحیح ہے - بینوا توجروا -

الجواب في الدر المختار ولو مرض هو في بيته دعا كلا في نوبتها الخ في رد المحتار هذا اذا كان له بيت ليس فيه واحدة منهن والا فان لم تقدر على التحول الى بيت الاخرى يقيم بعد الصحة عند الاخرى بقدر ما اقام عند الاولى ثم يقسم بينهما (قبيل الرضاع) في العالمگيرية لا يجوز ان يجمع بين الضرتين او الضرائر في مسكن واحد الا برضاهن للزوم الوحشة ولو اجتمعت الضرائر في مسكن واحد بالرضاء يكره ان يطأ احدهما بحضرة الاخرى حتى لو طلب وطيها لم يلزمها الاجابة ولا تصير في الامتناع ناشزة ولا خلاف في هذه المسائل (قبيل

الرضاع فیما یتصل بذلک من المسائل) یہ روایات اس مرد کے قول کے ہر جزو کے بطلان مین صریح ہین اور اس مرد کا یہ فعل بالکل ناجائز ہے واللہ اعلم۔ کتبہ اشرف علی عفی عنہ ۲۷ رجب ۱۳۵۶ھ

۹۳ نرانوی وان نادرہ تحقیق معصیت بودن استلذاذ بتصور اجنبیہ بالاختیار

السوال تعلیق صبیح شرح مشکوۃ صفحہ ۵۹ ج ۱ کے باب الوسوسہ مین لکھا ہے اعلم ان الوسوسۃ ضروریۃ واختیاریۃ۔ فالضروریۃ ما یجری فی الصدر من الخواطر ابتداء ولا یقدر الانسان علی دفعہ فھو معفو عنہ عن جمیع الامم۔ قال تعالٰی لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا۔ والاختیاریۃ ھی التی تجری فی القلب وتستمر ویقصد ان یعمل بہ ویتلذذ منہ کما یجری فی القلب حب امرأۃ ویدوم علیہ ویقصد الوصول الیہ وما اشبہ ذلک من المعاصی فھذا النوع عفا اللہ تعالٰی عن ھذہ الامۃ خاصۃ تشریفاً وتکریماً لنبینا صلی اللہ علیہ وسلم وامتہ والیہ ینظر قولہ تعالٰی ربنا ولا تحمل علینا اصرا الخ اس مین وساوس اختیاریہ کے عفو کو امت مرحومہ کا خاصہ لکھا ہے میری سمجھ مین نہین آیا اگر یہ صحیح ہے تو ایسے اختیاریہ کی تشریح فرمادی جاوے تاکہ محمودہ اور مذمومہ مین امتیاز ہو جاوے۔ فقط۔

الجواب۔ اگر یہ تحقیق صحیح مان لیجاوے تو ان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ کے کیا معنی۔ اور اگر اس پر شبہ ہو کہ یہ لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا سے منسوخ ہے تو علاوہ محذور نسخ فی الاخبار کے یہ لازم آویگا کہ اس مین تکلیف مالایطاق دی گئی تھی جو تقبیح عقلی ہے اسلئے نسخ کے معنے اصطلاحی نہین ہین یعنی بیان تبدیل بلکہ اس سے عام ہے جو بیان تفسیر کو بھی شامل ہے یعنی لا یکلف اللہ نفساً سے آیت ان تبدوا الخ کی تفسیر کردی گئی ہے کہ ما فی انفسکم سے مراد امور باطنہ اختیاریہ ہین۔ نیز اس تحقیق مذکور فی السوال کے صحیح ہونے پر اس حدیث کے کیا معنے ہونگے القلب یزنی جسکی تفسیر آئی ہے یتمنی ویشتہی اور بہت نصوص بے معنے ہو جائینگے لہذا یہ دعوی بالکل غلط ہے غالباً وجہ اس التزام کی صاحب تعلیق کو یہ ہوئی کہ اگر غیر اختیاری مراد ہو تو اس اُمت کی کیا تخصیص ہوگی جب تخصیص ہے تو لامحالہ اختیاری پر محمول ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے ایک درجہ ایسا ہے کہ شروع ہوتا ہے غیر اختیاری سے اور منجر ہو جاتا ہے اختیاری کی طرف اس طرح سے کہ اگر اسکو اسکے حدوث پر تنبیہ

اور اُسکے اختیاری ہونیکا احساس ہوتو اُسکو روک سکتا تھا مگر ذہول کے سبب اسکے حدوث پر تنبہ اور اسکے اختیاری ہونیکی طرف التفات نہین ہوا۔ پس یہ درجہ فی نفسہ اختیاری تھا اور امم سابقہ اس کی مکلف تھین کہ دوران وسوسہ مین اس کا استحضار رکھین کہ یہ درجہ تو پیدا نہین ہوگیا اور بفور پیدا ہونیکے اسکو دفع کرین مگر یہ اُمت اس کی اسلئے مکلف نہین ہوئی کہ اس مین دشواری تھی۔ پس جسطرح دوسرے اصر واغلال کا انکو مکلف نہین کیا گیا اسیطرح اس درجہ کا بھی انکو مکلف نہین کیا گیا لیکن اگر تنبہ ہوگیا تو اس کا بھی مکلف ہوجائیگا۔ باقی جس وسوسہ کو ابتداء ہی سے عمداً قلب مین لاوے اور قصداً ہی اسکو باقی رکھے اُسپر مواخذہ ہونا صحیح وصریح نصوص مین وارد ہے البتہ اگر یہ صاحب تعلیق کوئی حجت ہین تو تاویل کیجاویگی۔ واللہ اعلم (العبد مین تعلیق ملگئی معلوم ہوا مصنف حجت نہیں)

۱۴۹ چورانویوان نادرہ جواب اشکال بر واقعہ بعض بزرگان تہجد بلا وضو

مضمون / کتاب نزہۃ البساتین کی حکایت نمبر ۱۴۵ مین یہ لکھا ہے کہ ایک بزرگ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے۔ کیا یہ جائز اور درست ہے اگر ایسا ہو تو بیمارون کو بڑی آسانی ہوجاوے۔ اس کا مطلب سمجھ مین نہین آیا وضاحت چاہتا ہون۔

(جواب) یہ تو نہین لکھا کہ بلا وضو نماز تہجد ادا فرماتے تھے بلکہ یہ لکھا ہے کہ بلا وضو کئے دو رکعت نماز پڑھی الخ تو نقل کرنے مین دو غلطیان ہوئین۔ ایک غلطی یہ کہ بلا وضو کئے کی جگہ بلا وضو لکھدیا حالانکہ دونون کے مفہوم مین زمین وآسمان کا فرق ہے کسی خاص وقت مین وضو نہ کرنے سے یہ کیسے لازم آگیا کہ اُنکو پہلے سے بھی وضو نہ تھا۔ اگر یہ شبہ ہو کہ اسکے قبل لکھا ہے کہ وہ سوئے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا گمان ہے۔ یہ سمجھے ہون گے کہ سو گئے اور وہ سوئے نہ ہون گے اسکا بڑا اچھا قرینہ چند سطر بعد ہے کہ بلا تجدید وضو کے صبح کی سنتین پڑھی یہ لفظ بتلا رہا ہے کہ تازہ وضو نہین کیا سابق وضو سے نماز پڑھی۔ دوسری غلطی نقل مین یہ کی گئی کہ واقعہ جزئیہ کو عادت دائمہ کے صیغہ سے نقل کیا اور کسی کا بھی یہ مذہب نہین کہ بلا وضو یا بدل وضو نماز جائز ہے بلکہ ایسا کرنیکو کفر لکھا ہے اور ظن راوی سے جواب دینے کی ضرورت اُسوقت ہے کہ اصل کتاب مین کوئی لفظ ایسا ہو جسکا ترجمہ صرف سونا ہو مثلاً رقاد اور اگر لفظ نوم ہو مثلاً تو وہ عام ہے نعاس کو کما فی القاموس تو پھر جواب

بے تکلف ہے کیونکہ ہر لغاکس ناقض وضو نہین فقط۔

پچانوے ۹۵ وان نادرہ رسالہ المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الآلات الجدیدہ

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۵۸ سطر ۱۸ سے شروع اور صفحہ ۹۶۲ پر ختم ہوا ہے۔

چھیانوے ۹۶ وان نادرہ تدبیر سہل برفع تشویشات صعبہ

حال۔ قبلہ مولانا صاحب دامت برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ کئی دن سے دل چاہتا تھا کہ اپنی حالت لکھون مگر چونکہ حضرت والا کو اپنی تکلیفات سنانیسے تکلیف ہوتی ہے اس خیال سے رکتا رہا اب مجبوراً عرض کرتا ہون اور اسکے سوا کوئی دوسری حالت ہی نہین جسکو عرض کرسکون۔ آجکل گذشتہ مصائب کے اثر ظاہر ہورہے ہین۔ کاروبار بوجہ مدید غیر حاضری کے خراب ہوگیا۔ بچون کو کبھی مرتسر لاتا ہون کبھی گھر چھوڑنے جاتا ہون۔ خیرخواہ احباب نے اس پریشانی کو دیکھکر نکاح کا مشورہ دیا۔ اس سوال کو جبسے زیر بحث لایا گیا تب سے پریشانی اور بڑھ گئی ہے ہر روز نئی باتین نئے اعتراضات سننے مین آتے ہین۔ دماغ ہر وقت اسی ادھیڑبن مین مصروف رہتا ہے کہ کن کن اعتراضات کا کیا کیا جواب دیا جاوے اور کہاں کہاں پیغام نکاح دیا جاوے اور اس پریشانی کا علاج جو نکاح تجویز ہوا ہے اسکے شافی ہونے مین بھی شبہ رہتا ہے اس سے طبیعت اور گھبراتی ہے کہ نہ معلوم کیسی صورت بنے صالح یا غیر صالح۔ معمولات بالکل ہی خراب حالت سے اور بیوقت ادا ہوتے ہین۔ ذکر شغل مین طبیعت لگتی ہی نہین اختیاری حالات کو غیر اختیاری سے تمیز کرنا مشکل ہورہا ہے۔ میری مصیبت کا خاتمہ ہونا مشکل ہے اللہ تعالےٰ کے دربار مین درخواستیں بہت ہین مگر مین خالی ہی ہون۔ حضرت والا سے درخواست ہی کہ آیا میری جیسی حالت کا علاج ہوسکتا ہے اور اطمینان قلب مجھکو کبھی حاصل ہوگا یا نہین اگر یہ حالت کسی تدبیر سے درست ہوسکے تو للہ میری درخواست کو منظور فرماکر مجھے اس سے مشرف فرمایا جاوے تنگی اور مصائب کے دور ہونیکی دعاء کیلئے درخواست کرتا ہون۔

تحقیق۔ اس کا ارادہ ہی چھوڑدیا جاوے اور موجودہ پریشانی ہی کیلئے اپنے کو آمادہ کرلیا جاوے نیز دعاء زوال مصیبت کی اور استغفار اور ثمرات کو آخرت مین سمجھا جاوے بس یہ علاج ام العلاج ہے جس مین

علاج ہی مقصود ہے۔ صحت مقصود نہیں۔

دوسرا خط جو خط بالا کے بعد آیا۔

حال۔ آج اپنی بے چینی کی حالت میں ڈاک کا منتظر تھا۔ ڈاک آئی خط ملا۔ پڑھا۔ بے اختیار آنسو جاری ہوگئے۔ بار بار خط کو چومتا تھا اور ایسا معلوم ہوا جیسا کسی جلے ہوئے دل پر کافور رکھدیا گیا۔ اور دل سے بار بار دعا نکلنے لگی۔ اے اللہ جسطرح میرے رہبر نے میری دستگیری فرمائی ہے اے اللہ آپ بھی ان پر رحمت فرمائیے۔ اب نہ وہ کسل ہے نہ وہ خدا تعالیٰ کی بے تعلقی کے وساوس ہیں بالکل سکون ہوا یا یون کہون کہ مین بھی زندون مین چلنے پھرنے لگا۔ اب حسب معمول وساوس آتے ہین مگر وہ خط میرے پاس چھو منتر کا کام دیتا ہے فوراً ختم ہوجاتے ہین۔ اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے فوری نفع ہوا میری جان کو گھن لگا ہوا تھا۔ شیطان میرا قرین بن گیا تھا ہر وقت کہتا تھا دیکھو دنیا مین لوگ آرام سے ہین۔ اللہ تعالیٰ نے تمکو کیسا پھنسایا ہے۔ بہر حال مین حضرت والا کا دل سے اسقدر شکریہ کر رہا ہون کہ قلم و زبان اسکے ادا کرنے سے قاصر ہے۔

تحقیق۔ آپ کے سکون سے مسرت ہوئی اور مکرر دعا کی کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اپنی مرضی کیموافق بنالے۔

ستانوی وان نادرہ رسالہ شق الغین عن حق علی وحسین ۹۷

یہ رسالہ صفحہ ۹۶۳ سے شروع اور صفحہ ۹۶۷ سطر ۱۳ پر ختم ہوا ہے۔

اٹھانوی وان نادرہ حل اشکال بر بعض مراقبات در نماز ۹۸

حال۔ حضرت نے گذشتہ والانامہ مین جو ہدایت فرمائی تھی کہ تمام افعال کے متعلق یہ تصور رکھے کہ سب عنقریب حق تعالیٰ کے اجلاس مین پیش ہونگے اس مین شبہ نہین کہ نماز کے علاوہ دیگر افعال مین یہ بہت نافع معلوم ہوتا ہے لیکن حضرت نماز مین اس مراقبہ سے جو کچھ خود نماز مین پڑھتا ہون اسکے معانی سے بے التفاتی ہوجاتی ہے جو طبیعت پر شاق ہوتا ہے۔ پھر پیشی افعال کا معاملہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی دور ہے۔ البتہ اس سے کہ حق تعالیٰ دیکھ رہے ہین ایک فوری ہیبت معلوم ہوتی ہے مگر

ہرحال مین جو چیز فہم معانی مین مخل ہوتی ہے وہ باعث گرانی ہوجاتی ہے بلکہ خیال ہوتا ہے کہ مقصد نماز ہی سے بُعد ہورہا ہے۔ بہرکیف جیسا ارشاد ہو۔

تحقیق - قرآن مجید مین غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کا اصل مقصود خود ذکر ہے قال تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لذکری - وقال تعالیٰ ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر ثم علله بقوله ولذکر اللہ اکبر - سو حضوری بسیط جس ذریعہ سے بھی حاصل ہوجاوے وہ ذکر کی فرد ہونیکے سبب استحضار مرکب سے مقصودیت مین اقوی ہے - البتہ نماز سے باہر خود اس مرکب استحضار مین مقصودیت زیادہ ہے جسکا راز یہ ہے کہ قراءت نماز مین تابع نماز ہے سو نماز کی روح زیادہ قابل اعتنا ہے وھو الذکر اور خارج صلوٰۃ مین وہ قراءت خود مقصود ہے لہذا اسکا زیادہ اعتناء کیا جائیگا وھو بالاستحضار المرکب - پس اگر مراقبہ رویت حق للعبد سے حضوری زیادہ میسر ہو تو وہ استحضار معانی سے مقدم ہے - ھذا ذوقی -

ننانوےوان نادرہ رسالہ الاختلاف للاعتراف در تقبیح افراط و تفریط در انساب

یہ رسالہ کتاب ہذا کے صفحہ ۹۶۷ سطر ۵ سے شروع اور صفحہ ۹۶۸ پر ختم ہوا ہے۔

سوان نادرہ در تحقیق عجیب بلکہ اعجب متعلق سمت کعبہ فوق و تحت ارض

(واقعہ) مسئلہ قضاء کے متعلق یہان ایک سوال وجواب کا اتفاق ہوا جو تتمیم فائدہ کیلئے ذکر کیا جاتا ہی سوال یہ ہے کہ زمین کے جس حصہ پر ہم آباد ہین اُسکے مقابل جو حصہ تحتانی ہے اُن کا سمت قبلہ کیا ہی چونکہ فقہاء کے کلام مین کعبہ کا منتہا عنان سماء مذکور ہے اور عنان سماء حصہ تحتانی کی طرف بھی ہے اسلئے بعض کو یہ شبہ ہوگیا کہ کعبۂ معہودہ کے دونوں جانب یعنی فوق بھی تحت بھی عنان سماء تک کعبہ ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ اس کعبہ کی جانب تحتانی مین جو بقعہ اس کعبہ کے مقابل ہے وہ حصہ تحتانی والون کا کعبہ ہے یعنی اُن کیلئے اُس بقعہ کی طرف استقبال واجب ہوگا مگر چونکہ اس شبہ کا منشا غلط ہی اسلئے فقہاء نے جیسے عنان سماء کو منتہا کہا ہے ایسا ہی عبارات مختلفہ مین تحت الثری کو بھی منتہا کہا ہے۔ پس ایک منتہا ہے اس کعبہ کی جہت فوق کی طرف اور ایک منتہا ہے اُس کی جہت تحت کیطرف

اسلئے اس مقام میں اس پر تنبیہ ضروری تھی- احقر نے اُسکے متعلق ایک تقریر بعنوان فائدہ کے لکھی ہے اُسکو نقل کردینا کافی ہے وھو ھذا

فائدہ در تحقیق احکام متعلقہ فوق وتحت ارض

فوق سماء تو خواہ کسی جانب سے لیا جاوے کوئی منتہا نہین مثلاً کعبہ کے مقابل فضا کی سمت کی طرف کتنے ہی بلند مقام پر نماز پڑہین نماز ہوجاویگی- اسی طرح مسجد کی فضا کتنی ہی بلندی پر لی جاوے وہ محترم ہے اُس فضا مین جنبی وغیرہ کو گذرنا جائز نہ ہوگا- اپنی مملوک زمین پر کتنی ہی بلند فضا تک تعمیر وغیرہ کرے اُسکو حق تعلی ہوگا صرف قابل تحقیق جہت تحت ہے کہ ان احکام مین اُس کا کچھ منتہا ہوگا یا نہین سو اگر منتہا نہ مانا جائے تو بہت سے محذورات لازم آتے ہین مثلاً کعبہ سے جو خط مرکز ارض پر گذرتا ہوا دوسری جانب کی سطح پر واقع ہو اُسکے چارون سمت کے بقعہ کو جو پیمائش مین کعبہ کے برابر ہو کعبہ کہنا پڑا تو اُس کا طواف مثل طواف کعبہ کے کہا جاویگا اور اُس مین القاء قاذورات یا دخول جنب حرام ہوگا اور اُس کا استقبال مثل اس کعبۂ مشہورہ کے استقبال کے مامور بہ ہوگا اسی طرح عرفات کے مقابل کا بقعہ عرفات ہوگا تو وہان حج بھی جائز ہوگا اور وہان کے باشندون کو حج کیلئے اس کعبۂ مشہورہ وعرفات مشہورہ کے قصد سے سفر کرنا واجب نہ ہوگا اور ظاہر ہے کہ اسکا التزام ادنیٰ علم وعقل رکھنے والا بھی نہین کرسکتا-

اسیطرح اس جانب کی مساجد کے مقابل بقاع مساجد ہونگی جنکے لئے تمام احکام مسجد ثابت ہونگے اسی طرح اس جانب کی اراضی مملوکہ کے مقابل کی اراضی اُسی مالک کی مملوک ہونگی- اور اسی اصل پر دوسری جانب کی مساجد کے مقابل جو بقاع اس جانب ہین وہ بھی مساجد ہونگے- اور اُس جانب کی اراضی کے مالک اس جانب کی اراضی کے بھی مالک ہونگے یا دونون جانب کی اراضی کو دونون طرف کے مالکوں مین مشترک مانا جائیگا اور ظاہر ہے کہ اس کے التزام مین تمام احکام کا ہدم یا خلط لازم آتا ہے جس کا کوئی قائل نہین ہوسکتا- اور یہ عذر کافی نہیں کہ مدار تکلیف کا علم ہے اور اُن بقاع کا چونکہ علم نہین اسلئے ان احکام کی تکلیف بھی نہ ہوگی-

وجہ عدم کفایت یہ ہے کہ اگر آلات حسابیہ سے علم ہوجاوے تو اُس وقت کیا جواب ہوگا اس لئے

لامحالہ جہتِ تحت کو متناہی ماننا لازم ہے اور قواعد سے وہ منتہی ارض کا مرکز ہے اس جانب کے احکام اس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہونگے اور اُس جانب کے احکام اُس جانب کے سکان کیلئے مرکز تک ثابت ہوں گے اور مرکز کیلئے کسی حساب کی ضرورت نہیں جس مقام پر طبعًا جسکا ہبوط ختم ہو جائے اور اُس سے متجاوز ہو کر صعود کی ضرورت ہو وہ مرکز ہے۔

اب کوئی اشکال و محذور نہ رہا اور اس بنا پر سکان جانب تحتانی کیلئے بھی قبلہ یہی کعبہ ہوگا اور اُس کی معرفت کیلئے وہی قواعد ہوں گے جو اہل ہیئت نے ضبط کئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

وقد تم ههنا الفهرس الثالث الملقب **بالنوادر** ولله الحمد ۵ **اشرف علی عفی عنہ**

(نوٹ) رسالہ ہٰذا یعنی بوادر النوادر میں جس شان کی یہ تین فہرستیں ہیں جو آپ کے سامنے ہیں اُن کے بعد بھی بعضے مضامین اُسی شان کے لکھے گئے ہیں اور اُن کی تدوین کا انتظام بھی شروع ہو گیا ہے۔ چونکہ ایسے مضامین کچھ جمع ہو گئے ہیں ہر مضمون کی سرخی **بدیعہ** اور مجموعہ کا لقب **بدائع** تجویز کیا گیا۔ اگر سو عدد کی تکمیل کے بعد اسیطرح پانچویں فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو جاوے اُس کی سرخی **لطیفہ** لکھی جاوے اور مجموعہ کا لقب **لطائف** ہو۔

اسکے بعد کیلئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھیں مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ۔ ان مضامین کی معتد بہ مقدار جمع ہونے پر اگر انکو شائع کیا جاوے۔ وہ بوادر کا دوسرا تیسرا حصہ ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اشرف علی ۔ ۷ رمضان المبارک ۱۳۵۹ھ

نوٹ - اس کتاب میں جا بجا بعض مستقل رسالوں کا حوالہ دیا گیا تھا اسلئے کہ پہلے عدم گنجایش کی وجہ سے اُنکو اس کتاب کی ساتھ شائع کرنیکا قصد نہ تھا مگر پھر جب گنجایش دیکھی تو اُن رسالوں کو بھی اسی وقت کتاب کی ساتھ شائع کیا جا رہا ہے جو یہاں سے شروع ہوتے ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

رسالہ شرح مکالمہ بینی وبین بعض المعقولین در قدرت حق تعالیٰ بر اخبار عن غیر الواقع

ع بدائع کی فہرست کتاب ہٰذا کے صفحہ ۹۹۹ سے شروع ہوئی ہے ۱۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

امابعد- بندہ اسعد اللہ مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور مدعا نگار ہے کہ میں ۱۱ ذی الحجہ ۱۳۴۷ھ کو حکیم الامۃ مجدد الملۃ حضرت مولانا اشرف علی صاحب دامت مناقبہ وبرکاتہ کی خدمت میں زیارت کیلئے حاضر ہوا تھا- مجلس مبارک میں مسئلہ "**توسیع قدرت**" کا ذکر آگیا- میں نے استفادۃً کچھ دریافت کیا جناب موصوف نے جواب عطا فرمایا- میں نے جواب کو ضبط کرنے کا ارادہ کیا مگر حُسنِ اتفاق سے ماہ ذی القعدہ ۱۳۴۷ھ کے رسالہ النور میں اس مسئلہ پر چند سطور جناب موصوف سپرد قلم فرما چکے تھے- اسلئے میں نے ان سطور کی شرح جناب موصوف کی اعانت سے کردی اور سوال وجواب کو اسی میں منضم کردیا- شرح کہیں عربی میں ہے کہیں اُردو میں- عربی میں یا تو متن کے عربی ہونیکی وجہ سے ہے یا دقّت مضمون کی وجہ سے-

المکالمۃ بینی وبین بعض المعقولیین لم یذکر اسمہ اکراماً لہ وصوناً لہ عن الافتضاح فی قدرۃ الحق تعالی علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی الحادث المرکب من الاصوات والحروف قیّدنا بہ احترازاً عن الکلام النفسی القدیم الذی لیس من جنس الاصوات والحروف- لان القدرۃ علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام النفسی مسلوبۃ اتفاقاً امالانہ صفۃ واحدۃ لیس بخبر ولا انشاء فی حد ذاتہ فی الازل- وانما یتکثر بالنسبۃ الی الخبر والانشاء باختلاف التعلقات والاضافات وذلک فی مالا یزال کما ہو مذہب بعض الاشاعرۃ وہو عبد اللہ بن سعید القطان وجماعۃ من المتقدمین واما لانہ صفۃ قدیمۃ قائمۃ بذاتہ ثابتۃ لہ تعالی بالضرورۃ المطلقۃ الذاتیۃ المانع ۱۲ فکنت اثبتہا ای القدرۃ مع نفی الوقوع ای نفی وقوع الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی وکان بعض المعقولیین ینفیہا ای القدرۃ ایضا قال النافی ای بعض المعقولیین مُدّعیاً- اللہ تعالی کے قول مایبدل القول لدی سے اس کی نفی ہوتی ہے- قال المثبت مجیباً اس سے صرف وقوع کی نفی ہوتی ہے

لہ- فیہ ماسیاتی فی آخر الشرح انشاء اللہ تعالی ۱۲ منہ عہ فی بعض التفاسیر تحت قولہ تعالی لامبدل لکلماتہ مامعناہ ای من جہۃ المخلوق لامن جہۃ الخالق ۱۲ منہ

کیونکہ ما یبدل القول فرمایا گیا ہے اور تبدیل القول وقوع الاخبار عن غیر الواقع ہے اور اس سے قدرت کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ لا یمکن ان یبدل القول اور ما یفید ہذا المعنی نہیں فرمایا گیا **اور اس میں کلام نہیں** کیونکہ قائلین قدرت وقوع الاخبار عن غیر الواقع کو ممتنع بالغیر کہتے ہیں وقوع کی نفی فریقین کے نزدیک متفق علیہ ہے لہذا محل نزاع نہیں بن سکتی وحاصلہ ان التقریب لیس بتام لان الدعوی نفی القدرۃ و الدلیل نفی الوقوع ۔ واین ہذا من ذاک اگرچہ اسی مقدار کلام سے منطقی صاحب کے استدلال کا جواب ہو گیا تھا لیکن تتمیماً للفائدہ وسدًّا للباب المقال ارشاد فرمایا اور **نفی وقوع مستلزم نفی امکان وسلب قدرت کو نہیں** ۔ کیونکہ ان میں علاقۂ لزوم کا نہ ہونا اجلی بدیہیات سے ہے البتہ واقعات اور مقدورات میں عموم وخصوص مطلق ہے جیسا کہ مقدورات ومعلومات میں عموم وخصوص مطلق ہے لیکن نفی خاص مستلزم نفی عام نہیں ۔ فان نفی الانسان مثلاً لا یستلزم نفی الحیوان فانقطع النافی عن هذا الدلیل السمعی وترک التعرض لہ فکانہ سلم واعترف ان نفی دلیلہ النقلی لا ینتهض حجۃ علی القائلین بالقدرۃ ولعریات **بدلیل عقلی** ولو کان ضعیفا مثل استدلالہ بالدلیل النقلی وکان من شانہ ان یاتی بہ بعد العجز عن اثبات مدعاہ بالدلیل النقلی لانہ کان مدعیا بل طالب المثبت باتیانہ بہ فترک منصب الادعاء وغصب منصب الانکار والسوال فقال المثبت اجابۃ لمسئولہ ولتحویلاً علی کونہ علی الحق ۔ **پہلے یہ مقدمہ سمجھ لیا جاوے کہ یہ گفتگو کلام لفظی میں ہے** ۔ کیونکہ کلام نفسی میں اخبار عن غیر الواقع کا عند الفریقین ممتنع بالذات ہونا تقریر بالا سے معلوم ہو چکا ہے جسکو جمہور **مخلوق مانتے ہیں** اور حادث

ف خلافا للحنابلۃ فانہم یقولون بقدمہ جہلاً او عناداً کما ہو المشہور فما یشہد علی جہلہم ما نقل عن بعضہم ان جلد المصحف والغلاف ازلیان وتشہد علی عنادہم البداہۃ حیث قالوا الاصوات والحروف مع توالیہا وترتب بعضہا مع بعض ضرورۃ انہا اعراض حادثۃ مشروط حدوث بعضہا بانقضاء البعض ملتقط ١٢ لان امتناع التکلم بالحرف الثانی بدون انقضاء الحرف الاول بدیہی والاتصاف بما ہو من علامات الحدوث من التالیف والانزال والتنزیل وکونہ عربیا ومسموعا الی غیر ذلک قدیمۃ ازلیۃ کانت ثابتۃ فی الازل ہکذا قالوا ولعل الحق مع خبر ١٢ الحنابلۃ لان عدم قدرتنا علی التکلم بالاصوات والحروف بدون التوالی لعدم مساعدۃ الآلات لا یدل علی عدم قدرتہ تعالی علیہ فانہ مستغن عن الآلات ولا یجوز قیاس الغائب علی الشاہد ویدل علیہ فی الجملۃ الطباعۃ الرائجۃ فی زماننا فلیتامل واللہ اعلم بالصواب فالاسلم ان لا نشنع علیہم ہکذا مستفید من الماتن مد ظلہ والکرامیۃ قائلون بحدوثہ فلا تغتر بما فی شرح العقائد من انہم قائلون بقدمہ نعم یقولون بقیامہ بذاتہ تعالی مع حدوثہ وہو باطل کما تری تنبیہ یمتنع الکذب بالذات فی الکلام اللفظی ایضا علی قول الحنابلۃ فانہ عندہم کالکلام النفسی فی القدم فحالہ حالہ واللہ اعلم ١٢ منہ

ودال علی الصفة الازلیة کہتے ہیں تو اس قدرة علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی کی جس کا مشہور عنوان طلبہ میں اسوقت امکان کذب ہو گیا ہے جو بوجہ موحش وموہم للعوام ہونیکے قابل ترک ہے) کیونکہ عوام الناس امکان کذب کو بمعنی احتمال کذب سمجھتے ہیں اور احتمال کو مطلق امتناع کے مقابل مانتے ہیں یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ کذب (نعوذ باللہ منہ) باری تعالیٰ کے کلام میں محتمل ہے نہ ممتنع بالذات ہے اور ممتنع بالغیر۔ تو اس عنوان میں افساد عقائد عوام ہے۔ نیز اسی عنوان سے مبتدعین اپنے جاہل اتباع کو بہکاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قائلین توسیع قدرت (عیاذاً باللہ) خدا تعالیٰ کو کاذب کہتے ہیں اور فعلیت ووقوع کذب کے قائل ہیں فنشکو بثنا وحزننا الی اللہ وہو المستعان علی ما یصفون ولعنة اللہ علی الکاذبین ولاریب ان فی ہذا العنوان بالنسبة الی العوام شائبة من سوء الادب اعاذنا اللہ منہ وان کان خالیاً عنہا بالنظر الی الخواص والعلماء والطلبة فانہم یفہمون حقیقتہ وقد نہی المتکلمون عن اطلاق "خالق القردة والخنازیر" علیہ تعالیٰ مع انہ خالقہا وخالق کل شئ۔ لہذا اس عنوان کو ترک کر دینا چاہئے اور اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ القدرة علی الاخبار عن غیر الواقع بالکلام اللفظی یا مسئلہ توسیع القدرة ہونا چاہیے۔

حقیقت[عہ] یہ ہوئی کہ ایک ایسا قضیہ پیدا کر دینا مقدور ہے جسکا محکی عنہ بوقت[عسہ] حکایت واقع نہ ہو۔ حضرت حکیم الامة مجدد الملة مدظلہ کو اس تقریر کو سپرد قلم فرماتے وقت ایک شبہ پیش آیا جس کا جواب جملہ معترضہ کے طریقہ پر بین القوسین تحریر فرمایا شبہ کی تقریر یہ ہے کہ کلام لفظی حادث کا محل خدا تعالیٰ کی ذات تو ہو نہیں سکتی فانہ یمتنع قیام الکلام اللفظی الحادث بذاتہ اذ ہو لیس بمحل الحوادث والا لزم حدوثہ وہو محال کما قالوا۔ تو لامحالہ اُس کا محل کوئی مخلوق ہو گا خواہ لوح محفوظ ہو یا لسان نبی ہو یا لسان جبرئیل ہو تو اس صورت میں اُس کلام میں جسکے ساتھ زید وعمرو متکلم ہوں اور کلام لفظی مصطلح میں کوئی فرق نہ رہیگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مخلوق من اللہ وحادث ہے اور ذات خداوندی کے ساتھ قائم نہیں حالانکہ کلام زید وعمرو میں وقوع کذب بھی ہوتا ہے۔

عہ خصہم بالذکر لان ہذہ المسئلة متعالیة عن افہام العامة ۱۲ منہ عسہ فی التعبیر مسامحة فانہ لایلزم فی الصدق ان یکون المحکی عنہ موجوداً وقت الحکایة او تکون الحکایة ایجابیة لکن المراد بہ ظاہر لاغبار علیہ وہو ان حاصل القدرة المذکورة امکان خلق قضیة وحکایة لاتطابق المحکی عنہ وامثال ہذہ المسامحة کثیرة فی مصنفات القوم ۱۲ منہ

ہذا العوذ باللہ کلام لفظی میں بھی وقوع کذب کا قائل ہونا چاہئے ورنہ کلام زید وعمرو وکلام لفظی میں فرق بیان کرنا چاہئے۔ جواب (البتہ یہ پیدا کرنا ایسی شان سے ہو گا جس سے کوئی مخلوق اس قضیہ کا متکلم نہ کہا جائے گو محل اس کا کوئی مخلوق ہی ہو گا اور یہ شان مجہول الکنہ ہے اور یہی فرق ہے اس کلام لفظی اور کلام زید وعمرو میں فافہم لہ عہ) یعنی کلام لفظی و کلام زید وعمرو میں فرق یہ ہے کہ اول کا پیدا کرنا اس شان سے ہے کہ اس کا متکلم کسی مخلوق کو نہیں کہا جاتا چنانچہ قرآن شریف کو کسی مخلوق کا کلام نہیں کہا جاتا۔ دیکھو شجرہ طور سے انی انا اللہ کی جو آواز مبارک سنی گئی تھی اس کا متکلم شجرہ کو نہیں کہا جاتا اور کلام زید وعمرو کا پیدا کرنا اس شان سے ہے کہ اس کا متکلم مخلوق کو کہا جاتا ہے۔ چنانچہ کلام زید کا متکلم زید کو کہا جاتا ہے اور کلام عمرو کا عمرو کو البتہ اس شان پیدائش کی حقیقت و ماہیت سے ہم ناواقف ہیں وہذا القدر کاف فی الجواب ولا یجب علینا ان نحقق کنہ ہذا الشان۔ کاتب الحروف نے اس مضمون کو دوبارہ حضرت ماتن مدظلہ کی خدمت سامی میں پیش کیا تو اس وقت فرمایا کہ فرق کی کنہ تو معلوم نہیں لیکن آثار سے فرق کے دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ اما الاول فان الکلام اللفظی ما خلقہ اللہ تعالیٰ لقصد ان یدل علی الکلام النفسی الازلی القائم بذاتہ وکلام زید وعمرو مخلوق منہ لا لہذا القصد واما الثانی بہ فان محل الکلام اللفظی لا اختیار لہ فی التکلم بہ کما قالت الشجرۃ الطوریۃ انی

لہ اشارۃ الی دقتہ ہکذا استفید من الماتن عم فیضہ ۱۲ منہ

عہ وبہا حصل التخفیف فی مجہولیۃ کنہ ہذا الشان ۱۲ منہ

بہ لما اوردت علی الوجہ الثانی انہ لو فرض ان محل اللفظی ہو جبرئیل والنبی لم یتحقق ہذا الفرق اجاب عنہ الماتن مدظلہ بانہ لنا ان لا نقول بعموم المحل ونخصہ بما لیس فیہ صفۃ الاختیار اصلاً کاللوح المحفوظ والشجرۃ الطوریۃ او نقول بعمومہ کما ہو الارجح بشرطین قصد اللہ تعالیٰ الدلالۃ علی الکلام النفسی وعدم اختیار المحل فی ہذا الکلام خاصۃ مختارا کان فی غیرہ او غیر مختار وہو ظاہر فی قلب النبی وقلب جبرئیل بالنسبۃ الی السنتہما اذ لم ینقل انہما تکلما بالکلام ما علی سبیل الاضطرار وسلب الاختیار کالشجرۃ الطوریۃ وان جاز صدورہ عنہما عقلاً ولکنہ محتاج الی النقل نعم نقلت الصوفیۃ الصافیۃ ان شطحیات الاولیاء المغلوبین المجذوبین صادرۃ لا عن اختیار کقول الشیخ البسطامی قدس اللہ سرہ سبحانی ما اعظم شانی وقول حسین بن منصور رح انا الحق فیمکن ان یقال بغیر تردد انہم فی الشطحیات مثل الشجرۃ الطوریۃ و ما تکلموا بہ کلام اللہ تعالیٰ ۱۲ منہ۔

انا اللہ بخلاف کلام زید وعمرو فانہما مختاران فی التکلم بہ اگس شبہ کے جواب کے بعد پھر اصل مضمون شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے اس مقدمۂ ممہدہ کے بعد مین پوچھتا ہون کہ مثلاً جسوقت زید قائم نہو اُسوقت آیا قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممکن ہے یا ممتنع اگر ممکن ہے تو مدعا ثابت اور اگر ممتنع ہے تو آیا ممتنع بالذات ہے جسکی نقیض ممکن بالذات اور امتناع ذاتی کی وجسے بوجہ من الوجوہ وبطریق من الطرق واقع ہو تو کیا ہوگا محتمل الوقوع وممکن الوقوع بھی نہین ہوسکتا یا ممتنع بالغیر جس کی نقیض واقع بالفعل ہے اور امکان ذاتی کیساتھ مجتمع ہوسکتا ہے اور بر تقدیر ارتفاع غیر اُس کا امتناع بھی مرتفع ہوجاتا ہے اگر ممتنع بالغیر ہے بوجہ لزوم محذور وقوع کذب کے تو بھی مدعا ثابت ہے ہمکو اس سے انکار نہین کیونکہ امتناع بالغیر کے تو ہم بھی قائل ہین لیکن اس سے امکان بالذات کی نفی نہیں ہوئی لان الامتناع بالغیر یجتمع مع الامکان بالذات کما ہو اظہر من ان یخفی فان عدم العقل الاول ممکن بالذات وممتنع بالغیر علی رای الفلاسفہ اور اگر ممتنع بالذات ہی تو اگر اسی حالت مین زید کھڑا ہوجاوی ولا ضیر فیہ فان البداہۃ تشہد لکونہ ممکنا بل واقعا بالاتفاق تو آیا اب بھی قضیہ زید قائم کا پیدا کرنا ممکن ہی یا نہین اگر ممکن نہین تو لازم آتا ہے کہ جیسے کذب پر قدرت نہین صدق پر بھی قدرت نہین وہو باطل فانہ عجز ینافی القدرۃ ونقص ینافی الکمال اور اگر ممکن ہی تو ممتنع بالذات ممکن کیسے ہوگیا کیونکہ انقلاب حقیقت محال ہے اور مستلزم محال محال ہوتا ہے لہذا معلوم ہوگیا کہ وقت عدم قیام زید قضیۂ زید قائم کا پیدا کرنا ممتنع بالذات نہین بلکہ ممکن بالذات ممتنع بالغیر ہے وذلک ما اردناہ فانتصر المثبت وبہت النافی واسکت فالحمد للہ حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ علی اعلاء الحق وازہاق الباطل جاء الحق وزہق الباطل ان الباطل کان زہوقا ولنعم ما قیل ان الحق یعلو ولا یعلی۔

کاتب الحروف نے اس مسئلہ توسیع القدرۃ پر حضرت ماتن حکیم الامۃ مدظلہ کی خدمت مین یہ شبہ پیش کیا

لہ لان القدرۃ والامکان مترادفان ۱۲ منہ ۔ عہ یرید ان ہذا الغیر ہو لزوم وقوع الکذب ۱۲ منہ ۔ لہ لیکن ان یجاب عنہا بجواب آخر وہو ان الکلام اللفظی لا یدل دلالۃ وضعیۃ بل یدل دلالۃ عقلیۃ کدلالۃ الاثر علی المؤثر ولا یلزم من امکان الکذب فی الاثر امکانہ فی المؤثر فان من قال زید لیس بقائم وہو قائم وراء الجدار یدل علی وجود اللافظ القائل دلالۃ عقلیۃ ولا یقدح فی الدلالۃ کون القضیۃ کاذبۃ وہو مستنبط من حاشیۃ العلامۃ عبد الحکیم السیالکوٹی علی الخیالی صـ ۱۲ منہ

ان الكلام اللفظی حاکٍ عن الكلام النفسی ومرآة له ویدل علیه دلالة الموضوع علی الموضوع له
فتجب المطابقة بین الموضوع والموضوع له فکما انه لایمکن الکذب فی الکلام النفسی ہکذا لایمکن فی الکلام
اللفظی والا فاتت المطابقة اولزم امکان الکذب فی الکلام النفسی وکلاہما ممتنع۔ اجاب عنہا بان
الماتن ۱۲
المطابقة تجب بین الکلام اللفظی الموجود فان الکلام فی الفرضیات العقلیة المحضة لایجدی شیئا
والکلام النفسی والموجود من الکلام اللفظی ہو الصادق لاغیر فان الکاذب منه ممتنع بالغیر کمامر ولاوجود
للممتنع۔ فلاریب فی المطابقة بین الصادق منه والکلام النفسی وان قیل ان الصادق ایضا یمکن
شرح ۱۲
بالذات ان یکون غیر مطابق للواقع وان وجبت مطابقته للواقع بالغیر فیلزم ان یکون الکلام النفسی
ایضا کذلک لاجل المطابقة۔ واللازم باطل فالملزوم مثله اجیب عنه بانه لاتجب المطابقة بین الکلام اللفظی
جزا ۱۲
الموجود والکلام النفسی من جمیع الوجوه الاتری ان الاول حادث غیر قائم بذاته والثانی قدیم قائم بذاته
تعالی فیمتنع الکذب فی الاول امتناعا بالغیر لان ذاته لاتابی عن امکان الکذب بالذات ویمتنع الکذب
فی الثانی امتناعا بالذات لانه صفة الله تعالی الحقیقیة الازلیة الثابتة له القائمة به بالضرورة المطلقة
الذاتیة۔ والله اعلم۔ ولیحفظ ان البحث عن امثال ہذه المسئلة لیس من داب اکابرنا لانه یمکن ان
یجر الی القول بما لاینبغی فی الذات والصفات لکنہم کتبوا علی سبیل المنع
ودفع الاعتراضات الواردة من جهة المخالفین فالاحسن ان لایبحث
عنہا الا للدافع ولیعلم ان الماتن عم فیضه سمی ہذا
الشرح بالمسائلة فی شرح المکالمة
وآخر دعوانا ان الحمد
لله رب العلمین

ف فیه نظر فانه یدل علی وجوب الکلام لا علی وجوب صدق الکلام وہو المدعی دون الاول وما یخطر فی البال
ان یقال ان الکلام النفسی ان کان فی الازل خبرا فحاله حال الکلام اللفظی وان لم یکن خبرا فی الازل بل کان
واحدا البسیط غیر متکثر ومتعدد ومنشأ التکثر والتعدد عند التعلقات والاضافات لم یمکن فیه الکذب ولو بالذات
لان امکان الکذب فرع کون الکلام خبرا والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب ✦

رسالہ تعدیل حقوق الوالدین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم - قال اللہ تعالیٰ - ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا واذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل الآیۃ - اس آیت کے عموم سے دو حکم مفہوم ہوئے ایک یہ کہ اہل حقوق کو اُن کے حقوق واجبہ ادا کرنا واجب ہے دوسرے یہ کہ ایک حق کیلئے دوسرے شخص کا حق ضائع کرنا ناجائز ہے ان دونوں حکم کلی کے متعلقات مین سے وہ خاص دو جزئی مواقع بھی ہین جن کے متعلق اس وقت تحقیق کرنیکا قصد ہے ایک اُن مین سے والدین کے حقوق واجبہ و غیر واجبہ کی تعیین ہے دوسرے والدین کے حقوق اور زوجہ یا اولاد کے حقوق مین تعارض و تزاحم کے وقت ان حقوق کی تعدیل ہے اور ضرورت اس تحقیق کی یہ ہوئی کہ واقعات غیر محصورہ سے معلوم ہوا کہ جس طرح بعض لوگ بے قید والدین کے حق مین تفریط کرتے ہین اور ان کی وجوب اطاعت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہین اور اُن کے عقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہین اسیطرح بعضے دیندار والدین کے حق مین افراط کرتے ہین جس سے دوسرے صاحب حق کے حقوق مثلاً زوجہ کے یا اولاد کے تلف ہوتے ہین اور اُن کے وجوب رعایت کی نصوص کو نظر انداز کرتے ہین اور اُن کے اتلاف حقوق کا وبال اپنے سر لیتے ہین اور بعضے کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہین کرتے لیکن حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھکر اُن کے ادا کا قصد کرتے ہین اور چونکہ بعض اوقات اُن کا تحمل نہین ہوتا اسلئے تنگ ہوتے ہین اور اس سے وسوسہ ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ مین ناقابل برداشت سختی و تنگی ہے اس طرح سے ان بیچارون کے دین کو ضرر پہونچتا ہے اور اس حیثیت سے اسکو بھی صاحب حق کے حقوق واجبہ ضائع کرنے مین داخل کہہ سکتے ہین اور وہ صاحب حق اس شخص کا نفس ہے کہ اُسکے بھی بعض حقوق واجب ہین کما قال صلی اللہ علیہ وسلم ان لنفسک علیک حقا اور ان حقوق واجبہ مین سب سے بڑھکر حفاظت اپنے دین کی ہے پس جب والدین کے حق غیر واجب کو واجب سمجھنا مفضی ہوا اس معصیت مذکورہ کی طرف اسلئے حقوق واجبہ و غیر واجبہ کا امتیاز واجب ہوا اس امتیاز کے بعد پھر اگر عملاً اُن حقوق کا التزام کرے گا

مگر اعتقاداً واجب سمجھے گا تو وہ محذور تو لازم نہ آویگا اُس تنگی کو اپنے ہاتھوں کی خریدی ہوئی سمجھیگا اور جب تنگ برداشت کریگا اسکی عالی ہمتی ہے اور اس تصور مین بھی ایک گونہ حظ ہوگا کہ مین باوجود میرے ذمہ نہ ہونیکے اس کا تحمل کرتا ہون اور جب چاہیگا سبکدوش ہوسکے گا غرض علم احکام مین ہر طرح کی مصلحت ہی مصلحت اور جہل مین ہر طرح کی مضرت ہی مضرت ہے پس اسی تمیز کی غرض سے یہ چند سطور لکھتا ہون اب اسی تمہید کے بعد اول اسکے متعلق ضروری روایات حدیثیہ وفقہیہ جمع کرکے پھر اُن سے جو احکام ماخوذ ہوتے ہین اُن کی تقریر کردونگا اور اگر اسکو تعدیل حقوق الوالدین کے لقب سے نامزد کیا جاوے تو نازیبا نہین۔ واللہ المستعان وعلیہ التکلان۔

فی المشکوٰۃ عن ابن عمر قال کانت تحتی امرأۃ احبھا وکان عمر یکرھھا فقال لی طلقھا فابیت فاتی عمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فذکر ذلک لہ فقال لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلقھا رواہ الترمذی فی المرقاۃ طلقھا امر ندب او وجوب ان کان ھنالک باعث آخر وقال الامام الغزالی فی ھذا الحدیث فھذا یدل علی ان حق الوالد مقدم ولکن والد یکرھھا لا لغرض فاسد مثل عمر رض (احیاء العلوم ج ٢ ص ٢٦٧ کشوری)

فی المشکوٰۃ عن معاذ قال اوصانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وساق الحدیث وفیہ ولا تعقن والدیک وان امراک ان تخرج من اھلک ومالک الحدیث فی المرقاۃ شرط للمبالغۃ باعتبار الاکمل ایضا اما باعتبار اصل الجواز فلا یلزم طلاق زوجۃ امراہ وان تاذیا ببقاءھا ایذاء شدیدا لانہ قد یحصل لہ ضرر بھا فلا یکلفہ لاجلھا اذ من شان شفقتھما انھما لو تحققا ذلک لم یامراہ بہ فالزامھما لہ بہ مع ذلک حمق منھما ولا یلتفت الیہ وکذلک اخراج مالہ انتھی مختصرا قلت والقرینۃ علی کونہ للمبالغۃ اقترانہ بقولہ علیہ السلام فی ذلک الحدیث لا تشرک باللہ وان قتلت وحرقت فھذا للمبالغۃ قطعا والا فنفس الجواز بتلفظ کلمۃ الکفر وان یفعل ما یقتضی الکفر ثابت بقولہ تعالی من کفر باللہ من بعد ایمانہ الا من اکرہ الآیۃ فافھم۔ فی المشکوٰۃ عن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اصبح مطیعا للہ فی والدیہ الحدیث وفیہ قال رجل وان ظلماہ قال وان ظلماہ وان ظلماہ رواہ البیہقی فی شعب الایمان فی المرقاۃ فی والدیہ ای فی حقھما وفیہ ان طاعۃ الوالدین

لم تكن طاعة مستقلة بل هي طاعة الله التي بلغت توصيتها من الله تعالى بحسب طاعتها الطاعة الى ان قال ويؤيده انه ورد لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق وفيها وان ظلماه قال الطيبي يراد بالظلم ما يتعلق بالامور الدنيوية لا الاخروية قلت وقوله صلى الله عليه وسلم هذا وان ظلماه كقوله عليه السلام في ارضاء المصدق ارضوا مصدقيكم وان ظلمتم رواه ابوداود وكقوله عليه السلام فيهم وان ظلموا فعليهم الحديث رواه ابوداود ومعناه على ما في اللمعات قوله وان ظلموا اى بحسب زعمكم او على الفرض والتقدير مبالغة ولو كانوا ظالمين حقيقة كيف يامرهم بارضائهم ص ١٥٣ -

في المشكوة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم في قصة ثلثة رجل يتماشون واخذهم المطر فمالوا الى غار في الجبل فانحطت على فم غارهم صخرة طبقت عليهم فذكر احدهم من امره فقمت عند رؤسهما (اى الوالدين الذين كانا شيخين كبيرين كما في هذا الحديث) اكره ان اوقظهما واكره ان ابدأ بالصبية قبلهما والصبية يتضاغون عند قدمي الحديث متفق عليه في المرقاة تقديما لاحسان الوالدين على المولودين لتعارض صغرهم بكبرهما فان الرجل الكبير يبقى كالطفل الصغير قلت وهذا التضاغي كما في قصة اضياف ابي طلحة قال فعلليهم بشئ ونوميهم في جواب قول امرأته لما سألها هل عندك شيء قالت لا الا قوت صبياني ومعناه كما في اللمعات قالوا وهذا محمول على ان الصبيان لم يكونوا محتاجين الى الطعام وانما كان ضجهم على عادة الصبيان من غير جوع والا وجب تقديمهم وكيف يتركان واجبا وقد اثنى الله عليهما اهـ قلت ايضا ومما يؤيد وجوب الاضطرار الى هذا التاويل تقدم حق الولد الصغير على حق الوالد في نفسه كما في الدر المختار باب النفقة ولوله اب وطفل فالطفل احق به وقيل (بصيغة التمريض) يقسمها فيهما في كتاب الآثار للامام محمد رح عن عائشة قالت افضل ما اكلتم كسبكم وان اولادكم من كسبكم قال محمد لا باس به اذا كان محتاجا ان ياكل من مال ابنه بالمعروف فان كان غنيا فاخذ منه شيئا فهو دين عليه وهو قول ابي حنيفة رح ومحمد - قال اخبرنا ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم قال ليس للاب من مال ابنه الا ان يحتاج اليه من طعام او شراب او كسوة

قال محمد وبه ناخذ وهو قول ابی حنیفة رح فی کنز العمال عن الحاکم وغیره ان اولادکم
هبة الله تعالیٰ لکم یهب لمن یشاء اناثا ویهب لمن یشاء الذکور فهم واموالهم لکم اذا
احتجتم الیها اھ قلت دل قوله علیه السلام فی الحدیث اذا احتجتم علی تقیید الامام محمد رح
قول عائشة رض ان اولادکم من کسبکم بما اذا کان محتاجا ویلزم التقیید کونه دینا علیه
اذا اخذ من غیر حاجة کما هو ظاهر قلت وایضا فسر ابو بکر الصدیق بهذا قوله علیه السلام
انت ومالك لابیك قال ابو بکر وانما یعنی بذلك النفقة رواه البیهقی کذا فی تاریخ الخلفاء
ص۶۵ وفی الدر المختار لا یفرض القتال علی صبی وبالغ له ابوان او احدهما لان طاعتهما فرض
عین الی ان قال لا یحل سفر فیه خطر الا باذنهما وما لا خطر فیه یحل بلا اذن ومنه السفر فی طلب
العلم فی رد المحتار انهما فی سعة من منعه اذا کان یدخلهما من ذلك مشقة شدیدة و
شمل الکافرین ایضا او احدهما اذا کره خروجه مخافة ومشقة والا بل لکراهة قتال
اهل دینه فلا یطیعه ما لم یخف علیه الضیعة اذ لو کان معسرا محتاجا الی خدمته فرضت
علیه ولو کافرا ولیس من الصواب ترك فرض عین لیتوصل الی فرض کفایة قوله فیه خطر
کالجهاد وسفر البحر قوله ما لا خطر کالسفر للتجارة والحج والعمرة یحل بلا اذن الا ان خیف
علیهما الضیعة سرخسی قوله ومنه السفر فی طلب العلم لانه اولی من التجارة اذا کان الطریق آمنا
ولم یخف علیهما الضیعة سرخسی اھ قلت ومثله فی البحر الرائق والفتاوی الهندیة وفیها
فی مسئلة فلا بد من الاستیذان فیه اذا کان له منه بد ص۲۲۳/۲۶ فی الدر المختار باب النفقة
وکذا تجب لها السکنی فی بیت خال عن اهله واهلها الخ وفی رد المحتار بعد ما نقل الاقوال
المختلفة ما نصه ففی الشریفة ذات الیسار لا بد من افرادها فی دار متوسطة الحال یکفیها
بیت واحد من دار واطال الی ان قال واهل بلادنا الشامیة لا یسکنون فی بیت من
دار مشتملة علی اجانب وهذا فی اوساطهم فضلا عن اشرافهم الا ان تکون دارا موروثة
بین اخوة مثلا فیکن کل منهم فی جهة منها مع الاشتراك فی مرافقها ثم قال لا شك
ان المعروف یختلف باختلاف الزمان والمکان فعلی المفتی ان ینظر الی حال اهل زمانه
وبلاده اذ بدون ذلك لا تحصل المعاشرة بالمعروف اھ - ان روایات سے چند

مسائل ثابت ہوئے۔

اول - جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اُس سے منع کرین اُس مین اُن کی اطاعت جائز بھی نہین واجب ہونے کا تو کیا احتمال ہو اس قاعدہ مین یہ فروع بھی آگئے مثلاً اس شخص کے پاس مالی وسعت اس قدر کم ہے کہ اگر ماں باپ کی خدمت کرے تو بیوی بچون کو تکلیف ہونے لگے تو اس شخص کو جائز نہین کہ بیوی بچون کو تکلیف دے اور ماں باپ پر خرچ کرے اور مثلاً بیوی کا حق ہے کہ وہ شوہر کے ماں باپ سے جُدا رہنے کا مطالبہ کرے پس اگر وہ اس کی خواہش کرے اور ماں باپ اُسکو شامل رکھنا چاہین تو شوہر کو جائز نہین کہ اس حالت مین بیوی کو اُنکے شامل رکھے بلکہ واجب ہوگا کہ اُسکو جُدا رکھے یا مثلاً حج وغیرہ کو یا طلب علم بقدر الفریضہ کو نہ جانے دین تو اُس مین بھی اُن کی اطاعت جائز نہ ہوگی

دوم - جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اُس کا حکم کرین اُس مین بھی اُن کی اطاعت جائز نہین مثلاً وہ کسی ناجائز نوکری کا حکم کرین یا رسوم جہالت اختیار کراوین وعلیٰ ہذا۔

سوم - جو امر شرعاً نہ واجب ہو اور نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو بلکہ خواہ مستحب ہی ہو اور ماں باپ اُسکے کرنے یا نہ کرنے کو کہین تو اس مین تفصیل ہے دیکھنا چاہئے کہ اُس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہے کہ بدون اُسکے تکلیف ہوگی۔ مثلاً غریب آدمی ہے پاس پیسہ نہیں بستی مین کوئی صورت کمائی کی نہین مگر ماں باپ نہین جانے دیتے یا یہ کہ اُس شخص کو ایسی ضرورت نہین اگر اس درجہ کی ضرورت ہے تب تو اس مین ماں باپ کی اطاعت ضروری نہین۔ اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہین تو پھر دیکھنا چاہئے کہ اُس کام کرنے مین کوئی خطرہ واندیشہ ہلاک یا مرض کا ہے یا نہین اور یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اُس کام مین مشغول ہو جانے سے بوجہ کوئی خادم وسامان نہ ہونے کے خود اُنکے تکلیف اُٹھانیکا احتمال قوی ہے یا نہیں پس اگر اُس کام مین خطرہ ہے یا اُسکے غائب ہو جانے سے اُنکو بوجہ بے سر و سامانی تکلیف ہوگی تب اُن کی مخالفت جائز نہین مثلاً غیر واجب لڑائی مین جاتا ہے یا سمندر کا سفر کرتا ہے یا پھر کوئی اُن کا خبرگیران نہ رہے گا اور اس کے پاس اتنا مال نہین جس سے انتظام خادم ونفقہ کافیہ کا کر جاوے اور وہ کام یا سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت مین اُن کی اطاعت واجب ہوگی۔ اور اگر ان دونوں باتون مین سے کوئی بات نہین یعنی نہ اُس کام یا سفر مین اُسکو کوئی خطرہ ہے اور نہ اُن کی مشقت وتکلیف ظاہری کا کوئی احتمال ہے تو بلا ضرورت

بھی وہ کام یا سفر باوجود اُن کی ممانعت کے جائز ہے گو مستحب یہی ہے کہ اس وقت بھی اطاعت کرے اور اسی کلیہ سے ان فروع کا حکم بھی معلوم ہوگیا مثلاً وہ کہین کہ اپنی بیوی کو بلاوجہ معتد بہ طلاق دیدے تو اطاعت واجب نہین وحدیث ابن عمر یحمل علی الاستحباب او علی ان امر عمرؓ کان عن سبب صحیح اور مثلاً وہ کہیں کہ تمام کمائی اپنی ہمکو دیا کر تو اس مین بھی اطاعت واجب نہین اور اگر وہ اس پر جبر کرینگے تو گنہگار ہون گے وحدیث انت ومالک لابیک محمول علی الاحتیاج کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یحل مال امرئ الا بطیب نفس منہ اور اگر وہ حاجت ضروریہ سے بلا اذن زائد لین گے وہ اُن کے ذمہ دین ہوگا جس کا مطالبہ دنیا مین بھی ہوسکتا ہے اگر یہان نہ دین گے قیامت مین دینا پڑے گا۔ فقہاء کی تصریح اسکے لئے کافی ہے وہ احادیث کے معانی کو خوب سمجھتے ہین خصوص جبکہ حدیث حاکم مین بھی اذا احتجتم کی قید مصرح ہے۔ واللہ اعلم

۲۷ جمادی الاخری ۱۳۳۲ھ

التحقیق الفرید۔ فی حکم آلۃ تقریب الصوت البعید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم + حامدا و مصلیا

استفتاء عالم و اشیاء عالم اور اُن کے خالق اعظم کے علم و معرفت کا آخری اور کامل ذریعہ خاتم الانبیاء حضرت رسول اکرم روحی فداہ صلے اللہ علیہ وسلم نے جن ذوات علیہ کو انبیاء بنی اسرائیل کا ہم سنگ رتبہ عطا فرمایا ہے اور حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ سے اُن کے ایک خلیہ عبادت مین فیلسوف ارسطاطالیس نے جن نفوس قدسیہ کو اولئک ھم الفلاح سفتہ حقا کہا ہے اُن کی خدمات عالیہ مین بلحاظ تحقیق حق و اطمینان اہل دین دیانت عرض ہے۔

اوّل۔ یہ کہ آپ اور کسی شخص سے یہ امر پوشیدہ نہین ہے کہ نماز عیدین مین عموماً ہر جگہ اور خصوصاً بڑے بڑے شہرون مین مصلیون کی تعداد اور ان کی جماعت کا سلسلہ اس قدر طول طویل ہوتا ہے کہ امام کی آواز تو کل مصلیون تک پہنچتی ہی نہین۔ لیکن بسا اوقات مکبرین کے متعین و مقرر کرنیکے بعد اُن کی آواز سے بھی تمام مصلیون کو صحیح طور پر اس کا علم نہین ہوتا

کہ امام نے نیت کب باندھی؟ رکوع وسجدہ کب کیا؟ اور امام کس وقت کیا پڑھ رہا اور کیا کر رہا ہے؟ اور وہ محض اپنے آگے کے مصلیون کی حرکات کو دیکھ کر یا اپنے خیال سے ایک اندازہ لگا کر ارکان نماز ادا کرتے ہین۔ تاہم اس مین بھی غلطی ہوتی ہے اور اکثر وبیشتر ایسا ہوتا ہے کہ امام ابھی قراءۃ کر رہا ہے اور پچھلے مصلی رکوع مین چلے گئے یا امام رکوع مین گیا ہے اور آخری مصلی سجدہ مین چلے گئے اور اسیطرح اور غلطیان بھی ہوتی ہین بالخصوص تکبیرات واجبۂ عیدین مین تو تقریباً ہمیشہ اور ہر جگہ دھوکہ ہوا ہی کرتا ہے۔

اور یہ حال بھی وہان کا ہے جہان امام اور منتظمین مصلے (عیدگاہ) کو مسلمانون کے اجتماع اور جماعت کی بڑائی کا پہلے سے اندازہ ہوتا ہے اور وہ اُسکے لحاظ سے مکبرین کے تعین وتقرر کا پیشتر سے انتظام کر سکتے ہین۔ اور جہان آخر نماز تک مصلّیون کے آنیکا سلسلہ جاری رہتا ہے اور نیت باندھنے کے بعد سے آخر نماز تک بمقابلہ ابتداء کے ہزارون مصلیوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے اور امام اور منتظمین مُصلے اُن کے خیال سے مکبرون کے مزید تعین وتقرر کا انتظام پہلے سے کر نہیں سکتے۔ وہان کا حال تو قابل ذکر ہی نہین۔ وہان کوئی نظام اور باقاعدگی ممکن ہی نہیں۔ اسی طرح ایسے مواقع و مجامع مین اور بالخصوص عیدین کے موقع پر خطیب کا خطبہ بھی بجز تھوڑے سے لوگون کے کسیکو سنائی نہین دیتا اور وہان اسوقت لوگ اپنا بیٹھنا بیکار سمجھکر وہان سے اُٹھ جاتے ہین۔ اور خطبہ سُننے کے فوائد اور خطبہ ہونے تک بیٹھے رہنے کے ثواب سے محروم رہتے ہین بلکہ اس سے زیادہ یہ کہ ایک امر شرعی موکد اور ضروری کے ترک کرنیکے مرتکب ہوتے ہین۔

دوم۔ یہ کہ علامہ شیخ محمد بخیت المطیعی رئیس مجلس علمی محکمہ شرعیہ اور مفتی دیار مصریہ کے قول کے مطابق۔ افلاطون کے مخترعات قدیم مین سے اور مشاہدہ ورواج عام کے مطابق مخترعات جدیدہ مین سے ایک شے ایسی بھی موجود ہے جسکو **آلہ مکبّر الصّوت** کہتے ہین اور جسکا ہم معنی انگریزی نام لاوڈ اسپیکر ہے۔ اور علم البرق اور علم الصوت کے اختلاط وترکیب سے صوت وبرق کے فلسفہ کو پیش نظر رکھ کر اسلئے اختراع کیا گیا ہے کہ اسکے ذریعہ لاسلکی سے یا برقی تارون سے وصول شدہ آواز کو دور ونزدیک دونون جگہ نہایت صاف اور واضح طریق سے بلا کسی تغیر وتبدل کی اصلی حالت مین سُنا جا سکے۔ اُس کی ظاہری صورت وشکل متوسط درجہ کے اُس ٹائم پیس (گھڑی)

سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے جسکے ڈائل پر سوئین اور ہندسے نہون - اُسکے نصب و استعمال کا طریقہ یہ ہے کہ اُسکو بولنے والے سے دو چار گز کے فاصلے پر بلا رعایت تقابل و تواجہ کے کسی ایسی جگھہ رکھدیا جاتا ہے کہ بولنے والیکے منھ سے الفاظ نکلتے وقت ہوا مین جو لہرین پیدا ہون وہ اُس آلہ کی بیرونی سطح تک (جسکو ڈائل کہتے ہین) پہنچکر اُس سے ٹکرا سکین۔

پھر دور و نزدیک جہان تک آواز کا پہنچانا مقصود ہوتا ہے اُسکے وسط مین یا آخر مین یا کسی دوسری مناسب مقام پر قد آدم سے تقریباً چند بلند چند بلیان حسب ضرورت نصب کی جاتی ہین۔

پھر اُس آلہ کے پشت سے بجلی کے چند ایسے تار لگا دئے جاتے ہین جو متذکرہ بلیون کے بالائی حصّے سے بھی بندھے ہوئے ہون۔

پھر اُن تارون کے اُس آخری حصّہ مین جو بلیون کے سرے سے بندھے ہوئے ہین۔ گاؤدم یا سینگ کے ساخت کے کہئے یا مخروطی شکل کے کہئے ہر چہار جانب یا جس جانب آواز پہنچانا مقصود ہو تو نہایت چوڑے منھ کے ایسے چونگے، لگا دئے جاتے ہین جنکو عربی مین انبوبہ اور انگریزی مین ہارن کہتے ہین۔ جسکے لفظی معنی ہی سینگ ہین۔

اسکے بعد اگر اُس مقام پر بجلی کا کوئی ایسا کارخانہ ہوتا ہے جس سے بجلی کے پنکھے چلتے اور روشنی وغیرہ ہوتی ہے تو اُس آلہ کو وہان کے کارخانہ کے بجلی کے رَو یعنی کرنٹ سے ورنہ بجلی کی ایسی مشین سے جو اپنے اندر اُسی وقت بجلی پیدا کرنے کی قوت رکھتی ہو۔ والبستہ کرکے بجلی کو جاری کردیا جاتا ہے۔

اب یہ سب ہو چکنے کے بعد جب بولنے والا کچھ بولتا ہے اور اُس کی زبان کی حرکت سے ہوا مین تموج پیدا ہوتا ہے تو وہ اُس آلہ کے بیرونی حصّے یعنی ڈائل سے ٹکراتا ہے۔ اور چونکہ وہ ڈائل نہایت درجہ سبک اور نازک ہوتا ہے اسلئے وہ اسے بہت زیادہ محسوس کرتا اور اُس سے بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے۔ اور اسی تاثر کی زیادتی و کمی پر اُس مین قوت بلندی اور بڑائی پیدا ہوتی ہے۔ مگر چونکہ واضع نے اُسکے زیادتی و کمی کو بھی قانون فلسفہ کے ماتحت اختیاری بنا کر اُسکے مدارج قائم کردئے ہین۔ اسلئے اس وقت آواز کو جس قدر بلند و بڑا کرنا منظور ہوتا ہے اُسکے لحاظ سے اُس کا ایک درجہ قائم کردیا جاتا ہے۔ بالآخر یہ ٹکراہٹ مع فرط تاثر جس کا نام قرع قوی ہے۔ جب

برقی قوت کے ذریعہ اُس ہوا تک منتقل ہوتی ہے جو متذکرہ مخروطی شکل کے چونگون سے خارج فضا مین پھیلی ہوئی ہے، اور وہ انسانی قوت سماعت تک پہنچتی ہے تو وہ زیادہ بلند اور زیادہ بڑی ہو کر سنی جاتی ہے۔ اور یہ تمام باتین کتب فلسفہ مین اپنی اپنی جگہ قدیم سے ثابت ہین اور تفسیر کبیر و شرح مواقف مین بھی صوت و سماعت کی بحث کے ماتحت ان مین سے حسب ذیل امور پر روشنی پڑ سکتی ہے۔

(۱) قارع و مقروع کے درمیان کی رُکی ہوئی ہوا کی لہروں سے پیدا شدہ کیفیت کا نام آواز ہے۔

(۲) قارع کے قرع مین جس قدر زیادہ قوت ہوگی اُسی قدر زیادہ قوی اُس سے تموج پیدا ہوگا اور اُس تموج سے اُسی قدر زیادہ قوی وہ کیفیت بھی پیدا ہوگی جس کی حامل ہوا اور جس کا نام آواز ہے۔

(۳) اس تموج مین جس قدر زیادہ قوت ہوگی اُسی قدر اُس کی موجین زیادہ ضخیم و عریض ہونگی۔

(۴) اُن موجوں مین جس قدر زیادہ ضخامت و عرض ہوگا اُسی قدر وہ زیادہ دور تک پھیلیں گی۔

(۵) جہانتک وہ پھیلیں گی چونکہ اُنکے ساتھ وہ کیفیت جس کا نام آواز ہے وہ بھی ہوگی اس لئے وہاں تک وہ سُنی جائیگی۔

اور کتب فلسفہ کی اس تصریح سے یہ عیان ہے کہ آلہ زیر بحث یعنی مکبر الصوت کے ذریعہ بولنے والیکی آواز کا بلند ہونا اور دور تک سُنا جانا ایک فلسفی و قدرتی امر ہے جس مین بولنے والیکو کوئی تکلّف و مشغولیت نہیں ہوتی اور اس کی طرف کسی قسم کی توجہ و تقابل کی بھی ضرورت نہین پڑتی۔

اور آلہ زیر بحث نہ آلہ سرود و غنا ہے اور نہ آلہ لہو و لعب الا یہ کہ کوئی شخص اُسکو اس کام مین استعمال کرے۔ مگر اس سے اُس کا آلہ غنا و سرود اور آلہ لہو و لعب ہونا لازم نہین آتا۔

سوم۔ یہ کہ اس موقع و محل پر حسب ذیل چھ شرعی اصلیں بھی جاذب توجہ ہین۔

اصل اوّل آیہ کریمہ هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا، جس سے فقہاء اسلام نے اصلاً ہر شے کی اباحت پر استدلال کیا ہے۔

اصل دوم۔ اصل کل شیٔ اباحۃ الا ان یرد علیہ المنع جو اصل فقہ کا ایک مشہور کلیہ ہے ان دونوں اصلوں سے یہ مفہوم ہو سکتا ہے کہ آلہ مکبر الصوت اصلاً مباح ہے، کیونکہ اُسکے حق مین نہ راساً کوئی منع وارد ہے اور نہ ضمناً وہ کسی امر ممنوع کے تحت مین شمار کیا جاتا ہے۔

اصل سوم - اذان دینا پھر اذان کا مینارہ پر چڑھ کر دینا، امام کے پیچھے مکبرین کا باواز بلند تکبیرات کہنا - پھر مکبرین کا بعض مواقع مین مکبرہ پر چڑھ کر تکبیرات کہنا - میدان عرفات مین یوم النحر کو امیر الحج کا اونٹنی پر چڑھ کر خطبہ دینا جمعہ اور عیدین کے خطبہ کیوقت خطیب کا ممبر پر چڑھ کر خطبہ دینا - پھر قبلہ کی طرف سے رخ پھیر کر قوم کی طرف منہ کرکے خطبہ دینا وغیرہ جیسے احکام شریعت مین موجود ہین اور ان سب کا مقصد سوائے اسکے کچھ نہین ہے کہ اُس وقت مصلیوں کو جو کچھ سنانا مطلوب ہے اُسکو وہ سُن سکین اور آواز مین اتنی رفعت پیدا ہو جائے کہ بلا تکلف وہ اُن تک پہنچے -

اس سے یہ مستفاد ہو سکتا ہے کہ جہان اللہ کے ذکر کی طرف دوسرون کو متوجہ کرنا مقصود ہو وہاں اللہ کے ذکر کو بلند آواز سے کرنا چاہئے، اور اس بلندی آواز مین سوائے اُن صورتوں کے جن کی ممانعت کی شریعت مین تصریح موجود ہے، ہر وہ صورت اختیار کیجا سکتی ہے جس کی اصل کسی طرح بھی شریعت مین پائی جاتی ہو، یا اُس کی طرف سے سکوت کلی ہو -

اصل چہارم - تفسیر کبیر جلد چہارم صـ ۳۳۳ مین و اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ و انصتوا کے ماتحت عبارت ذیل مرقوم ہے -

اعلم ان قارئا یقرأ القرآن بصوت عال حتی یمکنھم استماع القرآن ومعلوم ان ذلک القاری لیس الا الرسول علیہ الصلوۃ والسلام وکانت ھذہ الآیۃ جاریۃ مجری امر اللہ محمدا صلی اللہ علیہ وسلم بان یقرأ القرآن علی القوم بصوت عال رفیع وانما امرہ بذلک لیحصل المقصود من تبلیغ الوحی والرسالۃ

اس سے مستخرج یہ ہو سکتا ہے کہ قراءۃ قرآن کی ایک غرض یہ بھی ہے کہ دوسرے اُسے سنین اور جہان یہ غرض ہو وہان اُسکو بلند آواز سے ہی پڑہنا چاہئے تاکہ سامعین اُسکو فہم کرین اور اُس کے سنانیکی اصل غرض حاصل ہو -

اصل پنجم - فتاوی عالمگیری جلد اول صـ ۷۵ مطبوعہ مصر مین عبارت ذیل مسطور ہے کان الامام انما یجھر لاسیما للقوم لیتدبروا فی قراءتہ لیحصل احضار القلب - اس سے یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ امام کو مقتدیوں کی ضرورت کے مطابق اپنے قراءت مین جہر کرنا چاہئے تاکہ قوم اُس کے قراءۃ پر تدبر و تفکر کر سکے اور قوم کو حضور قلب حاصل ہو -

اصل ششم۔ آیہ کریمہ ولا تجہر بصلوٰتک ولا تخافت بہا وابتغ بین ذلک سبیلا سے قرأۃ میں جہر اعتدال و توسط کا حکم دیا گیا ہے اور مفسرین نے اُس کی جو علت بتائی ہے یعنی نماز میں خشیت و تذلل ہونا چاہیئے اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ قراءت میں کوئی تصنع و تکلف نہ پیدا ہو۔ جو جرأت و عدم خشیت کی جانب منجر ہے۔

اُسکے امتثال کے باوجود اس سے یہ خیال کیا جا سکتا ہے کہ اگر اصل نمبر ۳ اصل نمبر ۴ اور اصل نمبر ۵ کے ماتحت مصلیوں تک قراءت کی آواز پہنچانا، اس طرح سے ممکن ہو کہ امام کو اپنے قراءت میں کوئی تکلف و تصنع نہ کرنا پڑے اور اُسکو کسی جانب مشغولیت بھی نہ ہو تو وہ جائز ہوگا جیسا کہ نماز میں پنکھا جھلوانا ناجائز و مکروہ ہے مگر برقی پنکھوں کا چلانا جائز سمجھا گیا ہے کیونکہ اُس میں مصلیوں کو کوئی تکلف و مشغولیت نہیں ہوتی۔ بناءً علیہ اگر نماز عیدین میں متذکرہ غلطیوں سے بچنے اور امام کی قراءت پورے طور پر سُننے اور اُسکے اعمال کی پوری پوری پیروی و اقتدا ہونیکے خیال سے موصوف الصدر آلہ مکبر الصوت کو جو کسی نہج آلہ غنا و سرود اور آلہ لہو و لعب نہیں ہے نصب کیا جائے اور اُس سے اُسوقت فلسفی و قدرتی یہ فائدہ اُٹھایا جائے کہ امام کی آواز بلند ہو جائے اور اُسکو ہر مصلی چاہے وہ کتنے ہی دور کیوں نہ ہو اپنی جگہ پر بلا ادنی تغیر کے سُن سکے۔ تو تحقیق طلب امر یہ ہے کہ شریعت غرائے مصطفوی کا اُسکے متعلق کیا حکم ہے بینوا۔ توجروا۔ ۱۵ ذیقعدہ ۱۳۴۶ھ مطابق ۱۰ مئی ۱۹۲۸ء

مکرمی محترمی زاد مجدکم۔ سلام مسنون! یہ استفتا ارسال خدمت شریف ہے جہانتک ممکن ہو اسکے جواب سے جلد از جلد مشرف فرمایئے۔ عید الاضحیٰ سے دو تین روز پہلے یہاں اس کی سخت ضرورت محسوس کیجا رہی ہے۔ جواب کیلئے ٹکٹ بھی مرسل ہے۔

الجواب۔ من اشرف علی۔ السلام علیکم۔ رمضان گذشتہ میں ایک ایسا ہی سوال آیا تھا مگر مجمل تھا اُس کا جو جواب لکھا گیا اُس کا نقل کر دینا کافی سمجھتا ہوں جو درج ذیل ہے۔

نقل الجواب (یہاں وہ جواب منقول ہے جو ۱۳ رمضان ۱۳۴۶ھ کو لکھا گیا تھا جو امداد الفتاوی میں تاریخ مذکور میں تلاش کرنے سے ملجاوے گا پھر عبارت ذیل بطور تتمہ کے لکھی گئی۔ **الزیادۃ علی الجواب المذکور** حسب اقتضاء خصوصیۃ السوال الحاضر (وھی ھذہ) باقی سوال میں جن احکام کی مطلوبیۃ سے اس کی تقویت و تائید کی گئی ہے وہ مفید مدعا نہیں

کیونکہ یہ احکام گو مطلوب ہین مگر شریعت نے ان کی مطلوبیت کے درجات اور حدود مقرر کئے ہین جو کتب مذہب مین مضبوط و مبسوط ہین ان سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شارع کی نظر مین غیر مرضی ہے چنانچہ حدیث مین اس کی ایک نظیر وارد ہے۔ فی جمع الفوائد قضاء الحاجۃ ابو وائل کان ابو موسی یشدد فی البول ویبول فی قارورۃ ویقول ان بنی اسرائیل اذا اصاب جلد احدھم بول قرضہ بالمقاریض فقال حذیفۃ لوددت ان صاحبکم لا یشدد ھذا التشدید فلقد رأیتنی انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نتماشی فاتی سباطۃ قوم خلف حائط الی قولہ فبال الحدیث۔ دیکھئے تنزہ عن البول شریعت مین اس درجہ مطلوب ہے کہ اس مین کوتاہی کرنے پر وعید شدید بھی وارد ہے اور ایسا مبالغہ فی التنزہ آسانی سے ممکن بھی ہے کیونکہ شیشی قارورہ کی ہر شخص کو میسر ہو سکتی ہے مگر پھر بھی نہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اہتمام فرمایا نہ حضرات صحابہ نے اور اگر حضرت ابو موسی رضؓ نے غلبۂ حال سے اس کا اہتمام کیا بھی تو حضرت حذیفہ رضؓ نے ان پر نکیر فرمایا اور حضرت ابو موسی رضؓ نے نہ اُس نکیر پر کچھ کلام فرمایا نہ دوسروں کو ایسا کرنے کی رائے دی اور فروع مذکورہ فی السوال کی تکمیل انتظام مین تساہل پر یا خفض صوت فی التکبیر یا فی القراءۃ پر نہ وعید ہے اور نہ اس تکمیل مخترع کا انتظام سہل ہے تو اس مین ایسا مبالغہ کرنا اور اس کی اشاعۃ کا اہتمام کرنا یسر فی الدین کے سراسر خلاف ہے وفی ھذا کفایۃ لمن طلب الحق۔ ۲۰ ذیقعدہ ۱۳۳۶ھ

جواب بالا پر ذیل کا خط آیا جو مع جواب منقول ہے

سوال۔ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ حامداً و مصلیاً۔ مکرمی و محترمی دام فضلکم۔ وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ بجواب استفتاء مرسلہ ۱۸ ذو القعدۃ الحرام ۱۳۳۶ھ جناب کا گران قدر فتوی مورخہ ۲۱ ذو القعدہ سنہ مذکور ۲۳ ذو القعدہ کو موصول ہوا۔
جناب اعلی نے اپنے زرین فتوی مین جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ سر و آنکھوں پر۔ لیکن جناب والا کے تبحر علمی و وسعت نظری سے اُس تحریر کے ماتحت گیارہ امور کے متعلق جو پانچ دفعات کے ماتحت ضبط تحریر مین لائے گئے ہین۔ مزید استفادہ مطلوب ہے۔ لہذا وہ معروض ہین۔

دفعہ اول۔ جناب اقدس نے اپنے فتوے مین یہ عبارت جو تحریر فرمائی ہے

"تبلیغ صوت سامعین بعید تک شرعاً غیر ضروری ہے کیونکہ بعیدین کو دوسرے غیر مخدوش ذریعہ سے تبلیغ ممکن ہے اور اس مین یہ مفسدہ محتمل کہ لوگ اس سے گنجایش سمجھ جائینگے اس آلہ کو لہو مین استعمال کرنے کی۔ یا دوسرے آلات لہو کے استعمال کرنیکی الخ"

اسکے ماتحت یہ امور سمجھ مین نہین آئے۔ ضرورت ہے کہ ان کی بھی تشریح فرما دی جائے۔

(امر اول) دوسرے غیر مخدوش ذرائع تبلیغ کون سے ہین۔

(امر دوم) جس عبارت پر خط کھینچا ہوا ہے اُس کا مطلب کیا ہے (یعنی اس آلہ کو لہو مین استعمال کرنے کی یا دوسرے آلات لہو کے استعمال کرنے کی الخ)

(امر سوم) خط کشیدہ عبارت مین اگر لفظ "آلہ" اور لہو کے درمیان لفظ "کو" غلط ہے اور لفظ "لہو" کے بعد لفظ "کو" ہونا چاہئے تھا اور اصل عبارت یون ہے "اس آلہ لہو کو استعمال کرنے کی الخ" تو اس الہ کے آلات ملاہی مین سے ہونے کی دلیل کیا ہے؟

دفعہ دوم۔ جناب امجد نے اپنے فتوے مین یہ عبارت جو قلمبند فرمائی ہے،

"اگر اس سے مراد خطیب جمعہ وعیدین کا ہے تو اس وقت تبلیغ صوت کا غیر ضروری ہونا اظہر ہے اسلئے کہ خطبہ مین حضور مقصود ہے نہ کہ سماع صوت اور مفسدہ اقوی ہے کیونکہ اس آلہ کو مسجد مین داخل کرنا ہوگا جو کہ اُسکے احترام کے خلاف ہے۔ نیز تشبہ ہے مجالس غیر مشروعہ کیساتھ الخ"

اسکے ماتحت یہ خدشات پیدا ہین۔ ضرورت ہے کہ جناب اعظم اُن کو رفع فرماوین۔

(امر چہارم) اگر درحقیقت شریعت کا مقصود خطبہ مین حضور محض ہے تو جمعہ وعیدین کے خطبون مین خطیب کے صعود علی المنبر وادبار عن القبلہ واقبال الی القوم اور میدان عرفات مین یوم النحر کے خطبہ کے وقت خطیب کے رکوب علی الناقہ وتطلیعہا علی جبل الرحمۃ کا حکم کیون ہے؟

کیونکہ ان تینون امرون کے نہ ہونیکی حالت مین بھی خطیب کا خطبہ اور قوم کا حضور ممکن تھا اور کیا اس سے یہ ظاہر ہونے مین کچھ شبہ ہے؟ کہ اُس وقت کے موجودہ اسباب کے ماتحت شریعت نے اپنی رخصت مین خطیب کی آواز کو قوم تک پہنچانے کی ہر ممکن طریق سے تعلیم دی ہے اور حضور محض کو مقصد بنا لینا اسلئے ہوا کہ اُسوقت، اسوقت کیطرح کوئی ذریعہ سماعت کل قوم کیلئے پیش نظر نہ تھا

(امر پنجم) جب تک آلہ زیر بحث کا آلات ملاہی مین سے ہونا ثابت نہو جائے مسجد مین اُسکے داخل کرنے سے کیا نقصان ہوگا؟ اور اُس مین مفسدہ کیا ہے۔

(امر ششم) مجالس غیر مشروعہ سے وہ کونسی مجالس مراد ہین؟ جن مین وہ آلہ نصب کیا جایا کرتا ہے اور اُن کے سے تشبّہ نہونا ضروری ہے۔

دفعہ سوم۔ جناب محترم نے اپنے فتوے مین یہ عبارت جو حوالۂ قلم فرمائی ہے "کیونکہ یہ احکام گو مطلوب ہین مگر شریعت نے اُنکے مطلوبیۃ کے درجات اور حدود مقرر کئے ہین جو کتب مذہب مین مضبوط و مبسوط ہین اُن سے تجاوز کرنا تعمق و غلو فی الدین ہے جو شارع کی نظر مین غیر مرضی ہے" اسکے ماتحت۔ مصرحۂ ذیل وجوہ سے خلجان لاحق ہے۔ ضرورت ہے کہ جناب مکرم اُسکو رفع فرماوین

(امر ہفتم) اس مقصد خاص کیلئے شریعت کے متعینہ و مقررہ درجات و حدود مین سے کیا کوئی درجہ و حد آیۃ کریمہ ولا تجہر بصلوٰتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سے زیادہ صریح بھی موجود ہے؟ اور اگر نہین! اور یقیناً نہین! تو یہ امر بہت زیادہ قابل لحاظ ہے کہ مفسرین نے اُس کی علت کے بیان مین جو یہ تصریح فرمادی ہے کہ عدم اعتدال جہر و اخفا کی صورت مین خشیت و تذلل کے رفع کا احتمال ہے جو روح صلوۃ ہے کیا یہ تصریح اس امر صریح کا اظہار نہین ہے؟ کہ جس جہر فی الصلوۃ مین یہ علت نہ پائی جاتی ہو وہ حدود معینۂ شریعت سے باہر نہ ہوگا۔ اور وہ جائز ہوگا۔ اور یہ امر واقع ہے کہ اس آلہ کے ذریعہ جو جہر ہوتا ہے اس مین علت ممنوعہ نہین پائی جاتی۔ کیونکہ امام کا جہر بحالہ معتدل ہے اور اُس کا وصول ماموین تک امام سے بالکل غیر متعلق ہے اور امام کے عمل کو اُس مین کوئی دخل نہین۔

(امر ہشتم) شریعت نے جو حدود و درجات مقرر کئے ہین کیا وہ توقیفی و مبنی بر حصر عقلی ہین؟ اگر نہین اور یقیناً نہین! تو جس طرح جمعہ کی اذان ثانیہ اور مکبرین کا مکبّرہ پر سے تکبیرات کہنا نظم و ترتیب جماعت کے بقا و تحفظ کی نیت سے آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد جاری ہوا اور جائز سمجھا گیا اسی طرح اس آلہ کا استعمال صیانت عن خطأ المصلین فی اقتداء الامام اور حصول المقصود من خطبۃ الخطیب کے نیت و غرض سے کیون نہ جاری ہو سکے؟ اور کیون نہ جائز سمجھا جائے؟

دفعہ چہارم۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری، اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما کے واقعہ کی جو نظیر

جناب معظم نے اپنے فتوے مین پیش فرمائی ہے اسپر یہ اعتراضات دماغ مین پیدا ہوتے ہین۔ ضرورت ہی کہ جناب مفخم ان کا سد باب فرما دین۔

(امر نہم) حضرت ابو موسی اشعری رضہ کا فعل ایک جلیل المرتبہ صحابی کا فعل تھا جس سے یہ ہوسکتا تھا کہ آئندہ کیلئے وہ ایک اساس بنجبائے اور مسلمان اُسکو ضروری قرار دے لین اور دین مین بجائے یسر کے عسر پیدا ہو جائے۔ اور اسی خیال سے حضرت حذیفہ رضہ نے اُسپر بقول آپکے نکیر فرمائی مگر یہان وہ صورت نہین ہے۔ یہاں اگر کوئی شخص جہر صوت کے لئے آلہ مکبر الصوت کا استعمال کریگا۔ اور وہ شخص بھی کیسا ہو گا؟ عامی ہو گا! تو اس کا یہ فعل نہ تو کسی وقت اساس قرار پا سکتا ہے اور نہ اُسکو مسلمان کبھی ضروری قرار دیسکتے ہین۔ اور اس وجہ سے اُس سے دین مین یُسر و عسر کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اور اس موقع پر جو قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس مع الفارق ہے

(امر دہم) حضرت ابو موسی اشعری رضہ کے فعل پر حضرت حذیفہ رضہ نے لوددت ان صاحبکم لا لیشد دھذا التشدد سے محض اپنی ذاتی رائے بیان فرمائی ہے نہ یہ کہ اُنکو اُن کا فعل ایک امر ممنوع قرار دیکر منع فرمایا ہو۔ مگر جناب مقدس یہان میرے سوال کو ایک امر ممنوع دینی قرار دیکر مجھے منع فرما رہے ہین۔

(دفعہ پنجم) جناب معلی نے بجواب استفتاء اپنے فتوے مین مجموعی حیثیت سے جو کچھ بھی تحریر فرمایا ہے اُس کے متعلق یہ خیال پریشان کئے ہوئے ہی۔ ضرورت ہے کہ جناب عالی اپنے ارشادات کے ذریعہ اُس سے بھی مطمئن فرمائین۔

(امر یازدہم) جناب گرامی کا تمام فتوی محض قیاس و اجتہاد پر مبنی ہے اور اُس مین کوئی بات بھی اوامر و نواہی صریحہ و مستنقیہ مین سے نہین ہے۔ اور جب جناب سامی خود اُسکو جائز رکھتے ہین تو کیا یہی قیاس و اجتہاد کسی دوسرے کیلئے بھی اس کی عقل و فہم برعایت دین و دیانت کے مطابق جائز ہے یا نہین؟ اور اگر اس کا جواب اثبات مین ہے تو اس موقع پر استفتاء مین جن امور و قیاسات سے بقول آپکے تقویت دیگئی اور تائید کیگئی ہے وہ مفید مدعا کیون نہین ہین؟ اور ان مین کونسی قباحت ہے؟ اُمید کہ جناب مستغنی عن الالقاب بغیر کسی گرانی و انقباض طبع کے اپنے اخلاق عالیہ سے میرے ان معروضات و خدشات کا جواب باصواب مگر نمبروار اور جدا جدا ضرور

اور جلد مرحمت فرمائین گے تاکہ طبیعت مطمئن ہو اور مسئلہ زیر بحث کے متعلق مزید بصیرت وعلم حاصل ہو - میرے دل مین آپ کے اوصاف وعلوم مرتبت کا ایک عرصہ سے سکہ جما ہوا ہے اور مجھے اس کا یقین ہے کہ اگر میرے معروضات کا کوئی لفظ بھی صحیح نکل آئیگا تو جناب فضیلت مآب نہایت فراخی قلب سے اس کا حق ہونا بھی تسلیم فرمالین گے -

شریعت مصطفویہ نے ہر چیز کے متعلق صاف وکھلے ہوئے احکام بتائے ہین حرام یا حلال جائز یا ناجائز! اور میرے نزدیک کسی چیز کو بَین بَین حالت مین نہیں چھوڑا لہذا مین چاہتا ہون کہ اس آلہ کیمتعلق صاف صاف حکم معلوم ہو جائے - حرام ہو تو وہ ظاہر ہو جائے اور حلال ہو تو وہ معلوم ہو جائے اور یہی امر مقتضائے زمانہ ہے کیونکہ ایک دن ایسا آنیوالا ہے کہ یہ آلہ ہو یا اسی قسم کے دوسرے آلات وغیرہ وہ عام طور پر استعمال کئے جائینگے اور اگر علماء کے فتاویٰ اسی طرح مذبذب اور بین بین حالت مین رہے تو لوگ ان کی پروا کئے بغیر اُن کو استعمال کرینگے اور یہی وہ مواقع ہیں جن مین علماء کا احترام ووقار کھو رہا ہے - ایسی صورت مین جو شرعی صورت ہو اُسکو نہایت صاف صورت مین مگر بالدلائل والبراہین ظاہر کر دینا ناگزیر ہے - وما علینا الا البلاغ وما ارید الا الاصلاح وما توفیقی الا باللہ - فقط -

۲۷ر ذوالقعدہ ۱۳۴۶ھ ۱۸ر مئی ۱۹۲۸ء

مزید آنکہ مجھے اپنے مطبوعہ استفتاء کی ضرورت بالکل نہین ہے اُس کا خیال آپ فرمائیے اور میرے پاس اس عریضہ کی نقل بھی موجود ہے اسلئے اسکو بھی رکھ لیجئے گا اور جواب مین میری عبارات کی نقل کی بھی ضرورت نہین حوالہ کافی ہے - مین نقل سے اس کا پتہ چلالون گا - فقط

جواب - مخدومی - السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - گرامی نامہ نے مشرف فرمایا گو بوجہ اسکے کہ سب اجزاء کا جواب میرے عریضہ سابقہ مین موجود ہے - احتیاج جواب نہین سمجھتا مگر امتثالاً للامر توضیح کے طور پر کچھ مختصراً عرض کرتا ہون -

تمہید - میرے جواب سابق کے شروع مین تصریح ہے کہ یہ جواب مستقلاً ایک دوسرے سوال کا ہے تو ممکن ہے کہ اس جواب کے بعض اجزاء اُس سوال کی خصوصیت کی بناء پر لکھے گئے ہون مگر سوال جدید کے جواب مین اسکو نقل کرنا اس بناء پر تھا کہ جو اجزاء دونون سوالون مین مشترک ہین

ان کا جواب تو اس منقول سے ہو جاویگا اور جو اجزاء سوال جدید کیساتھ مختص ہین اُن کا جواب زیادت جدیدہ سے ہو جاویگا۔ اس تمہید کے بعد اجزاء مسئول عنہا کے متعلق عرض کرتا ہون۔

امر اول۔ اس عبارت مین تبلیغ خطبہ جمعہ عیدین کی مراد نہین بلکہ تبلیغ وعظ و لیکچر کی مراد ہے چنانچہ آئندہ کی قریب ہی عبارت مین اس کی تصریح ہے فی قولی یہ تو اُس وقت ہے جب خطیب سے مراد مطلق واعظ و لیکچرار ہو الخ تو اس صورت مین وہ ذرائع دوسرے واعظین ہین کہ بعیدین کو وہ سُنا سکتے ہین۔

امر دوم۔ مطلب یہ ہے کہ اسکے استعمال سے عوام یہ سمجھ سکتے ہین کہ اس آلہ کا استعمال مطلقاً جائز ہے گو لہو ہی مین ہو یا یہ سمجھ سکتے ہین کہ اس آلہ مین اور دوسرے آلات لہو مین مثلاً گراموفون مین کیا فرق ہے جب اس کا استعمال جائز ہے بقیہ کا بھی جائز ہے۔

امر سوم۔ لفظ کو اپنے مقام مین ہے غلط نہین لکھا گیا۔

امر چہارم۔ میری عبارت مین تبلیغ صوت سے مراد مطلق تبلیغ نہین بلکہ تبلیغ الی الکل ہے یعنی اگر مجموعہ حاضرین نہ سنیں تو بعض کا سماع اور بقیہ کا حضور کافی ہے اسی لئے میری عبارت مین لفظ حضور کے ساتھ لفظ محض نہین ہے اور مطلق سماع کی مقصودیت کی نفی مقصود نہین پس سماع بھی ضرور مقصود ہوا اسلئے شریعت نے اُس کا اہتمام بھی فرمایا مگر اُسی حد تک جو تیسر کے ساتھ ہو۔ اُس کی دلیل قواعد کلیہ شرعیہ اور ایسے واقعات کے متعلق احکام جزئیہ ہین جو اس واقعہ کی نظیر ہین۔ جس کی طرف مین نے حضرت ابوموسی رضہ کی حدیث مین اشارہ کیا ہے۔

امر پنجم۔ اس کا جواب جواب سابق کی اس عبارت مین مذکور ہے اس آلہ کو لہو مین استعمال کرنے کی الخ اور افضاء الی المفسدہ حسب تصریح فقہاء مفسدہ مین داخل ہے

امر ششم۔ مثلاً مجلس رقص و سرود کہ اُس مین تبلیغ صوت الی البعید کیلئے اس کا استعمال کیا جاوے اگر اس کا وقوع بھی نہ ہوا ہو تو قرب وقوع عادۃً یقینی ہے

امر ہفتم۔ ایک علت کے ارتفاع سے دوسرے علل موثرہ کا ارتفاع لازم نہین اور وہ علل مؤثرہ احقر کے فتوے مین مذکور ہین اور جو ان کے مؤثر ہونے مین خدشات ہین اُن کو اس وقت رفع کر رہا ہون۔

امر ہشتم - وہ حدود کمًّا تو توقیفی نہین مثلاً اسماع کی کوئی مقدار معین ہوتی لیکن کیفاً توقیفی ہین یعنی یہ کہ تعمق و تکلف کی حد تک نہ پہنچے اور اذان ثانی وغیرہ تعمق کی حد تک نہین پہنچی اور یہ آلہ تعمق کی حد تک پہنچا ہے اور مدار اس انطباق کا سلف کے ذوق و اجتہاد پر ہے پس اُنکا اذان ثانی کو تجویز کرنا اور اس آلہ کے نظائر کو باوجود تیسیر ان نظائر کے بجویز نہ کرنا اس فرق کی دلیل ہے ان ہی نظائر مین سے حضرت ابوموسی رض کا ایک واقعہ ہے -

امر نہم - اگر یہ بات ہوتی تو فقہاء یہ قاعدہ مطلقاً خواص کیلئے مقرر نہ فرماتے کہ خواص کا فعل اگر عوام کیلئے موہم ہوجاوے تو خواص کیلئے بھی اس کی اجازت نہین - نیز عوام کی حالت کا اب بھی مشاہدہ ہو رہا ہے کہ وہ اہل علم کے فعل کو متمسک قرار دیکر حدود سے نکلجاتے ہین -

امر دہم - رائے محض نہین بلکہ رائے ماخوذ عن فعل الشارع ہونیکے سبب حکم شرعی ہے اور صحابی کا ایسا قول حنفیہ کے نزدیک حجت اور مجتہد تک کیلئے واجب التقلید ہے جسکے ہوتے ہوئے اُسکو اپنے اجتہاد پر عمل جائز نہین کما صرح بہ فی اصول الفقہ باقی عنوان لوددت الخ کا اختیار کرنا یہ ادب فی التعبیر ہے منافی فتوی ہونیکا نہین جیسے خود ہمارے مجتہدین مذہب مکروہ کو لا احب اور حرام کو اکراہ سے تعبیر فرماتے ہین - غرض بقاعدہ القیاس مظہر لا مثبت یہ فتوی نبوی ہے مگر بواسطہ اجتہاد صحابی کے - اب تبرعاً ایک فتوی نبوی بلا واسطہ بھی نقل کرتا ہون (ابن عمر) قلت یارسول اللہ انتوضأ من جر جدید مخمر احب الیک ام من المطاھر قال لا بل من المطاھر ان دین اللہ یسر الحنیفیۃ السمحاء قال وکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یبعث الی المطاھر فیوتی بالماء فیشربہ یرجو برکۃ ایدی المسلمین للاوسط کذا فی جمع الفوائد - احکام المیاہ - اور اسکے نظیر ہونیکی ویسی ہی تقریر ہے جیسی نظیر سابق مین لکھی گئی -

امر یازدہم - مفید مدعا ہونیکی دلیل خود فتوے مین مذکور ہے باقی مقدمات دلیل مین کلام یہ آپ کا اجتہاد ہے جسمین مجھکو توافق نہین اور یہی فرمانیکا آپ کو بھی حق ہے آگے اپنے اپنے عمل کے سب ذمہ دار ہین - جواب ختم ہوا - اسکے بعد آپنے جو کلمات محبت سے ارشاد فرمائے ہین اُس کا صلہ بجز اس دعا کے کیا کر سکتا ہون احبکم اللہ کما تحبونی اسکے بعد اپنے

دینی خیر خواہی سے جو مشورہ دیا ہے گو مجھکو اُس کے اجزاء مین کلام ہے مگر آپ کی صدق نیت پر نظر کر کے اتنا ہی عرض کرنا کافی سمجھتا ہون کہ آپ اپنا حق ادا فرما چکے جزاکم اللہ تعالی آگے اپنے اور آپکے لئے یہ دعا ہے اور اسی دعا کی آپ سے بھی استدعا ہے اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ - سب سے اخیر مین کاغذات رکھ لینے کی اجازت عطا فرمانے پر خاص شکریہ عرض کرتا ہون کہ مجھکو صعوبت نقل سے بچالیا فاللہ تعالی سھل صعبکم کما سھلتم صعبی والسلام خیر ختام

نیاز مندانہ گذارش - چونکہ مسئلہ ہذا کے متعلق میرے معلومات ختم ہو چکے آئندہ کیلئے مزید کلام سے معافی کی اور معافی کیساتھ دعاء کی درخواست کرتا ہون فقط یکم ذی الحجہ ۱۳۳۶ھ

اسکے بعد سوال بالا کا ایک جواب مدرسہ دار العلوم دیوبند سے بغرض دریافت رائے آیا وہ مع رائے ذیل مین منقول ہے

الجواب - حواشی درمختار للعلامہ ابن عابدین الدمشقی الشامی رحمہ اللہ تعالی جلد اول مبحث سنن صلوۃ مین ہے ثم اعلم ان الامام اذا کبر للافتتاح فلا بد لصحۃ صلوتہ من قصدہ بالتکبیر الاحرام والا فلا صلوۃ لہ اذا قصد الاعلام فقط فان جمع بین الامرین بان قصد الاحرام والاعلام للاعلام فذلک ھو المطلوب منہ شرعا وکذلک المبلغ اذا قصد التبلیغ فقط خالیا عن قصد الاحرام فلا صلوۃ لہ ولا لمن یصلی بتبلیغہ فی ھذہ الحالۃ لانہ اقتدی بمن لم یدخل فی الصلوۃ فان قصد بتکبیرۃ الاحرام مع التبلیغ للمصلین فذلک ھو المقصود منہ شرعا کذا فی فتاوی الشیخ محمد بن محمد الغزی الملقب بشیخ الشیوخ اھ

اور درمختار باب مفسدات نماز مین ہے وفتحہ علی غیر امامہ الا اذا اراد التلاوۃ وکذا الاخذ اھ حواشی ابن عابدین میں ہے **قولہ** وکذا الاخذ ای اخذ المصلی غیر الامام بفتح من فتح علیہ مفسد ایضا کما فی البحر عن الخلاصۃ اواخذ الامام بفتح من لیس فی صلوتہ قنیۃ عن القنیۃ اھ

اور درمختار باب سجود التلاوۃ میں لا یجب بسماعہ من الصدی والطیر حواشی مین ہے قولہ من الصدی ھو ما یجیبک مثل صوتک فی الجبال والصحاری ونحوھما کما فی الصحاح مذکورۂ بالا النصوص سے ظاہر ہوگیا کہ چونکہ آلۂ مکبر الصوت اور انبوبون (ہارنز) آواز مین جو کہ ڈائل وغیرہ سے آواز کے ٹکرانے سے مثل صدی (گنبد وغیرہ مین گونجنے اور ٹکرکھانے سے پیدا ہونیوالی آواز) ایک یا چند واسطون سے پیدا ہوتی ہین اور چونکہ یہ آلات اور بلیوں کے پر کے انبوب (ہارنز) نہ خود مکلف ہین اور نہ داخل نماز وجماعت بلکہ خارجی ایسی چیزین ہین جنکے ذریعہ سے مقتدیوں کو تلقین اور تعلیم کیجاتی ہے اور چونکہ ان تکبیرون مین محض تبلیغ کا قصد ہوتا ہے یہ آلات نہ نمازی ہین اور نہ ان سے نماز پڑھنے کا ارادہ رکھا جاسکتا ہے اسلئے جو لوگ فقط ان آلات کے ذریعہ سے نماز ادا کریں گے ان سبھون کی نماز فاسد ہوجائیگی اور غیر مصلی سے تعلیم اور استفادہ کا زہریلا اثر ان کی تمام نمازون کو معنوی موت کے گھاٹ اُتار دیگا۔ لہذا اس سے بچنا لازم ہے جو وجوہ سوال مین جواز یا استحباب کیلئے دکھلائے گئے ہین فقہی نقطۂ نظر سے ایک جو کے برابر بھی قدر ومنزلت نہیں رکھتے ہین۔

رائے الاحقر فی ہذا الجواب۔ اگر یہ ثابت ہوجاوے کہ اس آلہ سے عین صوت بلند نہین ہوجاتی بلکہ گونجنے اور ٹکرانے سے اُس کی حکایت پہنچ جاتی ہے تو صواب منحصر فی الجواب ہے اور مظنون یہی ہے اور کسی ماہر سائینس کی تحقیق سے یہ ظن درجہ تیقن تک پہنچ سکتا ہے

۵ف۔ بعد اس تحریر کے اسکے متعلق سوال ذیل متعدد ماہرین کے پاس بھیجا گیا۔ دو مقام سے جو جواب آیا وہ اس پر متفق ہین کہ جو آواز دور پہنچتی ہے عین صوت ہے جو بلند ہوجاتی ہے صوت کی حکایت اور صدائے بازگشت نہین ہے چنانچہ ذیل مین وہ سوال اور جوابات منقول ہین۔

سوال۔ لاؤڈ سپیکر کے ڈائل پر سے مقرر کی جو آواز بلند ہوتی ہے اور دور تک کام کرتی ہے وہ عین آواز ہے یا حکایت آواز (یعنی صدائے بازگشت کی طرح ہے کہ آواز تو ڈائل پر آکر ختم ہوگئی اور صدائے بازگشت لوگون تک پہنچی۔ اسیطرح دوسرے ڈائل سے تیسرے پر صدائے بازگشت کی کاپی ہے اور تیسرے نے چوتھے پر صدائے بازگشت کی کاپی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ڈائل پر اصل آواز سنائی دیتی ہے یا نری کاپی ہے اُس آواز کے مثل جو پہاڑون جنگلون مین گونجتی ہے کہ اسکو پہانیر (اس آلہ مین ابرقی رو کے استعانت سے

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آیندہ)

اور اگر ثابت ہو جائے کہ عین صوت بلند ہو جاتی ہے تو اس صورت مین حکم وہ ہے جو احقر نے اپنے جواب مین عرض کیا ہے اور اگر دونون احتمال علی السواء ہون تو پھر بھی جواب وہی ہے جو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) باقاعدہ اور اصل کے متشابہ کرلیا ہے۔ کیا اچھا ہو کہ مستند حوالے بھی جواب مین ہون

جواب از سید شبیر علی ایم اے پروفیسر محکمہ سائنس علیگڈھ بمشورہ دیگر اصحاب محکمہ مذکورہ معرفت منشی سراج الحق صاحب ماسٹر مسلم یونیورسٹی سکول علیگڈھ۔

لاؤڈ سپیکر کے ڈائل پر سے جو آواز بلند ہو کر دور جاتی ہے وہ بجنسہ آواز متکلم یا خطیب ہوتی ہے جو لاؤڈ سپیکر کے ذریعہ قوی ہو جاتی ہے آواز در اصل ہوا مین لہرون کے پیدا ہونیکا نام ہے جو زبان کی حرکت سے پیدا ہوتی ہیں اور کان کے پردہ پر جاکر اسی قسم کی کیفیت پیدا کرتی ہین۔ کان کے پردہ تک پہنچنے سے پیشتر اگر وہ لہرین ضعیف ہو چکی ہیں (جسکے مختلف اسباب ہو سکتے ہین مثلاً باد مخالف یا شور وغل وغیرہ) اور پھر ان کو لاؤڈ سپیکر کے ذریعہ قوی کر دیا گیا ہے تاکہ وہ زیادہ دور تک جا سکین تو ایسی صورت مین لاؤڈ سپیکر کے بعد جو آواز نکل رہی ہے وہ فی الحقیقت اصلی ہی آواز ہے۔ آواز ڈائل پر جاکر ختم نہین ہو جاتی بلکہ ضعیف سے قوی ہو جاتی ہے۔ لاؤڈ سپیکر اُن ضعیف لہروں میں ایک قسم کی نئی جان ڈالدیتا ہے اور فعل اُن لہروں کے معدوم ہونے سے پیشتر ہوتا ہے یعنی وہ لہرین (متکلم کے منہ سے نکلی ہوئی) بجنسہ اپنی اصلی حالت پر قائم ہوتی ہین صدائے بازگشت مین آواز کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ مخرج یا منبع سے آواز نکل کر کسی چیز سے ٹکراتی ہے اور واپس ہوتی ہے چونکہ اس فاصلے کو طے کرنیکے لئے وقت درکار ہوتا ہے اور آواز کی رفتار زیادہ تیز نہین ہے اسلئے دوسری آواز سنائی دیتی ہے صدائے بازگشت مین وہی آواز ٹکرا کر دوبارہ سُنائی دیتی ہے اور لاؤڈ سپیکر مین وہی آواز ضعیف سے قوی ہو جاتی ہے اسلئے اس مین دو آوازین نہین سنائی دیتین۔ اھ

جواب دیگر از برج نندن لال صاحب بی اے بی ایس سی ماسٹر سائنس الگزنڈر ہائی سکول بھوپال معرفت منشی مظہر صاحب ماسٹر۔

جب کسی شے مین حرکت ہوتی ہے تو اس عالم مین بیرونی ہوا پر اس کے صدمہ سے ایک صورت تموج پیدا ہوتی ہے جو اصل حرکت کے بجنسہ مطابق ہوتی ہے انکو تموج اصوات کہتے ہین جب کوئی شے اُنکے سد راہ ہوتی ہے تو اُن مین (بازگشت یا لہر) ہوتی ہے اور چند اُصول کے تحت ان لہروں کا اجتماع ایک مرکز پہ ہوتا ہے اگر اس مرکز پر کان کو رکھا جاوے تو وہ آواز اگرچہ ابتداءً نہایت آہستہ ہو بلند اور صاف سنائی دیتی ہے دیگر دریائی

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

حضرت مجیب مصیب سلمہ اللہ الرقیب القریب نے تحریر فرمایا ہے مگر توجیہ مختلف ہے اور وہ توجیہ یہ ہے کہ عین صوت کا عدم بلوغ الی البعید پہلے سے متیقن ہے اور اب اس مین شک واقع ہو گیا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مقام پر وہ ہرگز سنائی نہین دیتی - اگر جہان سے آواز ہوتی ہے اور جہاں کہ یہ لہر ملتی ہے دونون مقامات کے درمیان ایک خاص معینہ فاصلہ سے کم نہو تو اُس مین گونج اور صدائے بازگشت پیدا ہوتی ہے جو اصل آواز سے بلند ہوتی ہے اور بعض اوقات میلون تک سُنائی دیتی ہے جب کبھی آواز کسی تنگ نلکی مین ہو کر گذرتی ہے تو مشاہدہ مین آیا ہی کہ وہ بہت بلند ہو جاتی ہے اور دور تک جاتی ہے وجوہات کی تفصیل طویل ہی ایک وجہ ماہرین نے یہ بیان کی ہے کہ نلکی کے اندر کی ہوا میں بکثرت تموج ہوتا ہے جو اصل آواز کے مطابق او ربجنسہ ہوتا ہی اس سے اصل کو تقویت حاصل ہو جاتی ہی اور سامعین کو وہ آواز بلند ہو کر سُنائی دیتی ہے - جملہ لاوڈ سپیکر کی ساخت مین میرا خیال یہ ہے کہ انہین دونون اُصول کو مدّ نظر رکھا گیا ہے کسی کسی مین ٹیلیفون کے اصول کی مدد بھی لیجاتی ہے - افسوس ہے کہ میرے پاس یا میرے علم مین کوئی کتاب سردست موجود نہین ہے کہ جس میں اس جدید ایجاد کا ذکر کیا ہو لیکن یقین ہے کہ اگر کوئی علم طبعیات جو حال ہی مین تیار ہوئی ہو اور جس مین جدید باتون کا ذکر ہو تو اس مین اس کی تصدیق مل سکے گی البتہ راقم کے بیان کی صداقت ناتھ کی طبعیات یا کسی اور مین علم صوت کا بیان پڑھنے پر معلوم ہو جاویگی -

جواب دیگر - پھر بھوپال سے ماسٹر محمد مظہر کی یہ تحریر آئی جو ذیل مین منقول ہے - آج مدرسہ مین سائنس ماسٹر (یہ وہی صاحب ہین جن کا نام اوپر برج نندن لال آیا ہے) ملے تھے وہ کہتے تھے کہ آواز جو لاوڈ سپیکر سے پیدا ہوتی ہے وہ ہے تو بولنے والیکی آواز کا اثر - مگر وہ اسکے بازگشت کے قائل ہین کہتے ہین کہ پہاڑ پر جو صدا سنائی دیتی ہے وغیر محسوس عرصہ کے بعد اس وجہ سے سنائی دیتی ہے کہ وہ آواز خود بخود لوٹتی ہے لیکن یہاں برقی رو اُس مین دیر نہین ہونے دیتی قائل کے زبان کی حرکت صرف ایک موج پیدا کرتی ہے اور یہاں تو کئی ایک موجین پیدا ہوتی ہیں اور اُن مین قوت پیدا ہو جاتی ہے جسطرح ایک راگ گانیوالو کی آواز ہو گی اگر اور لوگ تال ملاوین تو ہم یہ نہ بتا سکین گے کہ کونسی کس کی آواز ہے - برقی قوت یہی شکل پیدا کرتی ہے - غرض وہ یہ کہتے ہین کہ برقی قوت کی وجہ سے ہین تو کم از کم یہ ماننے مین تامل کرتا ہون کہ یہ اصلی آواز ہے اور اُس کا انکار بھی مجھ سے ممکن نہین کہ ثبوت مشکل ہے اھ

نوٹ - اس جواب کا حاصل تردد ہی اور تردد کا حکم احقر نے مولنا حسین احمد صاحب کے جواب کے متعلق اپنی جو رائے لکھی ہی اُس

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

اور الیقین لا یزول بالشک اسلئے عدم بلوغ کا حکم کر کے اُس صوت کو مثل صدی کے حکم دیا جائے گا۔ ۵؍ ذی الحجہ ۱۳۴۶ھ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے اخیر مین ذکر کیا ہے۔ اشرف علی۔ ۲۳؍ محرم ۱۳۴۷ھ

جواب دیگر۔ پھر حیدر آباد سے مولوی عبدالحی صاحب کی تحریر آئی جو ذیل مین منقول ہے

سوال۔ بخدمت علماء سائنس و حکمت معروض ہے کہ آجکل ایک آلہ (لاوڈ سپیکر) جسکو مکبر صوت بھی کہتے ہین اس کی تحقیق کی ضرورت ہے کہ اس مین بولنے والیکی آواز بعینہ بلند ہو کر مسموع ہوتی ہے یا مثل صدائے گنبد آواز کی حکایت کرتی ہے اس کا جواب مستند حوالون اور وجوہ سے عنایت فرمایا جائے کیونکہ اس کی تحقیق پر چند مسائل فقہیہ کی تفریع موقوف ہے۔ ۲۸؍ محرم ۱۳۴۷ھ **جواب**۔ آواز کے متعلق علمائے سائنس کی یہ رائے ہے کہ جس جسم سے آواز نکلتی ہے وہ ایک خاص قسم کی ارتعاشی حرکت کرتا ہے یہ ارتعاشی حرکت مادی واسطہ مین بجنسہ منتقل ہوتی ہے اور عام طور پر بالآخر ہوا مین منتقل ہو کر سننے والیکے کان تک پہنچتی ہے

(مکبر الصوت) مختلف قسم کے ہین۔ برق کی نوعیت کے (مکبر الصوت) مین بولنے والا بات کرتا ہے تو آواز کی موجین براہ راست منعکس ہو کر سننے والے تک منتقل ہوتی ہین۔ بلندی آواز کی وجہ اس خاص صورت مین یہ ہے کہ موجون کی توانائی ہوا کے وسیع رقبون مین پھیل کر منتشر نہین ہونے پاتی بلکہ ایک خاص سمت مین ان موجون کی ہدایت ہو تیسے آواز تقریباً اپنی کامل ابتدائی توانائی کے ساتھ سامع تک پہنچ جاتی ہے اس آواز کو بلاشبہ بولنے والے ہی کی آواز سمجھ سکتے ہین۔ اس مکبر الصوت سے آواز کا انتقال بہت دور تک نہین ہو سکتا۔

اگر مکبر الصوت برقی نوعیت کا ہے جیسا کہ معمولی لاسلکی ٹیلیفون کیساتھ استعمال کرنیکا آلہ ہوتا ہے تو اس کی نوعیت بالکل جُداگانہ ہے۔ یہان آواز پیدا کرنے والے جسم کی ارتعاشی حرکت اپنی نوعیت بدل کر ایک دوسری قسم کی ارتعاشی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ گویا کہ آواز کی نقل برقی رؤں یا برقی موجون مین تیار کر لیجاتی ہی اور وہ سننے والیکے آلہ سماعت مین داخل ہو کر بالآخر آواز کے مادی ارتعاش کی شکل مین تبدیل ہو جاتی ہے جو کہ آواز پیدا کرنے کیلئے لازمی ہی اور اسطرح سننے والا نقل در نقل یا بالواسطہ طریقے سے آواز سُن پاتا ہی ایسے لاوڈ اسپیکرون کی آواز ابتدائی آواز کی محض نقل یا حکایت ہی سمجھی جا سکتی ہی۔ ۳؍ صفر ۱۳۴۷ھ

(نوٹ) اس جواب کا حاصل اس کا حکم ہے کہ یہ آواز صدائے بازگشت ہے تو اس بنا پر مولانا حسین احمد صاحب کا جواب مذکورہ بالا متعین ہے۔ اشرف علی۔ ۱۰؍ صفر ۱۳۴۷ھ۔

رسالہ ضیاء الشمس فی اداء الہمس - از قاری محمد یامین صاحب مدرس تجوید مدرسہ امداد العلوم تھانہ بھون

السؤال - کیا فرماتے ہیں علماء دین و قراء قرآن مبین اس مسئلہ مین کہ حروف کاف و تاء جو حروف مہموسہ سے ہین ان کی صفت ہمس کے کیا معنے اور کس طرح ادا کیجاتی ہے ایک صاحب فرماتے ہین کہ کاف و تاء کی صفت ہمس کسی کو ادا کرنا نہیں آتی اور وہ خود اس طرح ادا کرتے ہین کہ کاف و تاء ساکن و متحرک مین ہاء ہوز کی آواز سنائی دیتی ہے آیا یہ اداء صحیح ہے یا نہین - نیز وہ صاحب اپنی کیفیت اداء کی تائید مین کتاب جہد المقل کی عبارت ذیل پیش کرتے ہین واما الشدید المہموس فھی حرفان الکاف والتاء المثناۃ الفوقیۃ فلشدتھما یحتبس صوتھما بالکلیۃ بل نفسھما ایضا حین احتباس صوتھما لان احتباس الصوت بالکلیۃ لا یکون الا باحتباس النفس بالکلیۃ لان حقیقۃ الصوت ھی النفس ثم ینفتح مخرجاھما ویجری فیھما نفس کثیر مع صوت ضعیف لیحصل الھمس اھ آیا اس عبارت سے اُن صاحب کے اداء کی تائید ہوتی ہے یا نہین اگر ہوتی ہے تو یہ قول قابل عمل ہے یا نہین بینوا و توجروا -

الجواب - ہمس مقابل ہے جہر کا - جہر لغت مین آواز قوی و بلند کو کہتے ہین اور ہمس آواز ضعیف و خفی کو کہتے ہین اور اصطلاح قراء مین یہ دس حروف جنکا مجموعہ فحثہ شخص سکت ہے حروف ہمس اور مہموسہ کہلاتے ہین کیونکہ ان حروف کے ادا کرتے وقت آواز ان کے مخرج مین ایسے ضعف کے ساتھ ٹھیرتی ہے کہ سانس جاری رہتا ہے اور آواز ضعیف و خفی ہوتی ہے (اسی سے جہر کی تعریف اور حروف بھی مقابلۃً معلوم ہو گئے کما قال العلامۃ علی القاری الھمس فی اللغۃ الخفاء وسمیت حروفہ مھموسۃ لجریان النفس معھا لضعفھا ولضعف الاعتماد علیھا عند خروجھا وضدھا المجھورۃ اھ منح الفکریۃ علی متن الجزریۃ مطبوعہ مصر صنہ ۲ اور حروف مہموسہ مین سے دو حرف کاف و تاء شدیدہ ہین اور باقی رخوہ - شدۃ کے معنے لغۃً قوۃ و سختی کے ہین اور اصطلاحاً یہ آٹھ حروف جنکا مجموعہ اجد قط بکت ہے حروف شدۃ اور شدیدہ کہلاتے ہین کیونکہ ان کی اداء کیوقت آواز انکے مخرج پر ایسی قوت کیساتھ ٹھہرتی ہے کہ بند ہو جاتی ہے اور آواز مین قوۃ و سختی پیدا ہوتی ہے اور چونکہ شدۃ مقابل ہے رخوۃ کے لہذا شدۃ کے معنی لغوی و عرفی

سے مقابلۃً رخوہ کے معنی بھی معلوم ہو گئے اور علاوہ آٹھ حروف شدیدہ مذکورہ اور پانچ حروف متوسطہ لن عمر کے باقی سولہ حروف رخوہ کہلاتے ہین۔ پس تمہید مذکور سے معلوم ہوا کہ کاف وتاء مہموسہ بھی ہین اور شدیدہ بھی ہین لیکن بنا بر تعریف مذکور ہمس وشدۃ کے اجتماع مین بظاہر اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ ہمس کی تعریف مین ضعف اعتماد وصوت اور جریان نفس مذکور ہے اور شدۃ کی تعریف مین قوۃ اعتماد وصوت اور احتباس صوت ماخوذ ہے حالانکہ یہ اُمور ایک دوسرے کے مخالف وضد ہین۔ لیکن درحقیقت کچھہ اشکال نہین اسلئے ہمس وجہر وشدۃ ورخوہ کی تعریف مین جو قوۃ وضعف اعتماد وصوت اور جریان واحتباس نفس وصوت کہا جاتا ہے یہ امور اضافی واعتباری ہین یعنی ہر یک صفت مین اُسکے مقابل صفت کی نسبت سے قوۃ وضعف وجریان واحتباس پایا جاتا ہے۔ پس کاف وتاء مین من حیث الہمس جو ضعف اعتماد وصوت اور جریان نفس ہے وہ باعتبار حروف مجہورہ کے ہے اور من حیث الشدۃ جو قوۃ اعتماد وصوت اور احتباس صوت ہے وہ حروف رخوہ کی نسبت سے ہے فاندفع الاشکال۔ نیز ہر ایک صفت کے حروف مین باہم بھی قوۃ وضعف وجریان واحتباس نفس وصوت کا تفاوت پایا جاتا ہے بوجہ دیگر صفات قویہ یا ضعیفہ کی آمیزش کے۔ پس کاف وتاء بہ نسبت صاد ضعیف ہین کیونکہ صاد مین تین تین صفت قوی اطباق واستعلاء وصفیر موجود ہین اور بہ نسبت ثاء وحاء وخاء وسین وشین وفاء وہاء قوی ہین اور بہ نسبت دیگر حروف شدیدہ ضعیف وخفی الصوت ہین مگر صفت شدۃ کی وجہ سے ان مین جریان نفس کمتر ہے بہ نسبت دیگر حروف مہموسہ کے (لانہ فی الشدۃ یوجد احتباس الصوت واحتباس الصوت یستلزم احتباس النفس کما فی جہد المقل) پس تقریر مذکور سے ثابت ہو گیا کہ کاف وتاء مین ہمس حقیقی یعنی ضعف وخفاء صوت تو بہر حیثیت پایا جاتا ہے مگر جریان نفس بخوبی نہین ہوتا اور چونکہ بہ نسبت دیگر حروف مہموسہ ان مین جریان نفس بہت کم ہوتا ہے اسی وجہ سے بعض علماء نے انکے مہموسہ ہونے مین خلاف کیا ہے اور ان کو مجہورہ کہا ہے کیونکہ ایسے جریان نفس قلیل سے تو حروف مجہورہ بھی خالی نہین چنانچہ ملا علی قاری رح نے اس خلاف کو منح الفکریہ شرح جزریہ مین شافیہ ابن حاجب سے نقل کیا ہے۔ نیز دیگر محققین فن تجوید وقراءۃ کے اقوال سے بھی یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ کاف وتاء مین جریان نفس بخوبی نہین ہوتا۔ یا کم ہوتا ہے۔ دیگر حروف

مہموس ہے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبدالرحمٰن صاحب پانی پتی تحریر فرماتے ہیں دد لیکن جریان نفس در کاف وتاء خوب معلوم نمی شود گو ضعف سکوت ہست،، لہذا بعض علماء در مہموس بودن اینہا خلاف کردہ اند تحفہ نذریہ مطبوعہ بلالی پریس ساڈہورہ صفحہ۱۹ اور حضرت قاری محمد علی خان صاحب جلال آبادی تحریر فرماتے ہیں دد اما جریان نفس در کاف وتاء کمتر ست وور بواقی اکمل آہ حجۃ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور صفحہ۱۶ نیز یہ بھی واضح ہو کہ قوۃ اعتماد یا ضعف اعتماد اور جہری الصوت یا خفی الصوت ہونا تو حروف میں ہر حال میں پایا جائیگا خواہ متحرک ہوں یا ساکن کیونکہ یہ امور صفات حروف کی تعریف میں منجملہ ذاتیات کے ہیں لیکن جریان یا احتباس نفس یا جریان یا احتباس صوت یہ امور منجملہ عرضیات کے ہیں کہ حالات سکون میں ان کا ظہور ہوتا ہے اور جب حروف متحرک ہوں تو جریان و احتباس نفس وصوت غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کما قال صاحب الرعایۃ ان جری النفس فی الھمس وحبس النفس فی الجھر فی الساکن زائد من المتحرک وفی الوقف ازید من الساکن اھ ھکذا قال الجاربردی وذکر الجاربردی ان جریان الصوت وعدم جریہ عند اسکان الحرف ابین منھا عند تحریکہ الخ

پس کاف وتاء اگر متحرک ہونگے تو چونکہ حرف متحرک کی ادائیگی انفتاح مخرج کیساتھ ہوتی ہے لہذا انفتاح مخرج کی وجہ سے فی الجملہ صوت کا جریان ضرور ہوگا جب جریان صوت ہوگا تو اُس کے ساتھ جریان نفس بھی ضرور ہوگا بموجب قاعدہ مسلمہ جریان الصوت یستلزم جریان النفس کذا فی الجہد۔ مگر یہ جریان نفس اول تو بوجہ تحریک حرف کے دوسرے بوجہ صفت شدت قوی کی غایت درجہ خفا میں ہوتا ہے کہ خود قاری کو بھی اُس کا پتہ نہیں لگتا بلکہ معدوم کہنا چاہیئے۔

جیسا کہ بقول بعض حروف قلقلہ سے بحالت حرکت بھی صفت قلقلہ منفک نہیں ہوتی اور نون و میم متحرک بھی صفت غنہ سے خالی نہیں مگر بوجہ عدم ظہور وغیرہ محسوس ہونیکے قلقلہ وغنہ کالعدم ہوتی ہیں اسیطرح کاف وتاء متحرک میں بھی گو جریان نفس ہوتا ہے مگر بوجہ عدم ظہور وغیر محسوس ہونیکے لایعبأ بہ ہے۔ یہ تفصیل تو کاف وتاء متحرک کے متعلق تھی اور اگر کاف وتاء ساکن ہوں تو چونکہ حرف ساکن کی ادائیگی استقرار صوت والتصاق مخرج کے ساتھ ہوتی ہے بالخصوص حروف شدیدہ میں کہ اُن میں تصادم جسمین بالقوہ ہوتا ہے لہذا شدۃ التصاق جسمین کی

وجہ سے جب صوت محتبس ہوگی تو نفس بھی ضرور محتبس ہوگا (کما ذکرہ صاحب الجہد) پس جب صوت ونفس دونوں بند ہو گئے تو جب تک مخرج کو جنبش نہو تب تک کوئی حرف سنائی نہیں دےسکتا اسی لئے حروف شدیدہ میں سے حروف قطب جدٌ میں بوجہ صفت جہر قوی کے بحالت سکون صفت قلقلہ یعنی مخرج میں جنبش قوۃ کیساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں قوۃ وجہر پیدا ہو اسقدر کہ سامع قریب بھی محسوس کرسکے لان ادنی الجہر اسماع الغیر (مگر ہمزہ کو اکثر نے قلقلہ سے خارج کیا ہے وتوجیہہ مذکور فی المطولات) اور دو حرف کاف وتاء ساکن میں بوجہ صفت ہمس ضعیف کے جنبش نہایت ضعف ونرمی کے ساتھ رکھی گئی تاکہ آواز میں ضعف وخفاء قائم رہے اسقدر کہ خود قاری اُسکو محسوس کرسکے لان ادنی المخافتۃ اسماع نفسہ مگر اس جنبش ضعیف سے (کہ صفت ہمس کے ادا کی غرض سے کیجاتی ہے) جو نفس جاری ہوتا ہے اُسکے ساتھ کسی قسم کی صوت جاری نہونا چاہئے کیونکہ ہمس کی تعریف میں جریان نفس ماخوذ ہے نہ کہ جریان صوت اور نفس اور صوت میں یہی فرق ہے کہ ہواء خارج از داخل انسان اگر مسموع ہو تو صوت ہے اور اگر غیر مسموع ہو تو نفس ہے کما قال صاحب الجہد المقل اعلم ان النفس الذی ہو الہواء الخارج من داخل الانسان ان کان مسموعا فہو صوت والا فلا انتہی ص۲۷ وقال مؤلف حقیقۃ التجوید فی رسالتہ المذکورۃ فالتنفس یوجد فی کل صوت ولا یوجد صوت فی کل تنفس بل بعضہ مع الارادۃ واذا خرج الحرف من فم الانسان بغیر ارادۃ فلا یطلق علیہ الحرف ولا یراد منہ المعنی فالصوت علی قسمین جہری وخفی والجہری ما یسمعہ الغیر والخفی ما یسمعہ النفس کما قال الفقہاء وادنی الجہر ما یسمعہ الغیر وادنی المخافتۃ ما یسمعہ النفس فی القراءۃ والطلاق والعتاق والبیع والاستثناء والتسمیۃ علی الذبح ووجوب السجدۃ بتلاوۃ آیۃ السجدۃ وغیرہا والمراد من الادنی حد الجہر والخفی اھ ص۱۲ پس خلاصہ تقریر مذکور کا یہ ہوا کہ اول تو کاف وتاء میں مطلقاً خواہ متحرک ہوں خواہ ساکن جریان نفس بخوبی نہیں ہوتا اور دیگر حروف مہموسہ سے بہت کم ہوتا ہے اور بالخصوص متحرک میں ساکن سے بھی کم ہوتا ہے جیسا کہ دلائل وشواہد اقوال محققین سے ثابت کیا گیا۔ دوسرے صفت ہمس کے ادا کی غرض سے کاف وتاء متحرک

مین انفتاح مخرج کیساتھ اور ساکن میں جنبش ضعیف وخفی کیساتھ جو کچھ نفس کا جریان ہوتا بھی ہے اُسکے ساتھ صوت کا جاری ہونا ضروری بھی نہین کیونکہ نفس عام ہے اور صوت خاص اور عام کی تحقق کیساتھ خاص کا تحقق لازم نہین۔

نیز صوت کا جاری کرنا درست بھی نہین نہ عقلاً نہ نقلاً۔ عقلاً اس وجہ سے کہ اگر صوت جاری کیجاویگی تو کاف و تا شدیدہ نہ رہین گے بلکہ رخوہ ہو جائینگے کیونکہ جریان صوت رخوہ مین ہوتا ہے نہ کہ شدیدہ مین اور یہ بات ادنی تامل سے ظاہر ہوتی ہے کہ جو شدت باری اور جاری کے با اور جیم میں ہے وہ بھاری اور جھاری کے با اور جیم مین نہین ہو سکتی۔ اسی قیاس پر جو شدت کانا اور تانا کے کاف و تا مین ہے وہ کھانا اور تھانا کے کاف و تا مین نہیں پائی جاتی تو ایک صفت ہمس جو مختلف فیہ ہے اُسکے ادا کرنے کی وجہ سے صفت شدت جو کہ متفق علیہ ہے مفقود ہو جاویگی اور یہ جائز نہین۔ اور نقلاً اس وجہ سے کہ امام جزری رح سے کتاب النشر فی القراءات العشر مین اور ملا علی قاری سے منح الفکریہ علی متن الجزریہ مین اس کا عدم جواز و غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ کتاب النشر فی القراءات العشر مین ہے والتاء یتحفظ بما فیھا من الشدۃ والھمس لئلا تصیر رخوۃ کما ینطق بعض الناس والکاف فلیبین بما فیھا من الشدۃ والھمس لئلا یذھب الی الکاف الصماء الثابتۃ فی بعض لغات العجم فان ذلک غیر جائز فی لغات العرب لیحذر من اجراء الصوت معھا کما یفعلہ بعض الاعاجم۔ اس سے صاف طور پر ثابت ہو گیا کہ اجراء صوت اداء اعاجم ہے جو کہ ممنوع و قابل احتراز ہے۔ نیز ملا علی قاری منح الفکریہ علی متن الجزریہ صنہ۲ میں فرماتے ہین ثم ان النفس الخارج الذی ھو صفۃ حرف ان تکیف کلہ بکیفیۃ الصوت حتی یحصل صوت قوی کان الحرف مجھورا وان بقی بعضہ بلا صوت یجری مع الحرف کان الحرف مھموسا وایضا وان انحصر الصوت فی مخرجہ انحصارا تاما فلا یجری جریانا سھلا یسمی شدیدا و اما اذا جری جریانا تاما ولا ینحصر اصلا یسمی رخوۃ۔ اس عبارت سے بھی ثابت ہو گیا کہ مھموس من حیث ھو مھموس مین نفس بلا صوت یعنی غیر مسموع کا جریان ہوتا ہے اور فلا یجری جریانا سھلا سے شدیدہ مین جریان صوت ضعیف کی بھی نفی ہو گئی پس چونکہ جہد المقل کی عبارت مذکورہ فی السوال کا مفہوم بظاہر معارض ہے

کتاب النشر فی القراوت العشر اور منح الفکریہ کی عبارات مذکورہ کے لہٰذا امام جزری اور ملا علی قاری کے مقابل صاحب جہد المقل کے قول کا اعتبار نہ کیا جاویگا۔ علاوہ ازین جہد المقل کی عبارت مین کاف وتاد متحرک مراد ہے یا ساکن یا مطلقا متحرک تو مراد ہو ہی نہین سکتا کیونکہ اول تو خود جہد المقل کی عبارت صنہ مین حاصلہ انہما ناقصان عند تحریک الحرف اس کے معارض ہے۔ دوسرے یہ کہ حرکت خود انفتاح مخرج سے پیدا ہوتی ہے پھر ثم ینفتح کے کوئی معنی نہین بنتے اور اسی سے مطلق کی بھی نفی ہوگئی کیونکہ وہ متحرک کو بھی شامل ہے پس لامحالہ مراد جہد المقل کی عبارت مذکورہ مین کاف و تاء ساکن ہے پس اگر جہد المقل کی عبارت کے موافق تلفظ کیا جاوے تو کاف وتاء ساکن کے بعد صوت جاری رکھنا چاہئے کیونکہ حرف ثم تعقیب وتراخی کیلئے ہے اب اگر یہ صوت کسی حرف کی ہے تو زیادتی فی القرآن لازم آئیگی اور اگر صوت مسموع غیر حرفی ہے تو اُس کا عدم جواز واداء اعاجم ہونا نشر و منح سے ثابت ہو گیا۔ پس حکم یہ ہے کہ اگر صوت حرفی پیدا ہو تو لحن جلی ہوگا اور اگر غیر حرفی ہو تو لحن خفی ہو گا۔ اور اگر جری صوت کا وہم وشبہ ہو تو یہ اداء مطابق اداء محققین کے ہے اور یہی ہونا چاہئے اور غالبا مراد جہد المقل کی یہی ہے۔ لہٰذا اکثر جگہ اُن کے کلام کی تاویل کرنا پڑیگی اور یا یہ کہا جاوے کہ اُن پر عجمیت غالب تھی اور اس مقام پر اور نیز دیگر مقامات پر جہان کہین جریان نفس کثیر وصوت ضعیف کہا ہے یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ مراد جہد المقل کی جریان نفس کثیر سی کثیر بہ نسبت حروف مجہورہ کے ہے گو دیگر حروف مہموسہ کے اعتبار سے قلیل ہو اور مراد صوت ضعیف سے صوت خفی غیر مسموع ہے لان ادنی المخافتہ ھو اسماع نفسہ تو اس توجیہ پر جہد المقل کی عبارت سے یہ صوت مخصوص یعنی کاف وتاء مخلوط بہاء ہوز بھی ثابت نہوئی پس کاف وتاء کے جریان نفس مین اسقدر مبالغہ کرنا جس سے ہاء ہوز کی یا کسی اور حرف کی آواز پیدا ہو (جیسا کہ بعض سین مہملہ کی اور بعض تاء مثلثہ کی آواز نکالتے ہین) اور حروف عربی مخلوط التلفظ حروف عجمی ہو جاوین کانا کو کھانا اور ابتر کو ابتھر پڑھنا تقلت کو تقلتھہ اور ذِکرُکَ کو ذِکرُکھہ پڑھنا۔ اس طرح کی صفت ہمس ادا کرنا بالکل غلط وبے اصل ہے نہ کسی ماہر ومحقق قاری سے سنا گیا نہ محققین کی کتب معتبرہ مین اس کا ذکر ہے البتہ بعض اعاجم مثل خراسان وترکستان وایران یا بعض اعراب عرب مثل اہل نجد ویمن وغیرہ سے اس قسم کی ادا سُنی ہے اور کتب ائمہ فن مثل شیخ جزری و

ملا علی قاری سے اس قسم کی ادار کی تغلیط ثابت ہوتی ہے کما ذکر۔ اس قسم کی ادا مخترع و بے اصل ہے تو اُن بعض علماء کے قول پر عمل کرنا بہتر ہے جو کہ کاف و تاء کو مجہورہ کہتے ہین نیز دیگر محققین قراء کے اقوال سے بھی اس قسم کی ادار کا غلط ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضرت مولانا قاری عبد الرحمٰن صاحب پانی پتی تحفہ نذریہ مین تحریر فرماتے ہین وپیدا باد کہ در مقدمۂ صفات حروف چنان فساد برپا کردہ کہ اگر بطور قواعد مخترعہ او کلام اللہ خواندہ شود ضرور است کہ کلام اللہ محرف گردد چہ می گویند کہ در وقف ہمہوسہ بعد سکون تاء و کاف آواز دیگر پیدا شود چون معنی این قول از تلامذۂ او پرسیدم گفتند کہ در لفظ خُلِقَتْ خُلِقَتَسْ باید گفت یعنی بعد سکون تاء آواز سین ساکن باید برآورد گو اجتماع ساکنین شود بدون آن صفت ہمس حاصل نمی شود ہمچنین در کاف ساکن در وقف بعد سکون کاف یک سین ساکن باواز خفیف باید گفت وہمچنین در حروف قلقلہ و دیگر صفات فساد ہا اختراع کردہ تعلیم مردم ساختہ سبحان اللہ در عبارات کتب قراءت چہ غلط فہمی کردہ و کدام علم شریف را جہل مرکب خود ساختہ۔ انتہی بقدر الحاجۃ ص۸ تحفہ نذریہ مطبوعہ بلالی پریس ساڈھورہ۔ نیز رسالہ مذکور مین دوسرے مقام پر ص۱۳ مین فرماتے ہین کاف را احتیاط کنند تا کاف فارسی کہ آنرا کاف صماء گویند نگردد خصوصاً وقتیکہ مکرر باشد مانند لَبِثْتُمْ كَكُمْ و ما قبل مہموسہ آید مانند تستکثر و بسیار احتیاط کنند کہ صوت دراں جاری نشود چنانچہ لغت بعضے عجمیا نست اھ حضرت قاری محمد علی صاحب جلال آبادی تحفۃ القاری مطبوعہ محمود المطابع کانپور ص۲۵ مین فرماتے ہین کاف با کاف فارسی نیامیزد و باہوز ہم در و پیدا نشود خاصۃً وقتیکہ پیش از حرف مہموسہ در آید نحو تستکثر وہمچنین اگر مکرر باشد نحو بشرككم اھ

وقال العلامۃ الجزری فی مقدمتہ

وراع شدۃ بکاف وبتا　　　کشرککم وتتوفی فتنتا

فقط واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

کتبہ العبد المسکین محمد یامین عفا عنہ رب العلمین معلم التجوید فی مدرسۃ امداد العلوم تھانہ بھون

اوائل صفر ۱۳۳۵ھ

جواب نہایت صحیح و مدلل اور متقدمین و متاخرین کی کتب و ادار کے مطابق ہے

عبد الرحمٰن المکی ثم الالہ آبادی عفی عنہ

حضرت مولانا و مرشدنا تھانوی افاض اللہ تعالیٰ علی برکاتہم نے احقر کو یہ فتوی دکھلایا احقر حرف بحرف اس جواب سے متفق ہے۔ احقر سے اکثر لوگون نے اس قسم کے سوالات کئے تھے جن کے مختلف طور سے جوابات دئے گئے جو بفضلہ تعالیٰ اس جواب میں مع شئی زائد سب مضامین موجود ہین۔ احقر بوجہ عدم فرصتی و بے سامانی اس حد تک نہین کر سکا اس تکمیل سے نہایت مسرت ہے

کمترین خلائق عبد الوحید الہ آبادی عفا اللہ عنہ خادم درجہ قرات مدرسہ عالیہ دیوبند ضلع سہارنپور

مین مدت سے ایسی تحقیق کا شائق تھا۔ اس رسالہ کو دیکھکر جوش مسرت مین یہ شعر بے ساختہ قلب مین آیا ؎

للہ الحمد ہر آن چیز کہ خاطر میخواست | آمد آخر زپس پردۂ تقدیر پدید

جزی اللہ تعالیٰ مؤلفہا خیر الجزاء

اشرف علی - ربیع الاول سنہ ۱۳۳۰ھ

رسالہ احسن التفہیم لمقولۃ سیدنا ابراہیمؑ

در تحقیق توجیہ مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ مقولہ ابراہیم علیہ السلام ہذا ربی را

قال رح فی الدفتر الخامس قبیل حکایت شیخ محمد سررزی۔

عالم وہم و خیال و طبع و بیم | ہست رہرو را یکے سد عظیم
نقشہائے این خیال نقشبند | چون خلیلے را کہ کہ بُد شد گزند
گفت ہذا ربی ابراہیم راد | چونکہ اندر عالم وہم او فتاد
ذکر کوکب را چنین تاویل گفت | آن کسے کو گوہر تاویل سفت
عالم وہم و خیال چشم بند | آنچنانکہ راز جائے خویش کند
تاکہ ہذا ربی آمد قال او | غیر پیغمبر چہ باشد حال او

فی الشرح الجیبی۔ عالم وہم و خیال اور عالم نفس و طبع اور عالم خوف بیجا سالک کے لئے ایک زبر دست رکاوٹ ہے کیونکہ قوت خیالیہ مصورہ کی بنائی ہوئی تصویرین خلیل اللہ جیسے شخص کے لئے جو کہ پہاڑ کی طرح غیر متزلزل تھے مضر ثابت ہوئی ہین۔ چنانچہ جسوقت

وہ عالم وہم مین پھنسے ہین اور وہم کا اُن پر غلبہ ہوا ہے اور عقل عارضی طور پر مغلوب ہو گئی ہے
تو اُنہون نے حق سبحانہ کو طلب کرتے ہوئے شمس و قمر اور دیگر ستارہ کی نسبت ہذا ربی کہدیا
جس کسی نے ھذا ربی کی توجیہ کی ہے اُسنے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے واللہ اعلم بحقیقۃ الحال
پس تم غور کرو کہ اس نظر بندی کرنیوالے عالم وہم وخیال نے ایسے غیر متزلزل پہاڑ کو اپنے مقر
اصلی سے تھوڑ دیر کیلئے ہٹادیا حتے کہ اُنہون نے ایک ستارہ کی نسبت ھذا ربی کہدیا پھر اس
عالم مین غیر انبیاء کی کیا حالت ہوگی۔ اب احقر اشرف علی بعد نقل متن وشرح کے حاشیہ مین اسکی
توضیح کرتا ہے یہ حاشیہ شرح کے اس قول پر ہے اس کی یہی وجہ بیان کی ہے۔
وھی ھذہ یعنی منجملہ ان توجیہات کے بعض نے یہ بھی ایک توجیہ بیان کی ہے چنانچہ ہمارے اکابرین
سے حضرت شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی توجیہ کو اختیار کیا ہے اور اس سے یہ مراد
نہیں کہ نعوذ باللہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اس کا جزم یا احتمال راجح یا مساوی بلکہ یا مرجوح
بھی ہو گیا تھا جیسا لفظ وہم سے شبہ ہو سکتا ہے سو یہان وہم سے اسکے معنے مصطلح مراد نہین
بلکہ مطلق خیال مراد ہے گو بدرجہ وسوسہ ہی ہو کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا علم بالصانع
فطری وضروری ہوتا ہے گو اوّل اوّل اجمالی ہوتا ہے پھر بتدریج تفصیلی ہو جاتا ہے مگر استدلالی
نہین ہوتا اور علم ضروری مین ایسا احتمال ممکن نہین لیکن وسوسہ ممکن ہے اور وجہ اس وسوسہ کی
یہ ہے کہ علم اجمالی کے بعد جب تفصیل کی طلب ہوتی ہے گو یہ طلب بمعنے ترتیب مقدمات نہو بلکہ بمعنے
رغبت وتمنا ہو تو یہ طلب شدت محبت کے سبب بعض اوقات ہیمان کا رنگ پیدا کر لیتی
ہے جس کی ساتھ بعض نے ووجدک ضالا کو مفسر کیا ہے اور اس ہیمان سے قوت عقلیہ
مغلوب ہو جاتی ہے گو تھوڑی ہی دیر کیلئے سہی جس کی طرف شرح ہذا مین اس قول سے اشارہ کیا ہی
کہ عقل عارضی طور پر مغلوب ہو گئی ہے ۱ھ اس مغلوبیت کے وقت بعض اوقات مطلوب کے بعض صفات
سے ذہن کو ذہول ہو جاتا ہے اور بعض صفات مستحضر رہتی ہین اور کبھی اس کے تحقق کی یہ صورت ہوتی
ہے کہ جو صفات مطلوب وغیر مطلوب کے درمیان فارق ہین اُن سے تو ذہول ہو گیا اور جو صفات
مشترک ہین وہ حاضر رہین تو ایسے وقت مین اگر کسی ایسے غیر مطلوب کا مشاہدہ ہو جو اُن صفات مشترکہ
سے متصف ہے یعنی گویا وہ مطلوب کی مثال ہے تو اس مثال پر مطلوب کا وسوسہ ہو جاتا ہے

پھر جب وہ غلبہ زائل ہو جاتا ہے تو صفات فارق کے فوراً حاضر ہو جانیسے وہ وسوسہ دفع ہو جاتا ہے اور پھر جب معرفت مفصلہ تام ہو جاتی ہے پھر ایسے وسوسہ کی بھی نوبت نہین آتی پس غیر انبیاء کو حسب درجہ مین احتمال ہوسکتا ہے انبیاء کو وسوسہ ہوسکتا ہے اور یہ منافی شان نبوت کے نہین جیسے ایک شخص نے حکایت بیان کی کہ وہ جب گھر آتے تو دروازے پر اپنی چھوٹی لڑکی کو آواز دیتے وہ مرگئی تو ایک بار دروازے پر پھونچکر اُس کا مرنا یاد نہ رہا اور اُسی کو پکارنے لگے پھر جب یاد آیا تو بہت روئے۔ اب دو سوال باقی ہین ایک یہ کہ مولانا نے اُسکو مضر کیون کہا۔ جواب یہ ہے حسنات الابرار سیئات المقربین۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا انبیاء علیہ السلام بھی کیفیات سے مغلوب ہوتے ہین۔ جواب یہ ہے کہ ہوتے ہین مگر کم خصوص ابتدائی حالتین تو کچھ بھی بعد نہین اور ایسی مغلوبیت احیاناً بہت نصوص مین مذکور ہے۔

نوٹ۔ شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی اجمالی تفسیر کو بھی اسی تفصیلی تقریر پر محمول کرنا ضروری ہے

ضمیمہ۔ اس تقریر کی تحریر کے بعد اپنے رسالہ المفتاح المعنوی مین اس مقام کا ایک حل نظر پڑا۔ تتمیم فائدہ کیلئے اُسکو بھی نقل کرتا ہون۔ اور تقریر سابق و تقریر لاحق مین فرق یہ ہے کہ سابق مین تو ھذا ربی کا مشار الیہ کوکب وغیرہ ہے اور مصرعہ چونکہ اندر عالم وہم افتاد۔ اپنے ظاہر پر محمول ہے اور لاحق مین ہذا کا مشار الیہ حق جل شانہ ہے اور مصرعہ مذکورہ اپنے ظاہر سے منصرف ہے چنانچہ عنقریب معلوم ہوگا۔

وھو ھذا۔ قولہ گفت ہذا ربی الخ یہ ایک تاویل کی طرف اشارہ ہے جسکو بعض صوفیہ نے تصریحاً فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جو کوکب کو دیکھا تو اُس مین تجلی حق کا مشاہدہ کیا اور اُس مشاہدہ کو کہا ھذا ربی اور مظہر کو وہ پہلے سے بھی آفل سمجھتے تھے مگر دوسرون پر احتجاج کرنیکے لئے افول کے منتظر رہے افول کے وقت لا احب فرمایا چونکہ مظاہر عالم وہم سے ہین اسلئے مولانا فرماتے ہین ع چونکہ اندر عالم وہم اوفتاد۔

ورنہ انبیاء علیہم السلام کو مظاہر کے واسطہ کی ضرورت ہی نہین۔ ان کا علم ضروری ہوتا ہے اور

۵ے بمعنی الخالص لکون ہذا التوجیہ ابعد من کل اشکال ۱۲ منہ

ابراہیم علیہ السلام کا بھی ضروری تھا مگر بمصلحت احتجاج ایسا کیا اور چونکہ بشکل احتجاج نہ تھا اسلئے نادان کو اس سے ایہام ہو سکتا تھا جس کی بناء پر یہ بھی نظیر اقوال ثلثہ کی ہوگیا۔ دوسرے شعر مین اسی تاویل کی نسبت فرمایا ہے۔ ذکر کو کبے را الخ باقی اہل ظاہر کی تاویلات مین اقرب یہ ہے کہ بطور فرض کے فرمایا ہے اھ ما فی المفتاح خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام احتجاج کے لئے عالم وہم یعنی مظاہر مین (جو کہ واسطہ فی اثبات الصانع ہین) واقع ہوئے نہ باین معنی کہ گرفتار وہم ہوئے بلکہ باین معنی کہ عالم وہم کی طرف متوجہ ہوئے جس کا سبب ضرورت احتجاج تھی گو اُسی کے بعد لا احب الآفلین فرما دیا اور ھذا ربی اُس کی نسبت نہین فرمایا مگر اس سے نادان کو تو ایہام ہو گیا کہ دونون قول ایک ہی شے کے متعلق ہین جس سے یہ قول بھی نظیر فعلہ کبیرھم۔ وانی سقیم۔ وھذہ اختی کا ہو گیا اور جیسے وہ اقوال ثلثہ ایہام ہی کے سبب ظاہراً آپ کی شان رفیع سے قدرے بعید تھے ایسا ہی ایہام کے سبب یہ بھی بعید ہو گیا اسکو مولانا فرو از جان کندن وغیرہ کہہ رہے ہین تو اس فرو کا سبب عالم وہم مین واقع ہونا بالمعنے المذکور ہوا۔ تو عالم وہم ایسی چیز ہے کہ اتنے بڑے کو مضر ہوا۔ ۱۶؍ جمادی الاخری ۱۳۳۴ھ

رسالہ درء الجرام من اشاعۃ الاسلام

(یعنی تقریظ بر رسالہ اشاعت اسلام مؤلفہ مولانا حبیب الرحمن صاحب دیوبندی دام فیضہم)

الجواب۔ بعد الحمد والصلوۃ مخالفین اسلام کے اس شبہ کا کہ اسلام بزور شمشیر پھیلایا گیا ہے۔ اُصولی جواب تو خود اسلام کے قانون سے ظاہر ہے جسکے بعض ضروری دفعات یہ ہین (۱) قتال مین عورت اور اپاہج اور شیخ فانی اور اندھے کا قتل باوجود اُن کے بقاء علے الکفر کے جائز نہین۔ اگر سیف اکراہ علے الاسلام کیلئے ہوتی تو اُنکو اُن کی حالت پر کیسے چھوڑا جاتا ہے (۲) جزیہ مشروع کیا گیا اگر سیف جزاء کفر ہوتی تو باوجود بقاء علے الکفر کے جزیہ کیسے مشروع ہوتا (۳) پھر جزیہ بھی سب کفار پر نہین چنانچہ عورت پر نہین اپاہج اور نابینا پر نہین۔ رہبان پر نہین اس سے معلوم ہوا کہ مثل سیف کے جزیہ بھی جزاء کفر نہین ورنہ سب کفار کو عام ہوتا جب جزیہ کہ سیف سے اخف ہے جزائے کفر نہین تو سیف جو کہ اشد ہے کیسے

جزاء کفر ہوگی (۱۱) اگر کسی وقت مسلمانوں کی مصلحت ہو تو کفار سے صلح بلا شرط مال بھی جائز ہے (۱۵) اگر حالات وقتیہ مقتضی ہوں تو خود مال دیکر بھی صلح جائز ہے ان اخیر کی دونوں دفعات سے معلوم ہوا کہ جزیہ جس طرح جزائے کفر نہیں جیسا دفعہ ۱۳ سے معلوم ہوا اسیطرح وہ مقصود بالذات بھی نہیں ورنہ صلح بلا مال یا بہ بذل مال جائز نہوتی ۔ پس جب سیف یا جزیہ نہ جزاء کفر ہیں نہ مقصود بالذات ورنہ دفعات مذکورہ مشروع نہوتے تو ضرور اس کی کوئی ایسی علت ہے جو ان دفعات کی ساتھ جمع ہو سکتی ہے اور وہ حسب تصریح حکماء امت (کما فی الہدایہ وغیرہا) سیف کی غرض اعزاز دین و دفع فساد ہے اور جزیہ کی غرض یہ ہے کہ جب ہم ہر طرح اُن کی حفاظت کرتے ہیں اور اس حفاظت میں اپنی جان و مال صرف کرتے ہیں تو اس کا صلہ یہ تھا کہ وہ بھی حاجت کے وقت ہماری نصرت بالنفس بھی کرتے مگر ہمنے ان کو قانوناً اس سے بھی سبکدوش کر دیا اسلئے کم از کم اُنکو کچھ مختصر ٹیکس ہی ادا کرنا چاہئے تاکہ یہ نصرت بالمال اُس نصرت بالنفس کا من وجہ بدل ہو جائے ۔ یہ اغراض ہیں سیف اور جزیہ کے اور یہی وجہ ہے کہ جب اعداء دین سے احتمال فساد کا نہیں رہتا سیف مرتفع ہو جاتی ہے جسکے تحقق کی ایک صورت قبول جزیہ ہے ایک صورت صلح ہے اور یہی وجہ ہے کہ جو لوگ نصرت بالنفس پر جو کہ ان پر عقلاً واجب تھی قادر نہیں اُنسے نصرت بالمال بھی معاف کر دی گئی ہے البتہ چونکہ احتمال فساد کا موثوق بہ انتفاء عادۃً موقوف ہی حکومت و سلطنت پر چنانچہ تمام ملوک و سلاطین کا گو وہ اہل ملل بھی نہوں یہ اجماعی مسئلہ ہے اسلئے ایسی کسی صورت کو بحالت اختیار گوارا نہیں کیا گیا جس میں اسلام کی قوت و شوکت کو صدمہ پہنچے اس مختصر تقریر سے اُصولی طور پر شبہ مذکورہ کا بالکلیہ قلع و قمع ہوا جاتا ہے اور اس کا وسوسہ بھی باقی نہیں رہتا کہ شمشیر اشاعت اسلام کیلئے وضع کی گئی ہے ۔ الحمد للہ کہ اُس اعتراض کا بالکلیہ استیصال ہو گیا ۔ رہا مرتد کا قتل اسلام کی طرف عود نہ کرنیکی حالت میں سو اُس کی حقیقت اکراہ علی قبول الاسلام نہیں ہے بلکہ اکراہ علے بقاء الاسلام بعد قبولہ ہے سو وہ ایک مستقل مسئلہ ہے جو مسئلہ مبحوث عنہا سے بالکل مغائر ہے اور اُس کی بناء بھی وہی دفع فساد ہے جو اصل مسئلہ سیف کی بناء ہے اتنا فرق ہے کہ کفر قبل الاسلام کا شر اور ضرر اخف ہے اسلئے اس کا تدارک جزیہ یا صلح سے جائز رکھا گیا اور کفر بعد الاسلام یعنی ارتداد کا شر اور ضرر اغلظ ہے

کہ ایسا شخص طبعاً بھی زیادہ مخالف و محارب ہوتا ہے اور دوسرون کو اس کی یہ حالت دیکھکر حق مین تذبذب و تردد بھی ہوجاتا ہے نیز نہ اس مین ملت کا ہتک حرمت بھی ہے اسلئے اس کا تدارک صرف سیف سے تجویز کیا گیا اور مرتدہ چونکہ عادۃً محارب نہین ہوتی صرف تذبذب و ہتک کا ضرر اسکے حبس دائم سے دفع کردیا گیا کہ عقوبت مین فطرۃً خاصہ زجر کا ہے بہرحال قانون اسلام کا مع رفع تمامی شبہات کے اعتراض اشاعت اسلام بالسیف کیلئے دافع ہونا ظاہر ہوگیا جو کہ حقیقت شناسان اہل انصاف کی تشفی کیلئے کافی ہے مگر چونکہ اس وقت عام طور سے مادیت و اخباریت کا اکثر طبائع پر رنگ غالب ہے اسلئے اس شبہ کے جواب مین سخت ضرورت اس کی بھی تھی کہ خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام اور آپ کے نائبان ذوی الاحترام یعنی ذمہ داران اسلام کے واقعات جزئیہ بھی ان اصول مذکورہ کی تائید و موافقت مین دکھلائے جاوین چنانچہ اس ضرورت کو محسوس کرکے متعدد حضرات نے اس موضوع پر توجہ کی ہے لیکن علوم دینیہ مین مہارت نہ ہونیکے سبب اکثر کے کلام مین خود وہ اصول و حدود جن کی تائید مقصود تھی متروک و فائت ہوگئے ہین جس سے وہ تائید بالکل اس مثل کے مصداق ہوگئی۔ یکے بر سر شاخ و بن می برید۔

تو اس طرح سے وہ ضرورت پھر باقی کی باقی رہی حق تعالیٰ جزائے خیر عطا فرماوے مکرمی معظمی نبراس العلماء راس الفضلاء تاج الادباء سراج البلغاء حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب ناظم مدرسہ دارالعلوم دیوبند دام و دامت بالفیوض والبرکات والمواہب کو جنہون نے اپنے رسالہ اشاعت اسلام ملقب بہ دنیا مین اسلام کیونکر پھیلا مین جسکے چند اجزاء اس وقت میرے سامنے ہین اس ضرورت کا حق بوجہ اکمل ادا فرمایا جسمین اولاً تمہید مین بقدر ضرورت اصول کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے اور ثانیاً واقعات صحیحہ کو ایسی خوبی کیساتھ ذکر فرمایا ہے کہ دلالت علی المقصود کیساتھ انطباق علے الاصول کا پورا لحاظ رکھا ہے جس سے شائقان فروع و عاشقان اصول دونون کو مستفید کرتا ہو اس شعر کا مصداق ہوگیا ہے ؎

بہار عالم حسنش دل و جان تازہ می دارد — برنگ اصحاب صورت را ببو ارباب معنی را

ف۵ من قولہ تعالیٰ اٰمِنُوْا بِالَّذِیْٓ اُنْزِلَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَجْہَ النَّہَارِ وَاکْفُرُوْٓا اٰخِرَہٗ لَعَلَّہُمْ یَرْجِعُوْنَ ۵ علمہ من حجۃ اللہ البالغۃ ۱۲

یہ تو اُس کے معنوں اور معانی کی کیفیت ہے پھر عنوان اور الفاظ مین سادگی اور حُسن کو ایسے طور پر جمع کیا ہے کہ عبارت مین نہ فرسودہ قدامت ہے نہ تکلُّف آمودہ جدّت جس سے وہ اس شعر کا مصداق ہوگیا ہے ؎

دلفریبان نباتی ہمہ زیور بستند ✤ دلبر ماست کہ با حُسن خداداد آمد

چونکہ مین ثناء سے زیادہ دعاء کو اپنا وظیفہ سمجھتا ہون اسلئے بجائے ثناء کے اس دعا پر ختم کرتا ہون کہ اے اللہ اس رسالہ کو نافع فرما اور شبہات کیلئے دافع فرما اسی وقت ختم پر مجھکو یاد آیا کہ القاسم دور جدید کے کسی پرچہ مین مولانا اعزاز علی صاحب مدرس مدرسہ موصوف نے ایک مضمون شروع کیا تھا جس کا عنوان ہے ”اسلام سے لوگوں کو کس کس طرح روکا گیا“ مناسبت تقابل کے سبب (جس کی مسلمہ خاصیت ہے وبضدها تتبين الاشياء) اس مقام پر اس کا ذکر کرنے کو بھی دل چاہا اسکو تلاش کر رہا تھا کہ القاسم بابت ماہ رمضان ۱۳۴۵ھ مین وہ بھی مل گیا اور اسی دوران میں القاسم ماہ ذیلقعدہ ۱۳۴۵ھ مین ایک اور مضمون مولانا ہی کا بعنوان اشاعت اسلام کا تاریخی سلسلہ ملا جس مین مضمون بالا یعنی مانعیت عن الاسلام کی تکمیل کا وعدہ اور ساتھ ہی دنیا مین اسلام کیونکر پھیلا کی تتمیم کا وعدہ ذکر فرمایا ہے اُسکے دیکھنے سے میرے سامنے تین نور جمع ہوگئے۔ یعنی ۱ مولانا الممدوح سابقاً کا اصل مضمون ۲ مولانا الممدوح لاحقاً کا مضمون اشاعت جسکو اصل مضمون کا تتمہ کہنا مناسب ہے ۳ ان ہی مولانا کا مضمون مانعیت جسکو اصل مضمون کا ضمیمہ کہنا مناسب ہے اور ہر نور نے ایک سرور پیدا کرکے یہ شعر صادق کردیا ؎

سرورٌ فی سرورٍ فی سرور ✤ و نورٌ فوق نورٍ فوق نور

اور درحقیقت یہ مضمون مانعیت کا اصل مضمون کی شوکت وصولت کا جلی اور قوی کرنیوالا ہے جسکی تعبیر یہ ہے کہ اسلام میں وہ دلکشی ہے کہ باوجود مخالفین کے اتنے مکائد وشدائد کے اُس کے اثر مین کمی نہین ہوئی پس اصل مضمون سے اسلام کی شان جیبی (یعنی محبوبیت) نمایان ہین اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی حبیب العلماء کے قلم سے شروع ہوا اور مضمون مانعیت سے اسلام کی شان اعزازی (یعنی عظمت) کہ اتنے مخالفین کا مغلوب کرنا ہر روشن ہے اور عجب اتفاق ہے کہ وہ اسی شان کے مظہر یعنی اعزاز الفضلاء کے قلم سے شروع ہوا اگرچہ یہ مضمون بھی شل ...

مضمون کے ایک معتد بہ مقدار مین مدون ہو جائے تو انشاء اللہ تعالیٰ اس موضوع مین کوئی حالت منتظرہ باقی نہ رہیگی۔ اب مولانا المدرس دام فیضہم کی خدمت مین دونون وعدون کے ایفاء کی سفارش اور اللہ تعالیٰ سے ان کی تکمیل مین اعانت کی دعاء کر کے دوبارہ مضمون کو ختم کرتا ہون والسلام۔ کتبہ اشرف علی التھانوی ۲۷ ذی قعدہ ۱۳۳۵ھ۔

رسالہ القاء السکینۃ فی تحقیق ابداء الزینۃ

سوال[۱]۔ بعض لوگون نے آیۃ نور لا یبدین زینتھن الا ما ظہر منہا مین ما ظہر منہا کی تفسیر جو وجہ اور کفین کیساتھ منقول ہے اس سے عدم وجوب استتار وجہ کفین پر استدلال کیا ہے آیا یہ استدلال صحیح ہے یا نہین۔

الجواب۔ اوّل ما ظہر منہا کی یہ تفسیر متعین نہین۔ یہ قول ابن عباس رض سے منقول ہے اور حضرت ابن مسعودؓ سے اس کی تفسیر ثیاب وجلباب کیساتھ منقول ہے والقولان مع اقوال اخر منقولان فی الدر المنثور، جب یہ تفسیر محتمل ہوئی تو محتمل سے استدلال صحیح نہین کیونکہ قول اخیر پر آیت مین وجہ کفین کے استثناء کی کوئی دلیل ہی نہین اور بعد تسلیم بھی یہ استدلال باطل ہے اور منشأ اس کا جہل ہے پانچ امر سے ۱ خود جملہ ظہر منہا کے معنے سے بھی ۲ و ۳ اور لا یبدین کے سباق (بالموحدہ) وسیاق (بالتحتانیہ) سے بھی ۴ و ۵ اور اس آیت سے مقدم فی النزول بعض آیات سے بھی اور دوسری موخر فی التلاوۃ غیر معلوم التقدم والتاخر فی النزول آیت سے بھی چنانچہ سب کے متعلق عرض کرتا ہون **امر اوّل** ما ظہر فرمانا اور ما اظہرن نہ فرمانا۔ (باوجودیکہ اور سب صیغ مذکورہ فی الآیہ مین فاعل نساء کو قرار دیا گیا ہے جیسے یغضضن۔ یحفظن۔ لا یبدین۔ یضربن بخمرھن۔ لا یضربن بارجلھن دال ہے اسپر کہ یہ ظہور من غیر اظہار رہے۔

---

[۱] اس سوال کے دو جواب آتے ہین ایک بر تقدیر تسلیم تفسیر مشہور (از مولانا اشرف علی صاحب تھانوی) دوسرا بر تقدیر عدم تسلیم تفسیر مشہور (از مولوی حبیب احمد صاحب کیرانوی) – [۲] توجیہ الدلالۃ ان الظہور لہ درجتان احدہما مابدون الاظہار حقیقۃ کالاضطراری او حکما کالظہور الضروری المشابہ بالاضطراری کما سیاتی والاخری ما بالاظہار والمراد ہہنا الاولی لکونہا ادنی لایحتاج الی الدلیل ولا دلیل علی الزائد ولکونہ مقتضی المقام من المنع عن الاظہار ۱۲ منہ

امر ثانی۔ یغضض من ابصارھن و یحفظن فروجھن امر ثالث لا یضربن بارجلھن امر رابع سورہ احزاب کی (جوکہ سورۂ نور سے نزول مین مقدم ہے کذا فی الاتقان) آیتین قولہ تعالیٰ وقرن فی بیوتکن وقولہ تعالیٰ واذا سالتموھن متاعا وقولہ تعالیٰ یدنین علیھن من جلابیبھن امر خامس آیہ والقواعد من النساء اللاتی لا یرجون نکاحا اور چونکہ ان امور خمسہ مین کوئی تعارض نہین کما سیتضح اور اسی لئے کسی نے ان مین مؤخر کو مقدم کا ناسخ نہین کہا اسلئے یہ پانچون کے پانچون واجب الاخذ ہون گے پس مجموعہ امور خمسہ پر نظر کرکے تقریر مقام کی یہ ہوگی۔ کہ آیت وقرن فی بیوتکن اور آیت واذا سالتموھن۔ سے عورتون پر استتار اشخاص کا واجب کیا گیا اور اصل حکم اور عزیمت یہی ہے لیکن کبھی خروج عن البیت کی بھی حاجت واقع ہوتی ہے ایسی حالت مین یدنین علیھن من جلابیبھن سے اظہار اشخاص مین رخصت دی گئی اور استتار ابدان کو واجب فرمایا گیا پھر کبھی گھر سے باہر بعض کو جن کے پاس خادم نہ ہون بعضے ایسے کامون کی ضرورت واقع ہوجاتی ہے جو ہاتھ سے کئے جاتے ہین اور اسلئے ہاتھ کا استتار موجب حرج ہوتا ہے اور کام کرنے کے وقت اس کام کے دیکھنے کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ اور گھونگٹ سے منھ چھپانے مین وہ گھونگٹ ابصار مین حائل ہوجاتا ہے اور اسلئے چہرہ کا استتار بھی موجب حرج ہوتا ہے ایسی حالت مین الا ما ظھر منھا سے بنا بر تفسیر مشہور صرف اظہار وجہ وکفین کی رخصت دی گئی ہے اور بقیہ بدن کے استتار کو واجب فرمایا گیا اور چونکہ یہ ضرورت بوجہ خدمت موالے کے اماء مین زیادہ وسیع تھی۔ اس کی رخصت مین زائد توسیع کی گئی۔ کما ھو مبسوط فی کتب الفقہ پس جواز اظہار وجہ وکفین صرف حالت حرج فی الاستتار کیساتھ مخصوص ہے اور بعض نے قدمین کو بھی کفین کیساتھ ملحق کیا ہی اور بعض نے لبس خفین کے مانع مشی نہ ہونیکو دونون مین فارق بتلایا ہے اور اس تقیید بحالۃ الحرج پر دلائل مستقلہ کے علاوہ خود صیغہ ظہر مین بھی دلالت ہے جسکی توجیہ یہ ہے کہ عورت اپنے کسی عضو کو جوکہ تفسیر ہے زینت کی (خواہ بالمطابقۃ گو مجازاً بھی ہو خواہ بالالتزام المعتبر عند اہل العربیۃ اس طرح کہ جب زینت کا جوکہ مبائن ملابس ہے اظہار جائز نہین۔ تو مواضع زینت کا جوکہ جزو ہے اظہار تو کیسے جائز ہوگا)

ف یہ اسپر مبنی ہے کہ زینتھن سے مراد عام ہو ہر زینت کو مثل لباس مزین ونعل مزین وزیور وعطر وغیرہ کہ ان سب کا اظہار لا یبدین سے حرام ہے تو اعضاء کا جسمین وجہ وکفین بھی ہے اظہار کیسے جائز ہوگا ۱۲ منہ

ہر گز ظاہر نہ کرے (وھذا مدلول قولہ تعالیٰ ولا یبدین زینتھن) لیکن اگر ایسی حالت ہو کہ اس مین وجہ وکفین کا استتار ایسا دشوار ہو کہ اگر یہ استتار کا قصد واہتمام بھی کرتی ہے تب بھی وہ اضطراراً بلا قصد اظہار خود بخود ظاہر ہو جاتے ہون کیونکہ اس ضروری کام کیساتھ استتار جمع نہین ہوتا ایسی حالت مین بمعیار الضروری یتقدر بقدر الضرورۃ اس عارض کے سبب اسی قدر انکی کشف کی اجازت ہے پس یہ حکم عارض کے سبب ہے اور اصلی حکم وہی استتار ہے۔ پس استثناء کے یہ معنی ہین نہ یہ کہ اصلی حکم بالقصد وجہ وکفین کا کشف ہو اور استتار کسی عارض سے ہو۔ اور اس کا احتمال کیسے ہو سکتا ہے جبکہ مقام اپنے سیاق وسباق سے انسداد فتنہ کو مقصود بتلا رہا ہے۔ چنانچہ یغضضن اور یحفظن اور لا یضربن بارجلھن سب اس انسداد کی مقصودیت مین نص ہین۔ اور احادیث نے تو فتنہ کے اسباب بعیدہ تک کا انسداد کیا ہے تو ایسی حالت مین وجہ وکفین اور خصوص وجہ کا (جو کہ مبنی ہے تمام فتن کا اور اس کا انکار نہ صرف بصیرت بلکہ بصارت کے فقدان کا بھی اقرار ہے) قصداً انکشاف آیت کا مدلول کس طرح ہو سکتا ہے ورنہ اجزاء آیت مین تعارض ہو جاویگا جو کہ ادنیٰ عاقل کے کلام مین بھی ممتنع ہے تو حکیم علی الاطلاق کے کلام مین کیسے جائز ہوگا اور یہ مسئلہ خود مستقل ہے کہ وجوب استتار وجہ وکفین اور وجوب استتار بقیہ بدن یہ دونون وجوب ایک نوع سے ہین یا دو نوع سے مثل فرض علمی وعملی کے جسکا مشہور عنوان یہ ہے کہ ان مین کون عضو عورت فی نفسہ ہے کون نہین سو یہان اس سے بحث نہین جو امر یہان مقصود ہے یعنی مطلق وجوب استتار اس مین یہ سب برابر ہین جیسے عورت غلیظہ وغیر عورت غلیظہ نفس وجوب ستر مین برابر ہین مگر غلظ وعدم غلظ مین متفاوت ہین اور چونکہ عادۃً ہاتھ سے کام کرنے مین اگر خاص طور پر خیال نہ رکھا جاوے۔ سر اور گلا کھل جاتا ہے اسلئے ولیضربن بخمرھن سے اس کا انتظام فرما دیا۔ پھر یہ حکم اصلی وجوب استتار وجہ وکفین بنا بر اطلاق الفاظ آیت عام تھا شواب وعجائز کیلئے۔ آیت والقواعد من النساء الخ نے اس وجوب سے عجائز کو مخصوص ومستثنیٰ کر دیا گو استحباب ان کے لئے بھی ثابت ہے لقولہ تعالیٰ وان یستعففن خیر لھن۔ باقی وجہ وکفین کے علاوہ بقیہ بدن کا وجوب استتار اب بھی عام ہے چنانچہ سر وغیرہ کھولنا عجائز کیلئے بھی حرام ہے اور آیت والقواعد الخ کو مخصص کہنے کا مبنی وہ اصولی قاعدہ ہے کہ جب خصوص کی دلیل کلام مستقل موصول ہو تو وہ دلیل عام کیلئے مخصص ہو جاتی ہے

اور غیر معلوم التراخی حکم موصول مین ہے۔ پس بعد تخصیص حاصل حکم کا یہ ہوا کہ شواب کیلئے تو استثنا روجہ وکفین بجز موقع حرج کے بحالہ واجب رہا اور عجائز کیلئے صرف مستحب ورنہ اگر شواب کیلئے وجہ و کفین کا کشف جائز ہوتا تو پھر آیت مین والقواعد کی تخصیص بیکار تھی اس تقریر سے استدلال کا سقوط واضح ہوگیا اور یہ سب احکام اجانب کے اعتبار سے تھے اور محارم وامثالہم کا حکم دوسری جملہ لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن الخ مین مذکور ہوا ہے جس کی تقریر بیان القرآن مین ہے اس تقریر کے بعد بفضلہ تعالیٰ نہ کسی محق پر کوئی اشکال واعضال رہا نہ کسی مبطل کیلئے مجال مقال کا احتمال رہا فقط

تنبیہ۔ اور یہ سب تفصیل جواز یا عدم جواز انکشاف للاجانب یا للاقارب عورت کے فعل مین ہے باقی مرد کا جو فعل ہے نظر کرنا اس کا جدا حکم ہے یعنی جواز انکشاف جواز نظر کو مستلزم نہین پس جس صورت مین عورت کو کسی عضو کا کھولنا جائز ہے اس سے یہ لازم نہین آتا کہ مرد کو اُس کا دیکھنا بھی جائز ہو بلکہ وہ محل محرّم مین یا احتمال شہوت مین بحالہ غض بصر کا مامور رہیگا۔ چنانچہ خود آیت مین اس عدم استلزام کی دلیل موجود ہے یعنی مرد کا بدن بجز ما بین السرہ والرکبہ جائز الانکشاف ہے مگر عورت کو پھر بھی حکم ہے یغضضن من ابصارھن خوب سمجھ لو۔ فقط ثانی ربیع الاول ۱۳۲۷ھ

تقریر قولہ تعالیٰ لا یبدین زینتھن از مولوی حبیب احمد صاحب

قال اللہ تعالیٰ۔ قل للمومنات یغضضن من ابصارھن ویحفظن فروجھن ولا یبدین زینتھن الا ما ظہر منہا۔ ولیضربن بخمرھن علی جیوبھن ولا یبدین زینتھن الا لبعولتھن او اٰباءھن او اٰباء بعولتھن او ابناءھن او ابناء بعولتھن او اخوانھن او بنی اخوانھن او بنی اخواتھن او نساءھن او ما ملکت ایمانھن او التابعین غیر اولی الاربۃ من الرجال او الطفل الذین لم یظھروا علی عورات النساء۔ ولا یضربن بارجلھن لیعلم ما یخفین من زینتھن وتوبوا الی اللہ جمیعًا ایھا المؤمنون لعلکم تفلحون ۵ (یہ ایک آیت ہے جس مین حق تعالیٰ عورتون کو ارتکاب زنا سے روکتے اور انکو ان باتون کی تعلیم فرماتے ہین جن سے وہ زنا سے محفوظ رہ سکتی ہین لیکن اسکے ساتھ ہی حق تعالیٰ ان احکام مین اس کی بھی رعایت رکھتے ہین کہ عورتون کو تنگی نہ لاحق ہو چنانچہ فرماتے ہین کہ اے

۱؎ ملاحظہ ہو حاشیہ صفحہ ۶۰۲

رسول) آپ مسلمان عورتون سے فرما دیجئے کہ وہ اپنی آنکھین کسی قدر بند رکھین (اور اپنی نظرون کو آزاد نکرین کیونکہ نظر کی آزادی ابتدائی مرحلہ ہے زنا کا۔ کیونکہ اُس سے ایک شخص کے محاسن کا ادراک ہوتا ہے اور ادراک سے استحسان پیدا ہوتا ہے۔ اور استحسان سے رغبت اور رغبت سے کوشش اور کوشش سے زنا) اور (اسیطرح) اپنی شرمگاہوں کو (زنا سے) محفوظ رکھین (اور اگر وہ ایسا نہ کرینگی تو زنا مین مبتلا ہوجانیکا بہت قوی خطرہ ہے) اور (دوسری بات جس سے وہ زنا سے محفوظ رہ سکتی ہین یہ ہے کہ) وہ اپنی آرایش (کپڑون زیور وغیرہ) کو نہ کھولین (بلکہ اسے بطور خود چھپاتی رہین۔ تاکہ وہ غیر مردون کی اتفاقیہ نظر سے بھی محفوظ رہے اور کوئی اسے چھپکر شرارت سے دیکھنا چاہے تو اسے بھی کامیابی نہ ہو۔ اور جبکہ نفس آرائش کے متعلق یہ حکم ہے تو اعضاء جسم بالاولی قابل اخفاء وستر ہون گے) بجز اس (آرائش) کے جو (عادۃً) ظاہر ہو اور اُسکے چھپانے مین تنگی ہو۔ کیونکہ گو اسکے کشف فی نفسہ مین بھی خطرہ ہے مگر چونکہ خطرہ بعید اور ضرورت شدید ہے۔ لہذا وہ بضرورت مستثنےٰ ہے جیسے کپڑے یا وہ آرائش جس کا تعلق وجہ وکفین سے ہے۔ جیسے انگوٹھی۔ آرسی۔ چھلے۔ مہندی۔ مسی۔ سرمہ پان۔ ٹیکہ۔ افشان وغیرہ اور جبکہ یہ مستثنےٰ ہین تو تبعاً والتزاماً اسکے مواقع یعنی وجہ کفین بھی مستثنےٰ ہون گے لیکن اس کے یہ معنے نہین کہ وجہ وکفین اور اُن کے متعلق آرائش کو لوگون کے سامنے کھولین بلکہ مطلب صرف اسقدر ہے کہ فی نفسہ ان کو کپڑون مین چھپانیکی ضرورت نہین۔ اسیطرح جس آرائش اور اُسکے مواقع کو چھپانیکی ہدایت ہے اُس کا بھی یہ مطلب نہین کہ دوسرے لوگون سے چھپائین۔ یعنی اس جملہ مین اس سے بحث نہین بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہ قابل ستر ہین کیونکہ یہان صرف فی نفسہ قابل کشف اور مستحق ستر اشیاء کا بیان کرنا مقصود ہے اور اس سے کوئی بحث نہین کہ کس سے چھپائین اور کس کے سامنے ظاہر کرین۔ کیونکہ اسکی تفصیل آیندہ آنیوالی ہے) اور اپنی اوڑھنیان اپنے گریبانوں پر ڈالے رہین (تاکہ گلا بھی ڈھکا رہے اور گریبان سے سینہ بھی نظر نہ آوے اور پستانوں کا ابھار بھی چھپ جائے یہ وہ تدابیر ہین جنپر عورتونکو ذاتی طور پر عمل پیرا ہونا چاہئے تاکہ وہ زنا کے خطرہ سے محفوظ رہین) اور (تیسری بات جسکی زنا سے

لھ اس تفسیر پر تمام اقوال سلف جو ما ظہر کی تفسیر مین واقع ہین جمع ہو گئے۔ اور معلوم ہو گیا کہ ان کی تفاسیر بطور تمثیل کے ہین نہ بطور حصر کے ۱۲ لھ اس مین اشارہ ہے اس طرف کہ جن لوگون نے ما ظہر منہا کی تفسیر وجہ وکفین سے کی ہے اُنہون نے وجہ وکفین کو اس کا مدلول التزامی قرار دیا ہے نہ کہ مدلول مطابقی ۱۲

حفاظت کیلئے بہت سخت ضرورت ہے یہ ہے کہ) وہ اپنی آرائش کو (خواہ لباس ہو یا زیور یا مسی سرمہ وغیرہ) کسی کے سامنے ظاہر نہ کریں۔ بجز اپنے شوہروں کے یا اپنے باپ دادوں کے یا اپنے شوہروں کے باپ دادوں کے یا اپنے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے یا اپنے شوہروں کی پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے یا اپنے بھائیوں کے یا اپنے بھائیوں کے پسری اولاد کے یا اپنے بیٹوں کے پسری اولاد (بیٹوں پوتوں نواسوں) کے (یا انکے مثل دوسرے محارم کے) یا اپنی (ہم مذہب مسلمان) عورتوں کے یا اپنے (مؤنث) مملوکوں کے یا ان متعلقین (نوکروں چاکروں) کے جو کہ مردوں میں سے (بوجہ کمال سادگی اور بھولے پن کے) عورتوں کی حاجت نہ رکھتے ہوں یا اُن (نامحرم) لڑکوں کے جو کہ (بوجہ نابالغ اور غیر مراہق ہونیکے) عورتوں کے مخفیات پر مطلع نہ ہوتے ہوں (کیونکہ شوہروں سے اخفا کی تو کوئی وجہ نہیں۔ رہے محارم سوان سے فتنہ کا اندیشہ قریب قریب نہ ہونیکے ہے اور کثرت اختلاط اور ضرورت کی وجہ سے ان سے احتیاط دشوار ہے۔ لیکن اگر کسی جگہ اس کا خطرہ قریب ہو تو اُس سے بھی پردہ کرایا جاویگا لعدم منشأ الاستثناء۔ رہی مسلمان عورتیں سو ان سے بھی خطرہ نہیں اور ضرورت ہے۔ اسیطرح کافر لونڈیوں میں ضرورت ہے اور خطرہ بعید ہے۔ رہی تابعین غیر اولی الاربہ اور نابالغ یا غیر مراہق لڑکے سو ان میں ضرورت ہے اور خطرہ نہیں۔ اس وجہ سے ان لوگوں کو مستثنے کیا گیا۔ یہ تو حکم تھا نفس زینت کا اب رہے مواقع زینت یعنی اعضاء سو ان کی تفصیل یہ ہے کہ جو مواقع ایسے ہیں جنکی زینت کا اظہار مستلزم ہے خود ان کے اظہار کو جیسے وجہ و کفین سو ان کا حکم تو التزاماً معلوم ہو گیا کہ جہاں ابداء زینت جائز ہے وہاں کشف وجہ و کفین بھی جائز ہے اور جہاں نہیں وہاں یہ بھی نہیں۔ اب رہے وہ اعضاء جن کی زینت کا اظہار مستلزم ان کے اظہار کو نہیں جیسے اعضاء مستورہ

ف النہی عن ابداء الزینۃ مع کونہا غیر عورۃ فقہیۃ یدل علی ان مبنی ہذا النہی لیس کون الشئ عورۃ او غیر عورۃ بل مبناہ ہو الفتنۃ وہو یدل علی ان الوجہ لیس بمستثنے ۱۲ منہ ف دل علی التعمیم اطلاق اللفظ لان لفظ الزینۃ یعم کل ما یتزین بہ واللباس ایضا منہ کما قال تعالیٰ خذوا زینتکم والبرقع ایضا من اللباس فلا یوذن بالخروج فی البرقع بلا ضرورۃ ف ہذا بطریق عموم المجاز ۱۲ للعہ اعتبار الامرین فی الاستثناء اعنی التبعیۃ وکونہ من غیر اولی الاربۃ یدل علی ان مبنی الاستثناء مجموع الامرین الضرورۃ التی تدل علیہ التبعیۃ وعدم الفتنۃ الذی یدل علیہ کونہ من غیر اولی الاربۃ وبہما تحققا فی جمیع من استثناہم اللہ ف ورد فی تفسیرہ عن السلف الابلہ والاحمق والمغفل لا المجبوط والہواس ۱۲

تحت الثیاب۔ سوال میں یہ تفصیل ہے کہ اشخاص مستثنے (یعنی محارم) سے جن اعضاء کو ستر میں حرج ہے جیسے سر۔ گردن۔ سینہ۔ بازو۔ پنڈلیاں کلائیاں وہ بوجہ علت مشترکہ ملحق بالزینۃ ہیں اور جو ایسے نہیں ہیں وہ اپنے حکم اصلی یعنی وجوب تستر پر باقی ہیں جیسے ران پیٹ وغیرہ باستثناء شوہر کے کہ اسکے لئے کوئی چیز قابل تستر نہیں) اور (چوتھی بات جو زنا سے حفاظت میں معین ہوگی۔ یہ ہے کہ) وہ اپنے پاؤں کو زمین پر نہ ماریں تاکہ ان کی وہ آرائش معلوم ہوسکے جسکو وہ چھپائے ہوئے ہیں (کیونکہ عورت کے زیور کی آواز سنکر مردوں کو فطری طور پر ان کی طرف میلان ہوتا ہے جس سے اول ان کے خیال پر اثر پڑتا اور خیال سے فعل پر۔ اور جبکہ ان کو اپنے زیوروں کی آواز چھپانے کی ضرورت ہے تو ان کو اس کی اجازت بالاولیٰ نہوگی۔ کہ وہ خود بلاضرورت غیر مردوں سے بات کریں کیونکہ ان کی آواز زیور کی آواز سے زیادہ فتنہ ہے اور ضرورت کے موقع پر اس کی احتیاط کیجاویگی کہ فتنہ نہ ہو۔ کما قال تعالیٰ فلا تخضعن بالقول) اور (اصل تدبیر جو مانع عن الزنا ہے وہ یہ ہے کہ) اے مومنو تم سب اللہ کی طرف رجوع ہو۔ (کیونکہ ان تدابیر پر بھی اسیوقت عمل ہو سکتا ہے۔ جبکہ رجوع الی اللہ ہو ورنہ یہ سب باتیں ایک قصہ ہونگی جو صرف سننے کے درجہ میں رہیں گی اور ان پر عمل نہ ہوسکے گا) امید ہے کہ ان تدابیر پر عمل کرکے تم کامیاب ہوگے (اور ان کے ترک یا رد سے خائب وخاسر نہ ہوگے)

فوائد متعلقہ آیت مطلوبہ

(۱) اس آیت میں جس قدر احکام مذکور ہیں وہ سب زنا کی انسدادی تدبیر ہونے کی حیثیت سے مذکور ہیں (۲) چونکہ وہ تمام باتیں جن سے اس جگہ روکا گیا ہے سب ایک ہی مرتبہ میں مفضی الی الزنا نہیں ہیں بلکہ اس کا احتمال بعض میں قریب ہے اور بعض میں بعید اور بعض میں ابعد اسلئے ہی نہی کے مراتب میں بھی تفاوت لازم ہے پس غیر محارم کی عدم موجودگی میں عورت کا ماسوائے زینت ظاہرہ کو کھولنا خلاف احتیاط ہونے کی وجہ سے خلاف اولیٰ ہوگا۔ اور غیر محارم کی موجودگی میں زینت کا کھولنا بوجہ احتمال فتنہ کے قریب ہونیکے حرام ہوگا۔ اسلئے لایبدین زینتھن الا ما ظھر منھا میں نہی مطلق طلب کف کیلئے ہوگی۔ اور لایبدین زینتھن الا لبعولتھن میں تحریم کیلئے۔

(۳) الا یبدین زینتهن الا ما ظهر منها مین ابداء سے کشف و ستر فی نفسہ مراد ہے نہ کہ کشف للغیر و ستر عن الغیر۔ کیونکہ آیت مین غیر سے اصلاً تعرض نہین اور نہ تقدیر محذوف کی ضرورت ہے اور نہ نفس حذف با لتعیین محذوف پر کوئی قرینہ ہے اسکے ساتھ ہی اس مین مفاسد علیحدہ؎ ہین اور غرض مسوق لہ الکلام بقدر امکان تدبیر حفاظت از زنا ہے لیکن تبعاً اس سے عورۃ و غیر عورۃ کی تفصیل بھی معلوم ہو جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ عورتون کا چہرہ اور پہنچون تک ہاتھ ستر نہین ہین کیونکہ ان سے بوجہ تعذر کے ستر فی نفسہ ساقط ہے اور باقی جسم ستر ہے کیونکہ ان کا ستر فی نفسہ بحالہ باقی ہے پس فقہاء کا استدلال اس سے تفصیل عورۃ و غیر عورۃ پر باشارۃ النص ہے نہ بعبارۃ النص۔ لیکن دوسرے دلائل سے لونڈیان اس سے مستثنےٰ؎ ہین اوران مین ستر و غیر ستر کی تفصیل دوسری ہے۔

(۴) الا ما ظہر منہا سے جو لوگ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہین کہ جوان عورتون کیلئے عام طور پر چہرہ کھولے پھرنا جائز ہے یہ اُن کی غلطی ہے۔ کیونکہ ہم بتلا چکے ہین کہ الا ما ظہر منہا مین صرف عورتون کو فی نفسہ چہرہ اور ہاتھ کھولے رہنے کی اجازت ہے تاکہ دوسرے اعضا کی طرح ان کے چھپانیکے اہتمام سے ان کو زحمت اور تکلیف نہو اور اس مین دوسرون کے سامنے اُن کے کھولنے کے جواز و عدم جواز سے تعرض نہین ہے۔ پھر نہی ابداء زینت و ضرب ارجل سے معلوم ہوتا ہے کہ عورت کے جملہ اعضاء و متعلقات فی نفسہ قابل ستر ہین۔ کیونکہ ان مین مرد کی توجہ کو اپنی طرف پھیر لینے کا قدرتی اثر ہے اور وجہ و کفین سے اسقاط ستر فی نفسہ بوجہ ضرورت کے ہے اسیطرح بعض اعضاء مستورہ فی نفسہا کالراس والعضد؎ وغیرہا و اعضاء غیر مستورہ فی نفسہا کالوجہ والکفین کے محارم کے سامنے ابداء کی اجازت بھی مبنی بر ضرورت ہے لہذا وجہ و کفین وغیرہ مین ستر اصلی ہے اور کشف للعارض اور چونکہ جوان عورتون کے کشف وجہ للاجانب مین کوئی ایسی ضرورت نہین ہے جسکو شریعت ضرورت تسلیم کرتی ہو کیونکہ آجکل کی تہذیب و ترقی و تمدن شرعی ضرورتین نہین اور احتمال فتنہ بہت قریب ہے اسلئے انکو کشف وجہ للاجانب کی

؎ قد بینا بعضہا فیما سیاتی و ترکنا بعضہا خوفاً من الاطناب ۱۲ ؎ مگر فقہاء نے اُنہین مستثنے نہین کیا بلکہ اُنکے اُن اعضاء کو بھی جو علاوہ وجہ و کفین کے ستر نہین ہین ما ظہر عادۃً مین داخل کیا ہے ۱۲ ؎ یعنی سر اور بازو ۱۲

شرعاً اجازت نہین ہوسکتی بالخصوص ایسی حالت مین جبکہ حق تعالیٰ فتنہ کی وجہ سے عورتون کو اپنے زیورون کی آواز سنانیکی بھی ممانعت کرتے اور باوجود مردون کے چہرہ وغیرہ کے عورت نہونے کے عورتون کو غض بصر کا حکم دیتے ہون پس جبکہ وہ عورتوں کو مردوں کے دیکھنے سے منع کرتے ہین جنکا اکثر حصہ جسم عورت نہیں۔ اور جو عورت ہے وہ مستور ہے۔ نیز وہ اُن کو اپنے زیور کی آواز مردون کو سنانے سے بھی روکتے ہین نیز وہ مردون کو یغضوا من ابصارھم کا حکم دیتا ہے۔ حالانکہ اُن کی نظرین اپنے اعضاء وغیرہ پر پڑ سکتی ہے جنکے کشف کے جواز پر زور دیا جاتا ہے۔ تو کوئی عاقل اسکو تسلیم نہین کرسکتا کہ وہ خاص اس اہتمام کی حالت مین عورتون کو بذریعہ الا ما ظھر منھا اس کی اجازت دین کہ وہ اپنے چہروں کو مردون کے سامنے کھول کر زنا کا پھاٹک کھولدین۔ پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ الا ما ظھر سے یہ سمجھنا کہ اس جگہ حق تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں کے سامنے چہرہ کھولنے کی اجازت دی ہے ہرگز قابل قبول نہین۔ نیز حق تعالیٰ نے لا یبدین زینتھن مین کشف زینت مستورہ کی ممانعت فرمائی ہے پس اگر اس سے کشف للغیر کی ممانعت مقصود ہو تو پھر اس کی کوئی وجہ ہونی چاہئے۔ کہ حق تعالیٰ نے سر اور بازو وغیرہ کو اجانب کے سامنے کھولنے کی کیون ممانعت کی ہے۔ اس کا جواب اگر یوں دیا جاوے کہ وہ عورت ہین۔ تو اس پر سوال یہ ہے کہ آخر ان کو عورت قرار دینے کی کیا وجہ ہے۔ سو اس کا جواب ہر صاحب فہم یہی دیگا کہ اس کی وجہ وہی احتمال فتنہ ہے۔ پس اب قابل غور یہ بات ہے کہ کیا بازو وغیرہ کھولنے مین چہرہ کھولنے سے زیادہ فتنہ تھا سو اس کا جواب یہی ہے کہ نہین۔ پس ایسی حالت مین کون عاقل تسلیم کرے گا کہ جس مین احتمال فتنہ کا کم تھا حق تعالیٰ اُسکو تو چھپانیکا حکم دین اور جسمین احتمال فتنہ زیادہ تھا اُسکو کھولنے کی اجازت دین جبکہ کوئی عاقل اسکو تسلیم نہین کرسکتا تو ثابت ہوا کہ یہاں ابداء سے مراد کشف للغیر نہین ہے بلکہ کشف فی نفسہ ہے۔ اور چہرہ کھولنے کی اجازت دوسرون کے سامنے نہین بلکہ اس مین صرف کشف فی نفسہ کی اجازت ہے پھر اگر جواز کشف کا منشا صرف عورت نہونا ہے تو خود اظہار زینت کی ممانعت کیون ہے کیونکہ نفس زینت عورت اصطلاحیہ نہین ہے حالانکہ اسکے کشف کی ممانعت منصوص ہے کیونکہ لفظ زینت اپنی حقیقی معنے مین استعمال کیا گیا ہے۔ اور مواضع زینت مراد لینا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے۔

(۵) لا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا مین اصالۃً منہی عنہ ابداء زینت ہے اور زینت مستورہ

کے مواضع کا حکم بطریق (التزام) اولویۃ ثابت ہے - اور زینت ظاہرہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس زینت کا کشف مستلزم کشف محل ہو - تو وہ محل التزاماً مستثنے ہو گا جیسا کہ وجہ وکفین اور جس کا ابداء مستلزم ابداء محل نہین وہان محل مستثنے نہ ہو گا جیسے ثیاب وغیرہ -

(٦) لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن مین بھی چونکہ زینت سے مراد معنی حقیقی ہین اسلئے اصالۃً بھی زینت سے متعلق ہو گی - اور زینت چونکہ مطلق ہے اسلئے غیر مستثنی اشخاص کیلئے ہر زینت کا ابداء ناجائز ہو گا - خواہ وہ چہرہ اور کفین سے متعلق ہو یا جسم کے کسی اور حصہ سے اور مستثنے اشخاص کی لئے ہر زینت کا ابداء جائز ہو گا - اب رہا مواضع زینت سو اس مین یہ تفصیل ہے کہ چونکہ غیر مستثنے اشخاص کیلئے ہر زینت کا کشف ناجائز ہے اسلئے اُن کے مواضع کا کشف بالاولی ناجائز ہو گا - اور چونکہ مستثنے اشخاص کیلئے ہر زینت کا ابداء جائز ہے اسلئے اس کا جواز بدلالت مطابقی منطوق کلام سے ثابت ہو گا اب رہے مواضع سو اس مین یہ تفصیل ہے کہ جو مواضع ابداء مین زینت سے منفک نہیں ہو سکتے ان کا ابداء تو نص سے بدلالت التزامی ثابت ہو گا - اور جو مواضع ایسے نہین ہین ان سے نص ساکت ہو گی اور اسلئے ان کا حکم دوسرے دلائل سے معلوم کیا جاویگا - سو چونکہ وہ دو قسم کے ہین بعض تو ایسے ہین جن کے اخفاء مین مستثنے اشخاص سے تعذر ہے اور بعضے ایسے نہین ہین - سو جن کے اخفاء مین تعذر ہے انکو فقہاء نے بعلت مشترکہ ملحق بالزینۃ قرار دیا ہے - اور جو ایسے نہین ہین وہ اپنی حالت پر مستور ہین باستثناء شوہر کے کہ اُس سے کوئی چیز مستور نہین ہے - پس اس سے ثابت ہوا کہ بحکم لا یبدین زینتھن غیر مستثنے اشخاص سے چہرہ اور کفین کا چھپانا ضروری ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ الا ما ظھر منھا مین عورتون کو کشف وجہ للغیر کی اجازت نہیں ہے ورنہ دونون حکمون مین تعارض ہو جاویگا اور اس تعارض کے دفع کیلئے الا ما ظھر کو حکم لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن مین مقدر ماننا بلا ضرورت اور بلا قرینہ ہے -

(٧) فقہاء تصریح کرتے ہین کہ بہت بوڑھی عورتون کیلئے نامحرمون کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے - سو اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اُنہون نے ان کو لا یبدین زینتھن سے اس بنا پر خارج سمجھا ہے کہ یہان مقصود بالخطاب وہ عورتیں ہین جو اہل شہوت ومحل شہوت ہین کما یدل علیہ قولہ تعالی قل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن الخ یا اُنہون نے ان کو لونڈیون کی طرح دوسرے

دلائل سے خارج کردیا ہے۔ چنانچہ ایک دلیل یہ ہے کہ عورت کا تمام بدن فی نفسہ بوجہ احتمال فتنہ کے ولو کان بعیداً قابل ستر فی النفس وعن الغیر تھا مگر شریعت نے بوجہ حرج کے چہرہ اور ہاتھوں سے ستر فی نفسہ کو تمام عورتوں کے حق میں ساقط کردیا لیکن عورتوں کے حق میں ستر عن الغیر بوجہ فتنہ کے بحالہ باقی رہا۔ اور بوڑھیوں سے بوجہ احتمال فتنہ کے نہایت کمزور ہونے اور فی الجملہ ضرورت کے کشف عن الغیر بھی ساقط ہوگیا اور باقی جسم بوجہ غیر ساقط الستر ہونیکے بحالہ واجب الستر رہا۔ اور دوسری دلیل والقواعد من النساء التی لا یرجون نکاحا ہوسکتی ہے۔ اس تقریر سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جواز کشف وجہ للعجائز میں چہرے کے عورت نہونیکو دخل ضرور ہے۔ مگر وہ مستقل علت نہیں تاکہ اُس سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح ہو کہ جوان عورت کا چہرہ بھی ستر نہیں۔ لہذا اسکا کشف للغیر فی نفسہ جائز ہے مگر بعارض فتنہ ممنوع ہے۔ کیونکہ ہم بتلاچکے ہیں کہ چہرہ اور کفین کا عورت نہونا بایں معنی ہے کہ ان سے بوجہ تعذر کے کشف فی نفسہ ساقط ہے نہ بایں معنی کہ ان کا غیر محرموں کے سامنے کھولنا جائز ہے کیونکہ ستر عن الغیر ان میں بحالہ باقی ہے اور بوڑھیوں میں اس کا جواز کشف للعارض ہے لکون الستر اصلا فی النساء

(۸) فقہاء کہتے ہیں کہ مرد کو غیر محرم عورتوں کے چہرہ اور ہاتھوں کو دیکھنا جائز ہے بشرطیکہ فتنہ کا اندیشہ نہو۔ اور اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ عورتوں کو غیر مردوں کے سامنے چہرہ کھولنا جائز ہے۔ مگر یہ نہایت سخت غلطی ہے۔ کیونکہ اوّل تو اس زمانہ میں شرط جواز کا تحقق ہی نادر ہے پھر کشف وجہ للغیر اور رویت الی وجہ المرأۃ یہ دو جداگانہ فعل ہیں اوّل فعل عورت کا ہے اور دوسرا مرد کا۔ اب اگر فرض کیا جاوے کہ مرد کو اپنے نفس پر اطمینان ہے اور اس وجہ سے اسی گنجائش ہے کہ وہ عورت کے چہرہ کو دیکھے تو عورت کو اسکے سامنے چہرہ کھولنے کی کیسے اجازت ہوسکتی ہے۔ کیونکہ اسے کیا علم ہے کہ میرے چہرہ کھولنے پر مرد کے دل ودماغ پر کیا اثر ہوگا اور جبکہ اسے اجازت نہیں ہوسکتی تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا صریح غلط ہے۔

(۹) قال ابن جریر حدثنی علی قال ثنا عبد اللہ قال ثنی معاویۃ عن علی عن ابن عباس قولہ ولا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا قال والزینۃ الظاھرۃ الوجہ وکحل العین وخضاب

الکف والخاتم فھذہ تظھر فی بیتھا لمن دخل من الناس علیھا - اس روایت سے دو
باتین معلوم ہوتی ہین - ایک یہ کہ زینت سے مراد موضع زینت نہیں بلکہ ما یتزین بہ النساء ہے
اور دخول وجہ ما ظھر مین لزومًا ہے - دوسرے یہ کہ فی بیتھا کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ ابداء
سے مراد ابداء فی نفسہ ہے نہ کہ کشف للغیر اور مطلب یہ ہے کہ وہ گھروں میں لباس اس طرح
پہنین کہ منھ وکف اور انکے متعلق زینت کھلی رہے - اور جب یہ صورت ہے تو جن لوگون کیلئے
گھر مین آنے کی اجازت ہے - اُن کیلئے اُنکے ظاہر ہونے مین کوئی مضائقہ نہین -

(۱۰) ابن جریر نے ما ظھر منھا کی تفسیر مین اقوال مختلفہ بیان کر کے کہا ہے اولی الاقوال فی
ذلک بالصواب قول من قال عنی بذلک الوجہ والکفین - یدخل فی ذلک الکحل والخاتم
والسوار والخضاب - وانما قلنا ان ذلک اولی الاقوال فی ذلک بالتاویل لاجماع الجمیع
علی ان کل مصل ان یستر عورتہ فی صلوتہ وان للمرأۃ ان تکشف وجھھا وکفیھا
فی صلوتھا وان علیھا ان تستر ما عدا ذلک من بدنھا الا ما روی عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم انہ اباح لھا ان تبدیہ من ذراعھا الی قدر النصف فاذا کان ذلک من جمیعھم
اجماعًا کان معلوما بذلک ان لھا ان تبدی من بدنھا ما لم یکن عورۃ کما ذلک للرجال
لان ما لم یکن عورۃ فغیر حرام اظہارہ واذا کان لھا اظھار ذلک کان معلوما انہ مما
استثناہ اللہ تعالی بقولہ الا ما ظھر منھا لان کل ذلک ظاھر منھا -

لیکن اس مین یہ کلام ہے کہ یہ مسلم ہے کہ اسپر اجماع ہے کہ عورت اپنا چہرہ اور کف نماز مین کھول سکتی ہے
مگر اس سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ چہرہ اور کف کا فی نفسہ ستر ضروری نہین ہے اور وہ
باین معنی غیر عورۃ ہین - اور اس سے یہ ثابت نہین ہوتا کہ ان کا اجانب کے سامنے اظہار بھی جائز ہے
اور مردوں پر ان کا قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ مردوں کے جن اعضاء سے ستر فی نفسہ ساقط
ہے اُن سے ستر عن الغیر بھی ساقط ہے بوجہ ضرورت کے کیونکہ اُن کیلئے اُن اعضاء کے ستر
عن الغیر مین وہی حرج اور تنگی ہے جو عورتون کیلئے ستر وجہ وکفین فی نفسہ میں ہے برخلاف عورتون کی
کہ وہ گھرون کی بیٹھنے والیان اور پردہ نشین ہین ان کیلئے ستر عن الغیر میں کوئی حرج نہین ہے

ف اقول فعلی ہذا ما یتوہم من قولہ فہذہ تظھر فی بیتھا لمن دخل من الناس علیھا ان المراد من الابداء ہہنا الکشف للغیر ۱۲

اسلئے اُن کے حق مین ستر عن الغیر بحالہ باقی ہوگا علاوہ ازین عورتون مین ستر اصل ہے اور تکشف للعوارض اور مردون مین بالعکس قال النیسابوری فی اثناء کلامہ۔ بدن المرأۃ فی نفسہ عورۃ بدلیل انہ لا یصح صلوتہا مکشوفۃ البدن وبدن الرجل بخلافہ صـ ج اھامش ابن جریر وفی الکشاف ایضا ما یدل علیہ حیث قال فان قلت لم سومح مطلقا فی الزینۃ الظاھرۃ قلت لان سترھا فیہ حرج الخ وھذا یرشدک الی ان الستر فی المرأۃ ھو الاصل والکشف للعارض فقیاس احدھما علی الاٰخر قیاس مع الفارق - اور اس بنا پر ما لم یکن عورۃ فغیر حرام اظہارہ باین معنی مسلم ہے کہ اس کا اظہار فی نفسہ حرام نہین ہے اور باین معنی مسلم نہین کہ اسکا اظہار غیر محرم کیلئے جائز ہے - پس اس استدلال سے یہ تو ثابت ہو سکتا ہے کہ چہرہ اور کف عورت نہین باین معنے کہ وہ اعضاء مکشوفہ فی نفسہ اور ساقط الستر ہین لیکن نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ما ظہر منہا سے مراد ہین اور نہ یہ کہ اُن کا کشف للغیر جائز ہے پھر ترجیح کی ضرورت اُسوقت ہوتی ہے جبکہ تعارض ہو اور ہم بتلا چکے ہین کہ اقوال مختلفہ اس کی تفسیر مین بطور تمثیل کے واقع ہین نہ کہ بطور حصر کے اور دخول وجہ وکفین ما ظہر مین بدلالت التزامی ہے نہ کہ بدلالۃ مطابقی - پس نہ ان مین تعارض ہے اور نہ ترجیح کی ضرورت - گو یہ بات بہت ظاہر ہے مگر ہم مزید قطع حجت کے لئے کہتے ہین کہ عبد اللہ بن مسعود کبھی زینت ظاہرہ کی تفسیر مطلق ثیاب سے کرتے ہین - اور کبھی اس کی تفسیر مین صرف رداء بیان کرتے ہین اور ثیاب کے زینت مین داخل ہونے پر خذوا زینتکم عند کل مسجد سے استدلال کرتے ہین اور عبد اللہ بن عباس کبھی اس کی تفسیر مین صرف الکحل والخاتم کہتے ہین اور کبھی الکحل والخاتم اور کبھی الخاتم والمسکۃ اور کبھی الوجہ وکحل العین وخضاب الکف والخاتم اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفاسیر بطور تمثیل کے ہین نہ کہ بطور حصر کے - مین نے ابن جریر کے کلام کو نقل کرکے اسپر اسلئے کلام کیا ہے کہ اس سے معلوم ہو جائے کہ مشہور تفاسیر کا مبنی کیا ہے اور اس کی کیا حقیقت ہے

(۱۱) وقال ابن المنیر فی حاشیۃ الکشاف قولہ تعالیٰ ولا یضربن بارجلہن لیعلم ما یخفین من زینتہن فتحقق ان ابداء الزینۃ بعینہ مقصود بالنھی لانہ قد نھی عما ھو ذریعۃ الیہ خاصۃ اذ الضرب بالارجل لم یعلل النھی عنہ الا بعلم ان المرأۃ ذات زینۃ وان لم تظھر (ای الزینۃ) فضلا عن مواضعھا اھ یہ صاف دلیل ہے - اس بات کی کہ لا یبدین زینتہن مین تفصیل

عورۃ وغیر عورۃ مقصود نہین ہے بلکہ اصل مقصود سد ذرائع زنا ہے اور زینت سے اسکے حقیقی معنی مراد ہین نہ کہ اسکے مواضع ۔

(۱۲) وقال فی الکشاف فان قلت لم لم یذکر اللہ تعالیٰ الاعمام والاخوال قلت سئل الشعبی عن ذلک فقال لئلا یصفها العم عند ابنہ والخال کذلک ومعناہ ان سائر القرابات یشترک الاب والابن فی المحرمیۃ الا العم والخال وابناءھما فاذا رآھا الاب فربما وصفها لابنہ ولیس بمحرم فیدانی تصورہ لها بالوصف نظرہ الیها ۔ وھذا ایضا من الدلالات البلیغۃ علی وجوب الاحتیاط علیهن فی التستر ۔ اب مقام غور ہے کہ جو خدا پردہ کے باب مین اسقدر دور کی احتیاط سے کام لے وہ عین اس احتیاط کے موقع پر عورتوں کو کیسے اجازت دیگا کہ وہ عام طور پر نامحرمون کے سامنے چہرہ کہولین یہ بھی دلیل ہے اس بات کی کہ لا یبدین زینتھن الا ما ظھر منھا مین ابداء سے کشف للغیر مراد نہین بلکہ کشف فی نفسہ مراد ہے اس تفصیل کے پڑھنے کے بعد ہر ذی فہم اور منصف مزاج شخص کو اچھی طرح معلوم ہوجاویگا کہ قرآن صرف اسی ایک آیۃ مین عورتون کیلئے جس قدر شدید پردہ کا اہتمام کرتا ہے پردۂ مروجہ مین اس درجہ کا اہتمام نہین ہے ۔ کیونکہ اول وہ عورتون اور مردوں کو غض بصر کا حکم دیتا ہے پھر عورتون کو حکم دیتا ہی کہ وہ بطور خود بھی اخفاء زینت واعضاء کا اہتمام رکھین ۔ اور اسی زینت اور عضو کو کھولے رہین جسکی شدید ضرورت ہے ۔ پھر لا یبدین زینتھن الا لبعولتھن الخ مین حکم دیتا ہے کہ وہ نامحرموں کو اپنا چہرہ وغیرہ تو درکنار اپنا پلہ تک نہ دکہائیں ۔ کیونکہ لباس بھی زینت مین داخل ہے پھر اسپر بھی بس نہین کرتا ۔ اور ولا یضربن بارجلھن مین حکم دیتا ہے کہ پلہ تو درکنار وہ نامحرموں کو اپنے زیوروں کی جھنکار بھی نہ سنائین ۔ پس اگر مسلمان اسقدر اہتمام پر بھی پردہ کی مخالفت پر اڑے رہیں ۔ اور مسلمانوں کو اپنے غلط اجتہادون سے گمراہ کرتے رہین تو انہیں اختیار ہے وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون ۔

اندکے از غم دل گفتم و بس ترسیدم — کہ تو آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

والسلام

خلاصة الكلام في اذان الجمعة بين يدي الامام

یہ امر تو محقق ہے کہ اذان ثانی یوم الجمعہ کی داخل مسجد جائز ہے بلکہ یہی متوارث ہے - واذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعة الآیة - النداء الاذان اھ تفسیر نسفی ای اذا اذن لها اھ بیضاوی اطلقه وله اذانان اذان خارج المسجد واذان بعده بین یدی المنبر اذا جلس الخطیب علی المنبر اھ نصرة الرحمن والمعتبر اول اذان بعد زوال الشمس سواء کان علی المنبر او علی الزوراء یجب السعی وترك البیع بالاذان الاول لقوله تعالیٰ فاسعوا الی ذکر الله وذروا البیع - واختلف المراد بالاذان الاول قیل الاول باعتبار المشروعیة وهو الذی بین یدی المنبر لانه کان اولا فی زمنه علیه السلام وزمن ابوبکر وعمر حتی احدث عثمان الاذان الثانی علی الزوراء حین کثر الناس والاصح ان الاول باعتبار الوقت وهو الذی یکون علی المنارة بعد الزوال انتهی مستملی وکذلك فی الهدایة وحاشیة الکفایة والعنایة وغیرها من المتون والشروح والحواشی والفتاوی وفی حاشیة الشیخ وجیه الدین علی شرح الوقایة اذن ثانیا بذلك جری التوارث من لدن رسول الله صلی الله علیه وسلم الی هذا الزمان الاذان امام المنبر اھ وفی العنایة شرح الهدایة وکان الحسن بن زیاد یقول المعتبر هو الاذان علی المنارة لانه لو انتظر الاذان عند المنبر تفوته اداء السنة وسماع الخطبة کذا فی تنشیط الاذان (صنا) وفیه ایضاً عن مبسوط السرخسی والمعتبر اوّل اذان بعد زوال الشمس سواء کان علی المنبر او علی الزوراء اھ - ان عبارات میں علی المنبر عند المنبر امام المنبر بین یدی المنبر - یہ سب الفاظ اسکو ظاہر کرتے ہیں کہ اذان ثانی منبر کے سامنے اور اُس کے نزدیک ہونا چاہئے - باقی اس قرب کو صف اوّل کیساتھ محدود کرنا صحیح نہیں قال فی جامع الرموز واذا جلس الامام علی المنبر اذن اذانا ثانیا بین یدیه ای بین الجهتین المسامتتین لیمین المنبر او الامام ویساره قریبا منه ووسطها بالسکون فیشتمل ما لو اذن فی زاویة قائمة او حادة او منفرجة اھ من التنشیط (صنا) اس میں قریباً منہ کی قید تو ہے - لیکن صف اول کی قید نہیں اور جس عبارت

خلاصہ سے بعض مفتیان رامپور نے صف اول کی قید کو ثابت کیا ہے اُس سے استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ خلاصہ کی صحیح عبارت یہ ہے۔ ویکرہ البیع والشراء یوم الجمعۃ اذا اذن المؤذن والبیع جائز والاذان المعتبر اذان الخطبۃ الصف الاول فی المقصورۃ ومنہم من قال ما یلی المقصورۃ وبہ اخذ الفقیہ ح اھ (ص۲۱۳ ج ۱) اور بعض نسخوں مین جو یہ عبارت زیادت لفظ فی کیساتھ اس طرح ہے والاذان المعتبر اذان الخطبۃ فی الصف الاول فی المقصورۃ الخ سو یہ زیادۃ فی صحیح نہین ہے کیونکہ اس صورت مین مطلب یہ ہوگا کہ اذان خطبہ صف اول مین ہو اور مقصورہ مین ہو۔ حالانکہ مقصورہ میں اذان ہونے سے امام اور منبر کی مشافہت بالکل فوت ہو جائیگی اور فقہاء کے الفاظ مذکورہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان امام اور منبر کے سامنے ہو کما صرح بہ فی جامع الرموز وقد مر قال الشامی اقول والظاہر ان المقصورۃ فی زمانہم اسم لبیت فی داخل الجدار القبلی من المسجد کان یصلی فیہا الامراء الجمعۃ ویمنعون الناس من دخولہا خوفا من العدو وفعلی ھذا اختلف فی الصف الاول ھل ھو ما یلی الامام من داخلہا ام ما یلی المقصورۃ من خارجہا فاخذ الفقیہ بالثانی توسعۃ علی العامۃ کیلا تفوتہم الفضیلۃ اھ (ص۵۹۵ ج ۱) اور ظاہر ہے کہ منبر خارج مقصورہ ہوتا ہے پس اذان اگر داخل مقصورہ ہوگی تو اُسپر بین یدی الامام وبین یدی المنبر وعند المنبر وغیرہ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا۔ بلکہ عبارت صحیح وہی ہے جو بدون لفظ فی کے اوّل لکھی گئی ہے اور الصف الاول فی المقصورہ یہ کلام مستقل ہے جس مین صاحب خلاصہ نے صف اول جمعہ کی بحث کو بیان کرنا چاہا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اسوقت متکلم فیہ تھا چنانچہ بحر مین بھی اس بحث کو لکھا ہے قال ثم تکلموا فی الصف الاول قیل ھو خلف الامام فی المقصورۃ وقیل ما یلی المقصورۃ وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث لانہ یمنع العامۃ عن الدخول فی المقصورۃ فلا تتوصل العامۃ الی نیل فضیلۃ الصف الاول اھ (ص۱۵۷ ج ۲) اس بحث کو دیکھتے ہوئے کوئی عاقل ہرگز الصف الاول فی المقصورۃ کو اذان خطبہ سے متعلق نہین کہہ سکتا بلکہ یقیناً اس کو کلام مستقل مانا جائیگا۔

اب رہی یہ بات کہ خطبہ جمعہ کی اذان کے سوا دیگر اذانین مسجد مین بلا کراہت جائز ہین یا اس مین

کچھ کراہت ہی۔ اسکے متعلق روایات ذیل ہیں۔

قال فی رد المحتار لانہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی آخر صلوتہ قاعدا وھم قیام وابوبکر یسمعھم تکبیرہ وبہ علم جواز رفع المؤذنین اصواتھم فی جمعۃ وغیرھا ای فی تبلیغ تکبیر الامام یعنی اصل الرفع واما ما تعارفوہ فی زماننا فلا یبعد انہ مفسد اذ الصیاح ملحق بالکلام اھ من التنشیط (ص۸) وفیہ ایضا من السعایۃ شرح شرح الوقایہ لغز ای اذان لا یستحب رفع الصوت فیہ قل ھو الاذان الثانی یوم الجمعۃ الذی یکون بین یدی الخطیب لانہ کالاقامۃ لاعلام الحاضرین اھ (ص۹) وفیہ ایضا عن فتح القدیر فالاولی ما عینہ فی الکافی جاعلا وھو ذکر اللہ فی المسجد ای فی حدودہ لکراھۃ الاذان فی داخلہ ویزاد ایضا فیقال ذکر فی المسجد یشترط لھا الوقت فیستحب لطھارۃ فیہ ولعادۃ استحبابا اذا کان جنبا کالاذان انتھی (ص۲۲) وفیہ ایضا عن جامع الرموز وفیہ ایذان بوجوب الجھر بالاذان لاعلام الناس فلو اذن لنفسہ خافت لانہ الاصل فی الشرع کما فی کشف المنار وبانہ یؤذن فی موضع عال وھو سنۃ کما فی القنیۃ وبانہ لا یؤذن فی المسجد فانہ مکروہ کما فی النظم وفی الجلالی انہ یؤذن فی المسجد او ما فی حکمہ لا فی البعید عنہ اھ (ص۲۵) وفی العالمگیریۃ وینبغی ان یؤذن علی المئذنۃ او خارج المسجد ولا یؤذن فی المسجد کذا فی فتاوی قاضیخان والسنۃ ان یؤذن فی موضع عال یکون اسمع لجیرانہ ویرفع بھا صوتہ کذا فی البحر الرائق اھ (ص۳۲ ج۱)

ان سب مین غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بقیہ اذانین مسجد مین کہنا کراہت تنزیہ یعنی خلاف اولی ہونیسے خالی نہین اور علت غالبًا یہ ہے کہ اذان مین رفع صوت زاید اور صیاح ہوتا ہے اور صیاح خود ملحق بالکلام ہے گو صیاح بالذکر ہی ہو نیز صیاح ادب مسجد کے بھی خلاف ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ۔ والمسجد محل مناجات الحق ویکون الحق فیہ تجاہ العبد فلا ینبغی الصیاح فیہ وروی عن واثلۃ بن الاسقع مرفوعا جنبوا مساجدکم

صبیانکم ومجانینکم وقال ورفع اصواتکم واقامۃ حدودکم الخ من الترغیب (د ۵۲)
رواہ البیہقی والطبرانی وغیرھما - اور اذان جمعہ وقت خطبہ میں اس قدر جہر وصیاح نہیں ہوتا
بلکہ وہ تو مثل اقامت کے ہوتی ہے اسلئے وہ مسجد میں جائز ہے - علاوہ ازیں وہ مسجد ہی میں
متوارث ہے - رہا یہ کہ حدیث ام زید بن ثابت سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ
علیہ وسلم کے زمانہ میں بلال رضہ سقف مسجد پر اذان دیتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اُنکے
لئے سقف مسجد پر کچھ حصہ بلند بنادیا گیا تھا جو مئذنہ تھا اور مئذنہ پر اذان دینا داخل
مسجد بھی بلاکراہت جائز ہے کما لیشعر بہ ما مر فی عبارۃ العالمگیریۃ ینبغی ان یؤذن
علی المئذنۃ او خارج المسجد الخ من التقابل بین المئذنۃ وخارج المسجد واللہ اعلم
ولعل السر فیہ کون المئذنۃ خارجا عن المسجد فی نیۃ البانی او الواقف فلا یکون لہا
حکم المسجد نقل فی السعایۃ عن طبقات ابن سعد حدثنی محمد بن عمر قال ثنی
معاذ بن محمد عن یحیی بن عبد اللہ بن عبد الرحمن بن سعد بن زرارۃ قال
اخبرنی من سمع النوار ام زید بن ثابت تقول کان بیتی حول المسجد فکان بلال
یؤذن فوقہ من اول ما یؤذن الی ان بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المسجد فکان
یؤذن بعد علی سقف المسجد وقد رفع لہ شئ فوق ظہرہ اھ من التنشیط (ص ۱۹)
وما فی حدیث عبد اللہ بن زید انہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ فاخرج مع بلال الی
المسجد فالقہا علیہ ولینادبلال فانہ اندی صوتا منک قال فخرجت مع بلال الی
المسجد فجعلت القیہا علیہ وھو ینادی بہا اھ فیحمل علی ما فی حدود المسجد او یراد بہ
سقف المسجد وما رفع لہ فوقہ - واللہ تعالیٰ اعلم -
قلت وقال فی رد المحتار فی تعریف المکروہ ھو ضد المحبوب قد یطلق علی الحرام وعلی المکروہ
تحریما وعلی المکروہ تنزیہا وھو ما ترکہ اولی من فعلہ ویرادف خلاف الاولی اھ
من التنشیط (ص ۲۰) اور عذر کی حالت میں یہ کراہت مرتفع ہو جائیگی مثلاً مسجد کے سوا اذان
کیلئے قریب مسجد کے کوئی جگہ نہ ہو -
قال فی الدر بعد بیان کل ھۃ قیام الامام فی المحراب والفرادہ علی الدکان وعکسہ

ان هذا كله عند عدم العذر (واما عند العذر) كجمعة وعيد فلو قاموا على الرفوف و الامام على الارض او في المحراب لضيق المكان لم يكره اھ قال الشامي حكى الحلواني عن ابى الليث لا يكره قيام الامام في الطاق عند الضرورة بان ضاق المسجد على القوم اھ (ص۶۷۶ ج۱) حرره الاحقر ظفر احمد عفا عنه ۲۷ شعبان سنہ ۱۳۴۳ھ

اقامة الطامه على زاعم بقاء النبوة الحقيقية العامه

بسم الله الرحمن الرحيم ۵ بعد حمد و صلوة عرض ہے کہ اس وقت بعض خون ریزان دین و مروت وکذابین مدعیان نبوت کے تمسکات مین سے حضرت شیخ اکبر رح کے بعض اقوال موہم عدم انقطاع نبوت بھی ہین جنکو ناتمام نقل کرکے ناواقفون کو دہوکہ دیا جاتا ہے دوسرے تمسکات کا جواب تو مبسوط و مفصل و مضبوط و مکمل دوسرے علماء نے کافی سے بھی زیادہ استقلالاً ادیکر حق ادا فرمادیا ہے مگر ان اقوال کا کوئی جواب اس شان کا مستقل نظر سے نہ گذرا تھا اتفاق سے رسالہ التنبیہ الطربی مین اس مبحث کی تحقیق کی ضرورت ہوئی جو بفضلہ تعالی ایک درجہ تک شافی تھی ضرورت وقتیہ سے مصلحت معلوم ہوا کہ اُسکو ایک مستقل رسالہ کی شکل مین بھی کر دیا جاوے کہ اشاعت آسان ہو اور رسالہ الحل الاقوم مین بھی اُس کی کچھ مختصر بحث ہے اُس کو بھی اُس کی ساتھ شامل کر دیا جاوے چنانچہ یہ مجموعہ ان ہی اجزاء کا ہے اور مجموعہ کا ایک نام بھی رکھدیا ہے اقامة الطامة على زاعم بقاء النبوة الحقيقية العامة۔ اول الحل الاقوم کی عبارت نقل کیجاتی ہے پھر التنبیہ الطربی کی اول کو بوجہ اختصار کے متن سمجھئے اور دوسری کو بوجہ بسط کے شرح وعلى الله اعتمادی وبه استنادی

المتن

مقام حادی عشر ملقب بالكلمة التامة في النبوة العامة

فص عزیزی مین ہے واعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها

۵ الحل الاقوم متعدد مباحث پر مشتمل ہے ان مین یہ ایک مبحث ہے ۱۲ منہ لبسه اس عبارت کو ضروری حصہ کا ترجمہ آئندہ کی سرخی کے متصل آتا ہے اسلئے یہان نہین لکھا گیا ۱۲ منہ

الانباء العام واما نبوۃ التشریع والرسالۃ فمنقطعۃ وفی محمد صلی اللہ علیہ وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا لہ ولا رسول وھو المشرع۔ وھذا الحدیث قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ التامۃ فلا ینطلق علیہ اسمہا الخاص بہا فان العبد یرید ان لا یشارک سیدہ وھو اللہ فی اسم واللہ لم یتسم بنبی ولا رسول وتسمی بالولی واتصف بھذا الاسم فقال اَللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وقال وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيْدُ وھذا الاسم باق جار علی عباد اللہ دنیا و اخرۃ فلم یبق اسم یختص بہ العبد دون الحق بانقطاع النبوۃ والرسالۃ الا ان اللہ لطیف بعبادہ فابقی لھم النبوۃ العامۃ التی لا تشریع فیہا اھ۔

اس عبارت میں نبوت کے بقا کا حکم کر دیا۔ جواب یہ ہے کہ شیخ اپنی اصطلاح میں مطلق اخبار عن العلوم کو نبوت عامہ کہتے ہیں اور اس نبوت کے احکام مثل نبوت مشہورہ کے نہیں حتی کہ اسکے علوم بھی قطعی نہیں ہوتے چنانچہ شیخ نے خود اس بحث کے اثنا میں اس تفاوت کی تصریح کر دی بقولہ وھذا الحدیث (یعنی لا نبی بعدی) قصم ظھور اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودیۃ الکاملۃ اھ

اس میں تصریح ہے کہ نبی ذوق عبودیت میں (کہ منتہی مقامات ولایت ہے) سب سے بڑھا ہوا ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ جو شیخ کا قول مشہور ہے کہ رسول من حیث ہو ولی افضل ہے رسول من حیث ہو رسول سے چنانچہ اسی فص میں اس کی بھی تصریح ہے یہ علی الاطلاق نہیں ہے بعض علوم کے اعتبار سے ہے ورنہ نبی کی عبدیت جو افضل مقامات ولایت ہے اولیاء کیلئے موجب حسرت کیوں ہے جیسا کہ قصم ظھور سے معلوم ہوتا ہے۔

الشرح

الاغتراب نمبر ۱۸ عہ

(ترجمہ) شیخ نے فصوص کی فص عزیزی میں کہا ہے	قال الشیخ فی الفص العزیزی من الفصوص

عہ یہ رسالہ التنبیہ الطربی[سلہ] چند اعتراضات وجوابات پر مشتمل ہے جس میں اعتراض کو بعنوان اغتراب اور جواب کو بعنوان اقتراب تعبیر کیا گیا ہے ان میں سے ایک اعتراض وجواب یہ ہے ۱۲ منہ سلہ یہ رسالہ اشرف المطابع تھانہ بھون سے ملتا ہے قیمت عہ محصول ڈاک ۲ر

واعلم ان الولایة هی الفلک المحیط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباء العام واما نبوة التشریع والرسالة فمنقطعة وفی محمد صلی اللّٰه علیه وسلم فقد انقطعت فلا نبی بعدہ یعنی مشرعا او مشرعا له ولا رسول وهو المشرع - وهذا الحدیث قصم ظهور الاولیاء لانه یتضمن انقطاع العبودیة الکاملة التامة الی قوله الا ان اللّٰه لطیف بعبادہ فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشریع فیها اھ (الحل لا قوم مقام حادی عشر)

کہ جاننا چاہئے کہ ولایت ایک فلک محیط عام ہے اور اسواسطے وہ منقطع نہین ہوئی - باقی نبوت تشریع اور رسالت منقطع ہے - اور وہ نبوت و رسالت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر آکر منقطع ہوگئی پس آپکے بعد نہ کوئی نبی ہے خواہ وہ صاحب تشریع ہو یا مشرع لہ ہو (یعنی کسی صاحب تشریع کا نائب ہو کہ اسکی نیابت کیلئے اسکو صاحب تشریع کیا گیا ہو یعنی آپ کے بعد کسی قسم کا بھی نبی نہیں) اور نہ کوئی رسول ہے اور وہ صاحب تشریع ہے (مراد تشریع سے احکام کی وحی ہے خواہ شرع جدید ہو یا کسی شرع سابق مستقل کیموافق ہو جیساکہ آئندہ اقتراب کی سرخی مین بحوالہ رسالہ شہاب کے فتوحات سے مع تصریح اس تعمیم کے آویگا اور اطلاق سے تعمیم پر دلالت کرنیوالی متعدد عبارات آوینگی - اور اس حدیث نے اولیاء کی کمرین توڑ دین - کیونکہ یہ حدیث اس امر کو متضمن ہے کہ (انقطاع نبوت سے) عبدیت کاملہ تامہ کا ذوق منقطع ہو چکا ہے - یہانتک مضمون چلا گیا ہے مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر لطف فرمانے والے ہین - اسلئے اُن (بندوں) کیلئے (خواہ اولیاء بھی نہ ہوں) نبوت عامہ کو جس مین تشریع (بالتفسیر المذکور آنفا) نہ ہو باقی رکھا ہے (جیساکہ آئندہ کی اقتراب کی سرخی مین مطلق تبلیغ سے رسالت کا اطلاق باب ثامن وثلاثین سے اور مطلق اخبار عن الشئی (بقید کونہ نافعا) سے نبوت کا اطلاق باب خامس وخمسین ومائتہ سے آتا ہے)

ف اس عبارت سے شیخ پر اعتراض کیا گیا ہے کہ انہون نے نبوت کے بقا کا حکم کر دیا جو معارض ہے نصوص ختم نبوت کے -

الاقتراب (۱۸)

قال الشیخ فی الباب العاشر وثلثمائة - اعلم

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو دس مین کہا ہے

ان الوحی لا ینزل به الملک علی غیر قلب
نبی اصلاً ولا یامر غیر نبی بامر الٰہی الی قوله
فانقطع الامر الالٰہی بانقطاع النبوۃ والرسالۃ
(مبحث خامس وثلثون ج ۲ ص ۳۸) و قال
(الشیخ) انما لم یعطف المصلی السلام الذی سلم به
علی نفسه بالواو وعلی السلام الذی سلم به
علی نبیه لانه لو عطفه علیه لسلم علی نفسه
من جهة النبوۃ وهو باب قد سده الله
تعالیٰ کما سد باب الرسالۃ عن کل
مخلوق بمحمد صلی الله علیه وسلم الی
یوم القیمة وتعین بهذا انه لا مناسبة
بیننا وبین رسول الله صلی الله علیه وسلم
فانه فی المرتبة التی لا ینبغی لنا فابتدأنا
بالسلام علینا فی طورنا من غیر عطف انتهی
وقلت فی هذا القول من الشیخ رد
علی من افتری علیه انه کان یقول لقد
حجر ابن امنة واسعا بقوله لا نبی بعدی
(کبریت علی هامش الیواقیت ج ۱ ص ۵۱ و ۵۲)
وقال فی شرح لترجمان الاشواق اعلم
ان مقام النبی ممنوع لنا دخوله وغایة
معرفتنا به من طریق الارث النظر الیه
کما ینظر من هو فی اسفل الجنة الی من
هو فی اعلی علیین وکما ینظر اهل الارض

کہ جاننا چاہئے کہ فرشتہ وحی لیکر بجز قلب
نبی کے کسی پر نازل نہین ہوتا اور نہ غیر نبی کو
کسی امر الٰہی کا حکم دیتا ہے پس اوامر الٰہیہ انقطاع
نبوت و رسالت سے منقطع ہو چکے ہین۔
(اس مین تصریح ہے نبوت اور رسالت کے
منقطع ہو جانے کی۔ نیز اس کی بھی کہ نبی کے سوا
کسی پر وحی و حکم الٰہی نازل نہیں ہوتا جیسے
فرشتہ نبی پر لیکر نازل ہوتا تھا) اور شیخ
نے (باب تشہد مین) فرمایا ہے کہ مصلی نے
جو السلام علینا کو السلام علیک یا ایہا النبی
پر واو کی ساتھ عطف نہیں کیا اس کی وجہ
یہ ہے کہ اگر عطف کرتا تو (گویا) اپنے نفس
پر نبوت کی حیثیت سے سلام بھیجتا حالانکہ
باب نبوت کو اللہ تعالیٰ تمام مخلوق سے بواسطہ
محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے قیامت تک کے
لئے بند کر چکا ہے۔ جیسا کہ رسالت کو بند
کر چکا ہے۔ اور اس سے یہ بات متعین ہو گئی
کہ ہمارے اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے
درمیان کوئی مناسبت نہین ہے کیونکہ آپ
ایسے مرتبہ مین ہین جو ہمارے لئے کسی طرح زیبا
نہین اسلئے ہم نے السلام علینا کو اپنے
طور پر بدون عطف کے ابتدا کر دیا۔
(اس عبارت مین نبوت اور رسالت دونون

الی کوکب السماء وقد بلغنا عن الشیخ ابی یزید انه فتح له من مقام النبوة قدر خرم ابرة تجلیا لا دخولا فکاد ان یحترق (وزاد فی الهامش عن الکبریت فی صـ۵۲ من ج (۱) بعد نقل هذا القول ما نصه فکذب والله من افتری علی الشیخ وخاب مسعاه) وقال فی الباب الثانی والستین واربعمائة من الفتوحات اعلم انه لا ذوق لنا فی مقام النبوة لنتکلم علیه انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط لانه لا یصح لاحد منا دخول مقام النبوة وانما نراه کالنجوم علی السماء (مبحث ثانی واربعون صـ۴۲ ج (۲)) و قال فی الباب الثالث والخمسین وثلثمائة اعلم انه لم یجئ لنا خبرا لهی ان بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم وحی تشریع ابدا انما وحی الالهام قال الله تعالی ولقد اوحی الیک والی الذین من قبلک ولم یذکر ان بعده وحیا ابدا (مبحث سادس وا ربعون ج ۲ صـ۳۴) وفی رسالة الشهاب لبعض الاحباب عن

مسدود ہونے کی تصریح ہے اور اسی پر السلام علینا پر واو نہ لانے کے نکتہ کو متفرع کیا ہے نیز عدم مناسبت سے بھی یہ حکم ثابت ہوا اس لئے کہ حضور کے بعد اگر کوئی نبوت کی ساتھ متصف ہوتا تو حضور ﷺ اور اس مین بوجہ نبوت کے اشتراک کے ایسی بے مناسبتی نہ ہوتی اسی پر امام شعرانی بطور تفریع کے فرماتے ہین کہ) مین کہتا ہون کہ شیخ کے اس قول مین اس شخص پر رد ہے جس نے شیخ پر افترا کیا ہے کہ وہ کہتے تھے کہ (نعوذ باللہ) ابن آمنہ نے لانبی بعدی کہکر ایک وسیع چیز کو (یعنی نبوت کو) تنگ کر دیا یعنی اُسکے ختم ہونے کا حکم کر دیا حالانکہ وہ ختم نہین ہوئی وجہ افترا ظاہر ہے کہ خود شیخ اُس کے خلاف کی کس قدر تصریح و تاکید کی ساتھ تائید کر رہے ہین اور ترجمان اشواق کی شرح مین فرمایا ہے کہ نبی کے مقام مین ہم لوگون کا داخل ہونا ممتنع ہے اور ہماری انتہائی معرفت بطریق وراثت اس مقام کے متعلق یہ ہے کہ اُس کی طرف اس طرح سے نظر کر سکین جیسا جنت کے نیچے درجہ والا اس شخص کی طرف نظر کرے گا جو اعلی علیین مین ہے اور جیسے اہل ارض کوکب سماء کی طرف

ع وکتب الینا صاحب الرسالة ان هذه العبارة فی النسخة المصریة فی الباب العاشر وثلثمائة فی معرفة منزلة الصلصلة الروحانیة من الحضرة الموسویة ۱۲ منه

الفتوحات (ج ۳ ص ۱۵) فما بقی
للاولیاء الیوم بعد ارتفاع النبوة
الا التعریفات وانسدت ابواب الاوامر
الالهیة والنواهی فمن ادعاها بعد محمد
صلی اللہ علیہ وسلم فهو مدعی شریعة اوحی بها
الیه سواء وافق بها شرعنا او خالف اھ ص ۱۹
وقال فعلم انه ما بقی للاولیاء الا وحی الالهام
(کبریت علی الهامش ج ۱ ص ۱۰)
وقال فی الباب الرابع عشر من الفتوحات
بعد کلام طویل۔
اعلم ان الملک یاتی النبی بالوحی علی حالین
تارة ینزل علی قلبه وتارة یاتیه فی
صورة جسدیة من خارج الی ان قال
وهذا باب اغلق بعد موت محمد صلی
اللہ علیه وسلم فلا یفتح لاحد الی یوم
القیمة ولکن بقی للاولیاء وحی الالهام
الذی لا تشریع فیه انما هو بفساد
حکم قال لبعض الناس بصحة دلیله ونحو
ذلک فیعمل به فی نفسه فقط الخ
(مبحث خامس وثلثون ص ۳۰ ج ۲)
وقال ایضا فی الباب الحادی والعشرین
من الفتوحات من قال ان اللہ تعالی
امر بشیٔ فلیس ذلک بصحیح وانما

نظر کرتے ہین۔ اور ہمکو شیخ ابایزید کا یہ
واقعہ پہونچا ہے کہ اُن کے لئے مقام
نبوت مین سے ایک سوئی کے ناکہ
کے برابر کھل گیا تھا اور وہ بھی کشف کے
طور پر نہ کہ اُس مقام مین داخل ہونیکے طور
پر سو اُس سے جل جانیکے قریب ہو گئے (اس
مین تصریح ہے کہ اولیاء مقام نبوت مین داخل
نہین ہو سکتے۔ سو اگر وہ نبوت کی ساتھ
متصف ہوتے تو داخل نہ ہونیکے کیا معنے
اتصاف تو بدون دخول کے ممکن نہین)
اور اسی لئے اس قول کو نقل کرکے امام شعرانی
کہتے ہین کہ واللہ جس شخص نے شیخ پر افتراء
کیا وہ کاذب ہے اور اُس کی سعی ناکام ہے
اور فتوحات کے باب چار سو باسٹھ مین
فرمایا کہ جاننا چاہئے کہ ہمکو مقام نبوت مین ذرا
بھی ذوق نہین تاکہ ہم اُس پر کلام کر سکین
اس پر ہم صرف اُسیقدر کلام کر سکتے
ہین جسقدر ہمکو مقام ارث سے عطا ہوا ہے
کیونکہ ہم مین سے کسیکو مقام نبوت مین
داخل ہونا ممکن نہین ہم اس کو اس طرح
دیکھتے ہین جیسے نجوم کو آسمان پر (اس مین
اولیاء اللہ سے ذوق نبوت تک کی نفی کر دی
جو دخول واتصاف سے بہت ادون ہے تو

ذلك تلبيس لان الامر من قسم الكلام وصفته وذلك باب مسدود دوننا۔ (مبحث خامس وثلثون ص۳۸ ج ۲)	اتصاف کی نفی تو اُس سے بدرجۂ ابلغ ہو گئی اور باب تین سو ترپن مین فرمایا ہے کہ جاننا چاہئے کہ ہمارے پاس کوئی شرعی

دلیل اس پر نہین آئی کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی احکام کا وجود ہو ہمارے لئے صرف وحی الہام ہے (جو وحی حقیقی مصطلح شرعی سے عام ہے جیسے آیت مین شہد کی مکھی کیلئے وحی ثابت فرمائی گئی ہے آگے اس وحی حقیقی کی نفی پر دلیل فرماتے ہین کہ) اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ تحقیق آپ کی طرف اور آپ سے پہلے لوگون کی طرف وحی بھیجی گئی اور یہ نہین ذکر فرمایا کہ آپ کے بعد کبھی بھی وحی ہے (اس مین وحی حقیقی کی نفی تصریحاً بھی فرمادی اور الہام کے وجود کو حصر کے ساتھ فرماکر بھی وحی حقیقی کی نفی کردی)

اور رسالہ شہاب مین فتوحات سے نقل کیا ہے کہ آج بعد ارتفاع نبوت کے اولیاء کیلئے بجز خاص طرز کی تعلیمات کے (جن کی مثال عنقریب آتی ہے اور جو کہ احکام نہین ہین چنانچہ ان کی انتفاء کی دلیل اوپر گذری ہے اور اب بھی آتی ہے) اور کچھ باقی نہیں رہا اور اوامر ونواہی الہیہ کے ابواب بند ہو گئے ہین پس جو شخص بعد محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے اُس کا دعوی کرے وہ (وحی) شریعت کا دعوی کرتا ہے جس کی اُسکی طرف وحی کیگئی ہے خواہ اُن اوامر ونواہی مین وہ ہمارے شرع کے موافق ہو خواہ مخالف ہو (ہر حال مین مدعی وحی شریعت کا ہے کیونکہ شریعت ان ہی اوامر ونواہی کا نام ہے اور وحی شریعت منقطع ہو چکی ہے اور انبیاء کی ساتھ یہی وحی خاص تھی) اور شیخ نے یہ بھی فرمایا کہ بس معلوم ہوا کہ اولیاء کے لئے صرف وہ وحی رہگئی جو الہام کہلاتا ہے بکون الاضافۃ للبیان۔

اور فتوحات کے چودھویں باب مین ایک کلام طویل کے بعد فرمایا ہے کہ فرشتہ نبی پر دو حالت پر وحی لاتا ہے کبھی تو اُسکے قلب پر نازل ہوتا ہے اور کبھی اُسکے پاس خارج سے صورت جسدیہ مین آتا ہے۔ آگے کہا ہے کہ یہ ایک باب ہے جو وفات نبوی کے بعد بند کر دیا گیا ہے اور قیامت تک کسی کیلئے نہ کھلیگا لیکن اولیاء کیلئے وہ وحی جس کی حقیقت الہام ہے باقی رہ گئی ہے جسمین تشریع (یعنی احکام) نہیں ہے وہ صرف ایسی باتون سے متعلق ہوتا ہے جیسے کسی مسئلہ کی

عدم صحت جس کی دلیل کی صحت کے بعض لوگ قائل ہوگئے ہوں اور اسی کے مثل اور کوئی بات (دو
مثال موعود قریب کی عبارت بالا میں یہی ہے) پس وہ اسیر اپنی ذات خاص میں عمل کرلیتا ہے (وہ
بھی ظنی طور پر کما تقرر فی محلہ اور دوسروں پر بھی حجت نہیں تو اس کا درجہ مجتہد کے اجتہاد سے بھی کم
ہوا کیونکہ وہ مقلد کیلئے حجت ہے چنانچہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب
ف ۲ کے تحت میں نقل کروں گا اور ظاہر ہے کہ ایسے الہام سے کون شخص نبی ہو سکتا ہے کیا نبی
کا درجہ مجتہد سے بھی کم ہوا کرتا ہے)

اور فتوحات کے اکیسویں باب میں فرمایا ہے کہ جو شخص یہ کہے اللہ تعالیٰ نے اسکو کسی امر کا حکم دیا ہے
سو وہ صحیح نہیں یہ محض تلبیس ہے اسلئے حکم دینا کلام کی قسم اور صفت ہے اور اس کا (یعنی
کلام کا) دروازہ تمام آدمیوں کے آگے بند کردیا گیا ہے (کہ وہاں تک کسی کی رسائی نہیں
ہو سکتی۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس قسم کی وحی انبیاء پر ہوتی تھی وہ بالکل مسدود ہے

ف (۱) ان عبارات میں مقصود مقام یعنی نبوت و رسالت و وحی حقیقی کے انقطاع کی اسقدر
تصریح ہے کہ اس سے فوق متصور نہیں چنانچہ ہر عبارت کے تحت میں ساتھ ساتھ بقدر ضرورت
اس کی تقریر بھی کی گئی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جس وحی کو شیخ باقی اور عام کہہ رہے ہیں وہ بمعنی الہام
ہے جو اولیاء کو ہوتا ہے شیخ اپنی اصطلاح میں اسکو وحی کہتے ہیں اور یہ اصطلاح لغت کے موافق
اور قرآن مجید میں بھی وارد ہے۔ کقولہ تعالیٰ واوحیٰ ربک الی النحل وقولہ تعالیٰ اذ اوحینا
الی امک ما یوحیٰ۔

چنانچہ اگر مطلق نبوت وحی نبوت کی دلیل ہوتی تو موسیٰ علیہ السلام کی والدہ ماجدہ بالاجماع نبی ہوتیں
پس منکرین نبوت ام موسیٰ وحی کی تفسیر الہام ہی سے کرتے ہیں۔ اسیطرح جس نبوت یا رسالت
کو عام کہتے ہیں وہ بھی بمعنے لغوی ہے یعنی اخبار و تبلیغ نہ بمعنی حقیقی جسکو شیخ نبوت تشریعی سے
تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک حدیث کی تفسیر میں حافظ قرآن کیلئے عطاء نبوت کو اسی معنی پر محمول کرکے
اس میں اور نبی میں فرق بتلاتے ہیں جو مستلزم ہے نفی نبوت کو ورنہ عطاء نبوت کے بعد نبی نہ ہونے
کے کیا معنی کہ کھلا اجتماع بین النقیضین ہے وہ قول تفسیری یہ ہے۔

وقال فی حدیث من حفظ القرآن	(ترجمہ) شیخ نے اس حدیث کے متعلق کہ جو شخص

فقد ادرجت النبوة بين جنبيه انما لم يقل فقد ادرجت النبوة في صدره او بين عينيه او في قلبه لان ذلك رتبة النبي لا رتبة الولي الى قوله فما اكتسب الولاية الا بالمشي في نور النبوة (كبريت علی الهامش ص۲۷)

قرآن مجید حفظ کر لیتا ہے اُسکے دونوں پہلوؤں کے درمیان مین نبوت داخل کر دی جاتی ہے فرمایا کہ فی صدرہ یا بین عینیہ یا فی قلبہ کیون نہین فرمایا وجہ یہ ہے کہ یہ رتبہ نبی کا ہے ولی کا نہین یہانتک مضمون چلا گیا ہے کہ ولی نے جو ولایت کا اکتساب کیا ہے تو صرف نور نبوت مین چلنے کی بدولت۔ ترجمہ ختم ہوا۔ اسیطرح مطلق تبلیغ سے رسالت کا اثبات کرتے ہین چنانچہ باب ثامن وثلاثین مین فرماتے ہین۔

لما اغلق الله تعالی باب الرسالة بعد رسول الله صلی الله علیه وسلم کان ذلك من اشد ما تجرعت الاولیاء مرارته لانقطاع الوصلة بینهم وبین من یکون واسطتهم الی الله تعالی فرحمهم الحق تعالی بان ابقی علیهم اسم الولی الی ان قال ولما علم رسول الله صلی الله علیه وسلم ان فی امته من تجرع کاس انقطاع الوحی والرسالة فجعل لخواص امته نصیبا من الرسالة فقال لیبلغ الشاهد الغائب فامرهم بالتبلیغ لیصدق علیهم اسم الرسل (مبحث سادس وار بعون ص۲۷)

(ترجمہ) جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد رسالت کا دروازہ بند فرما دیا تو یہ امر اُن سب اُمور مین سخت تر ہوا جن کی تلخی کو اولیاء نے تبکلف گلے سے اُتارا اس لئے کہ اُن کے اور ایسے لوگون کے درمیان جو اُن کا واسطہ الی اللہ ہونے اتصال قطع ہو گیا پس حق تعالیٰ نے اُن پر رحم فرمایا اس طرح سے کہ اُن پر اسم ولی کا باقی رکھا اور یہ مضمون یہان تک چلا گیا کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا کہ آپ کی امت مین ایسے لوگ بھی ہین جو انقطاع وحی کے کاسہ کو ناگواری سے نوش کرینگے تو آپ نے اپنے خواص امت کے لئے رسالت کا ایک حصہ تجویز فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ حاضرین (یہ احکام غیر حاضرین کو پہنچادین۔ پس اُنکو تبلیغ کا امر فرمایا تاکہ اُنپر رسل کا اسم صادق آسکے ترجمہ ختم ہوا۔ دیکھئے اس عبارت مین مطلق تبلیغ کو رسالت فرمادیا

جیساکہ بنا برلغت بعض تفاسیر پر ملائکہ کو جن فرمادیا گیا اس آیت مین (جَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا) بمعنے الاستتار یا بعض اقوال پر بالعکس چنانچہ ف ۳ مین بعض اقوال اس باب مین آتے ہین اور اس سب سے بڑھکر یہ کہ جامعیت انسانیہ کو اصطلاح مین الہیت کہا جاتا ہے چنانچہ ف ۳ مین یہ بھی مذکور ہوگا بلکہ معنی نبوت کو تو شیخ نے اتنا عام فرمایا کہ کسی موجود کو بھی اس سے خالی نہین چھوڑا۔ چنانچہ باب خامس وخمسین وماتہ مین فرماتے ہین۔

اعلم ان النبوة التی ھی الاخبار عن شیٔ سارية فی کل موجود عند اھل الکشف والوجود لکنه لا یطلق علی احد منھم اسم نبی ولا رسول الا علی الملئکة الذین ھم رسول فقط (کبریت علی الهامش ص۱۱ ج۱)

(ترجمہ) جاننا چاہیے کہ نبوۃ جسکے معنے ہین کسی چیز کی خبر دینا یہ اہل کشف ووجود کے نزدیک تمام موجودات مین سرایت کئے ہوئے ہے۔ (کیونکہ وہ اپنے کشف سے ہر موجود کو بعض حقائق کی خبر دیتے ہوئے پاتے ہین) لیکن اُن مین سے کسی پر (جو بالمعنی الشرعی نبی ورسول نہین) نبی یا رسول کا لفظ اطلاق نہ کیا جاویگا۔ بجز اُن ملائکہ کے جو رسل ہین (انپر لفظ رسل بولا جاویگا لوروده فی القرآن۔ اَللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ ولم یطلق علیھم اسم الانبیاء) ترجمہ ختم ہوا۔

دیکھیئے اس قول مین نبوت کو تمام مخلوقات کیلئے کیسے ثابت فرمادیا اور ساتھ ہی اُس کی تفسیر بھی تبلادی کہ اخبار عن الشئی ہے۔ یہی مین نے عرض کیا تھا۔ اور یہ جو اس قول مین فرمایا کہ غیر انبیاء ورسل بالمعنی الشرعی پر باوجود ثبوت معنی عام نبوت ورسالت مجازیہ کے نبی اور رسول کا اطلاق نہ کیا جاویگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس سے ایہام معنے حقیقی اصطلاحی شرعی کا ہوتا ہے اور یہ سخت بے ادبی ہے حضرات انبیاء علیہم السلام کی شان مین جو کہ شرعًا بھی حرام ہے اور عرفًا بھی کسی فعل کے صدور سے صیغۂ وصفیہ کا استعمال نہین کیا جاتا۔ مثلاً کسی نے کوئی کام ایسا کیا جو اکثر ڈپٹی کلکٹر کیا کرتا ہے مثلاً اردلی نے کسی سائل کی درخواست ڈپٹی کلکٹر کی اجازت سے اُسکے خاص بکس مین رکھدی تو اس فعل کی نسبت تو اُس اردلی کی طرف جائز ہے کہ اُس نے بکس مین درخواست رکھدی ہے۔ مگر اُسکو ڈپٹی کلکٹر کہنا صحیح نہ ہوگا۔ اسیطرح غیر نبی وغیر رسول کی نسبت بالمعنی اللغوی المجازی شرعًا یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ ان مین نبوت اور رسالت کی شان بطور نیابت کے ہے مگر اُن کو رسول ونبی کہنا جائز نہ ہوگا اور اس مضمون

کو شیخ نے باب ثالث و سبعین کے جواب خامس و عشرین مین حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رحؒ سے قدرے مفصّل نقل فرمایا ہے اور موافقت فرمائی ہے عبارت اُس کی یہ ہے۔

وقد كان الشيخ عبد القادر الجيلي رح يقول اوتي الانبياء اسم النبوة واوتينا اللقب اي حجر علينا اسم النبي مع ان الحق تعالى يخبرنا في سرائرنا بمعاني كلامه وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم الخ (مبحث خامس و ثلثون ص ۳۹/۲)

(ترجمہ) شیخ عبد القادر جیلی فرماتے تھے کہ انبیاء تو نبوت کا نام (بطور عہدہ کے) دئے گئے اور ہم محض عنوان مدحی دئے گئے یعنی ہمپر نبی کا نام جائز نہیں رکھا گیا باوجودیکہ حق تعالیٰ ہمکو ہمارے باطن مین اپنے کلام اور اپنے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے کلام کے معانی کی خبر دیتا ہے (جو کمالات نبوت مین سے ایک کمال ہے مگر محض کوئی کمال بطور نیابت کے عطا ہو جانا اصل مین اشتراک کو مستلزم نہین) ترجمہ ختم ہوا۔ اس کی شرعی مثال ایسی ہے کہ یہ تو کہنا جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو بعض غیوب کا علم عطا فرما دیا۔ مگر اُن انبیاء کو عالم الغیب کہنا جائز نہین کہ صفت کے درجے مین یہ خاص ہے حق تعالیٰ کیساتھ۔ اسیطرح یہان یہ کہنا تو جائز ہوگا کہ اولیاء کو بعض کمالات نبوت حق تعالیٰ نے عطا فرما دئے مگر اُن اولیاء کو نبی کہنا جائز نہ ہوگا۔

الحمد للہ خود شیخ ہی کی تصریحات سے تمام شبہات شیخ کے متعلق بھی اور مسئلہ کے متعلق بھی رفع ہوگئے بلکہ خود وہ عبارت بھی جو منشأ اعتراض کا ہے اور زیر عنوان اغتراب نقل کی گئی ہے جواب کی لئے کافی ہے اسیطرح اس مبحث سے سابق جو مبحث ہے نبوت و رسالت کے تفاضل کا وہ بھی مقصود مقام پر ایک دلیل ہے چنانچہ دونون کی تقریر ف ۴ مین آتی ہے اور اس تحقیق سے اُن اہل ضلال و اضلال کا بھی ابطال ہوگیا جو شیخ کے کلام سے کسی حمار کے عیسیٰ ہونیکے دعوے کی تائید کرتے ہین جسپر بیساختہ یہ شعر زبان پر آتا ہے ؎

بنمائے بصاحب نظرے گوہر خود را　　عیسیٰ نتوان گشت بتصدیق خرے چند

تو اب اس دعوے کی یہ حالت رہگئی ؎

وقوم یدعون وصال لیلے　　ولیلی لا تقر لھم بذاکا

ے المتوفی سنہ ۵۶۱ھ ۱۲ منہ ۵ یہ مبحث مستقلا رسالہ التنبیہ الطربی مین مذکور ہے جسکا خلاصہ ف ۴ مین بھی آتا ہے ۱۲ منہ

وان شئت تفصيل الكلام على اباطيل هذا المدعي فعليك بالرسائل الشائعة في الباب من مدرسة دار العلوم في ديوبند ومن الخانقاه الرحمانية في مونگير- والله ولي الهداية وهو يتولى الصلحين- **ف ۲** فائدہ اولیٰ کے ذرا قبل جہان اس عبارت کا ترجمہ ہے فیعمل بہ فی نفسہ فقط- وہاں میں نے اس عبارت سے ایک وعدہ کیا ہے کہ یہ مضمون ایک خاص عنوان سے شیخ کے کلام سے بھی عنقریب نقل کرون گا اُس کو نقل کرتا ہون-

قال في الباب التاسع والستين وثلثمائة بعد كلام طويل في مدح المجتهدين فعلم ان المجتهدين هم الذين ورثوا الانبياء حقيقة لانهم في منازل الانبياء والرسل من حيث الاجتهاد وذلك لانه صلى الله عليه وسلم اباح لهم الاجتهاد في الاحكام وذلك تشريع عن امر الشارع فكل مجتهد مصيب من حيث تشريعه بالاجتهاد كما ان كل نبي معصوم قال انما تعبد الله المجتهدين بذلك ليحصل لهم نصيب من التشريع ويثبت لهم فيه القدم الراسخة ولا يتقدم عليهم في الاخرة سوى نبيهم صلى الله عليه وسلم فتحشر علماء هذه الامة حفاظا لشريعة المحمدية في صفوف الانبياء والرسل لا في صفوف الامم (مبحث تاسع واربعون ص ۹۷/۲۶)

(ترجمہ) شیخ نے باب تین سو اُنہتر مین مدح مجتہدین مین کلام طویل کے بعد فرمایا کہ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہدین ہی حقیقت مین انبیاء کے وارث ہین کیونکہ وہ اجتہاد کی حیثیت سے انبیاء ورسل کے منازل مین ہین- اور یہ اس طرح ہے کہ ان کیلئے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے احکام مین اجتہاد کو جائز فرمایا ہے- اور یہ بامر شارع ایک تشریع ہے پس ہر مجتہد اپنے تشریع اجتہادی کی حیثیت سے مصیب ہے جیسا ہر نبی معصوم ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو مجتہدین کیلئے اجتہاد کو عبادت بنادیا وہ صرف اسلئے ہے کہ ان کو بھی تشریع کا ایک ایک حصہ نصیب ہو جائے اور اجتہاد مین اُن کا قدم راسخ ہو جاوے اور آخرت مین کوئی شخص (دورہ محمدیہ مین سے) بجز اُنکے نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے اُنپر مقدم نہو- پس اس امت کی جو علماء شریعت محمدیہ کے محافظ ہین وہ انبیاء اور رسل کے صفوف مین محشور ہونگے نہ کہ صفوف امم مین- ترجمہ ختم ہوا-

دیکھئے نبوت عامہ مجازیہ کیسا تھ جنکو موصوف کہا گیا ہے اُنکو جو وحی ہوتی ہے وہ تو صرف اُن ہی کی ذات تک محدود ہے اور وہ بھی خاص معارف مین نہ کہ تشریع مین اور علمائے مجتہدین کا اجتہاد رنگ تشریع مین دوسرون پر بھی حجت ہوتا ہے توان انبیاء اولیاء کا درجہ مجتہدین سے بھی گھٹا ہوا ہے اس سے اُس نبوت مجازیہ کا اندازہ کر لیا جاوے اور یہ جو فرمایا ہے کہ مجتہدین کو ایک حصہ تشریع کا نصیب ہوتا ہے۔ اس کی تفسیر دوسرے قول مین خود فرماتے ہین ؎۔

قال فی باب الجنائز من الفتوحات و جعل وحی المجتهدین فی اجتهادهم اذا المجتهد لم یحکم الا بما اراه الله تعالی فی اجتهاده ولذلک حرم الله تعالی علی المجتهد ان یخالف ما ادی الیه الاجتهاد کما حرم علی الرسل ان تخالف ما اوحی به الیهم فعلم ان الاجتهاد نفحة من نفحات التشریع ما هو عین التشریع الی ان قال فقد اشبه المجتهد ون الانبیاء من حیث تقریر الشارع لهم کل ما اجتهد وا فیه وجعله حکما شرعیا۔ انتهی (مبحث تاسع و اربعون صفحہ ۹۰ ج ۲)

(ترجمہ) الشیخ نے فتوحات کے باب جنائز مین فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مجتہدین کی وحی انکے اجتہاد مین رکھی۔ کیونکہ مجتہد نے وہی حکم کیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اُسکو اسکے اجتہاد مین تبلایا اور اسی واسطے اللہ نے مجتہد پر اسکو حرام فرمایا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کرے جس امر تک اس کا اجتہاد پہنچا ہی جیسا رسولون پر حرام کیا ہے کہ وہ اُس امر کی مخالفت کرین جو اُنپر وحی کیا گیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اجتہاد ایک شعبہ ہے تشریع کے شعبون مین سے عین تشریع نہیں ہے۔ یہان تک مضمون چلا گیا ہے کہ مجتہدین انبیاء کے متشابہ ہوگئے اس طرح سے کہ شارع نے اُن کے اجتہادی احکام کو ثابت رکھا ہے اور اسکو حکم شرعی قرار دیا۔ ترجمہ ختم ہوا

اُس عبارت مین بتلا دیا کہ اجتہاد عین تشریع نہیں ایک شعبہ ہے تشریع کا نیز اس عبارت مین اجتہاد کو وحی کہا ہے حالانکہ یقیناً وحی بالمعنی الشرعی نہیں سو اولیاء کا الہام تو اس سے بھی کم درجہ ہے جیسا کہ مذکور ہوا کہ وہ دوسرے کیلئے حجت بھی نہیں تو اسکو وحی کہنا بالمعنے الشرعی الحقیقی کیسے ہوگا۔ اور بعض بزرگون کے کلام مین جو خاص قیود کی ساتھ علوم کشفیہ کی صحت اور خاص شرائط کی ساتھ

الہام کا مامون عن التلبیس ہونا مذکور ہے اوّل تو وہ متفق علیہ نہین پھران قیود و شرائط کا اجتماع نادر ہے والنادر کالمعدوم - دوسرے صحت و امن سے حجت شرعیہ لازم نہین - دیکھئے ادراکات حواس اکثر حالات مین صحیح اور غیر ملتبس ہوتے ہین مگر باستثناء مواقع اعتبار شرع کے فی نفسہ حجت نہیں مثلاً شمس کے قمر سے اعظم ہونیکا ادراک غلطی اور التباس سے محفوظ ہے مگر اس کا اعتقاد شرعاً واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ قمر اعظم ہے شمس سے مگر زیادہ بعید ہونے سے چھوٹا نظر آتا ہے تو عاصی نہوگا البتہ رویت ہلال مین اُس ادراک کا شرع نے اعتبار کیا ہے وہان حجت ہوگا اور کشف و الہام کے اعتبار کی کوئی شرعی دلیل نہین لہذا حجت نہ ہوگا اور قیاس کی حجیت کی دلیل ہے وہ حجت ہوگا -

ف ۳ - فائدہ اولی مین جہان شیخ کا یہ قول ہے لما اغلق اللہ باب الرسالۃ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ اسکے ترجمے کے ذیل مین وعدہ کیا گیا ہے کہ جن پر ملائکہ کا اطلاق ہونیکے باب مین اور بعض مراتب النسانیہ پر لفظ آلہیت اطلاق کئے جانیکے باب مین کچھ اقوال نقل کئے جاوینگے سو اُن کو نقل کرتا ہون -

قال القاشانی فقد بان لك ان الاعتراض والطعن فی آدم لم یصدر من ملائکۃ الجبروت اذ النزاع لا یکون الا ممن رکب من الطبائع الاربع لما فیها من التضاد اذ المتکون منها لا یکون الا علی حکم الاصل انتہی قال بعضھم لعل مرادہ ھؤلاء الملائکۃ المقاطنین بین السماء والارض نوع من الجن سماھم ملائکۃ اصطلاحاً لہ (مبحث سادس وثلثون صلہ ۲۶) وفی تفسیر البیضاوی وان ابن عباس روی ان من

(ترجمہ) قاشانی نے کہا ہے تمپر ظاہر ہوگیا کہ آدم علیہ السلام کے باب مین اعتراض اور طعن ملائکہ جبروت سے صادر نہین ہوا کیونکہ نزاع اسی سے صادر ہوسکتا ہے جو عناصر اربعہ سے مرکب ہو چونکہ ان عناصر مین تضاد ہے کیونکہ جو چیز ان سے متکون ہوگی وہ اپنے اصل ہی کے مقتضا پر ہوگی - بعض نے کہا ہے کہ غالباً قاشانی کی مراد ان ملائکہ سے جو کہ سماء و ارض کے درمیان رہتے ہین جن کی کوئی نوع ہوگی اُنکو اپنی اصطلاح مین ملائکہ کہہ دیا اور تفسیر بیضاوی مین ہے کہ ابن عباس رضی

من الملائکة ضرب یتوالد ویقال لھم الجن الخ نے روایت کیا ہے کہ ملائکہ کی ایک قسم ہے جن میں توالد و تناسل بھی ہوتا ہے اور اُن کو جن کہا جاتا ہے۔ ترجمہ ختم ہوا۔

تو جس طرح جن پر ملائکہ کا اطلاق اور ملائکہ پر جن کا اطلاق ہوتا ہے۔ اسی طرح شیخ اپنی اصطلاح میں جو لغت کے قریب ہے نبوت اور رسالت اور وحی کو معنے عام پر اطلاق کرتے ہیں اور فصوص کے فص اول میں یہ عبارت ہے۔ فص حکمة الھیة فی کلمة آدمیة یعنی خلاصہ اُن علوم کا جو متعلق ہے مرتبہ الٰہیہ سے جو ظاہر ہوا ہے کلمہ یعنی ذات آدمیہ میں اھ الحل الاقوم میں احقر نے تحقیق کر دیا ہے کہ آلٰہیہ ایک لفظ اصطلاحی ہے مراد اس سے مرتبہ جامعیت کا ہے الی قولی۔ اور یہ اصطلاح موجب توحش نہ ہونا چاہئے کہ عبد کیلئے آلٰہیت ثابت کر دی یہ اصطلاح ہے والمشاحة فی الاصطلاح جیسے حکماء حکمت الٰہیہ ان علوم کو کہتے ہیں جو اُن موجودات کے متعلق ہو جو مادہ سے مستغنی ہوں وجود خارجی میں بھی اور وجود ذہنی میں بھی اور اُن موجودات میں بعضے ممکنات بھی ہیں۔ اور پھر بھی اس اصطلاح سے کسی کو توحش نہیں ہوتا ھ پس جیسے اس عبارت میں عبد کیلئے آلٰہیت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص اسی طرح غیر نبی کیلئے نبوت کا حکم کر دیا بناءً علی الاصطلاح الخاص۔ اور اسی اصطلاح کو عارف رومی رح نے اپنے ان اشعار میں استعمال فرمایا ہے (ملہ دفتر چہارم سرخی زادن ابوالحسن خرقانی رح بعد از وفات بایزید رح) ؎ لوح محفوظ ست او را پیشوا + از چہ محفوظ ست محفوظ از خطا۔ نے نجوم ست ونہ رمل ست ونہ خواب + وحی حق واللہ اعلم بالصواب + از پئے روپوش عامہ در بیان + وحی دل گویند او را صوفیاں + وحی دل گیرش کہ منظر گاہ اوست + چوں خطا باشد چو دل آگاہ اوست + (الابیات الاربعہ) یہاں منتہی کامل یعنی بایزید رح کے کشف والہام کو وحی کہا اور وحی دل گویند میں اس کا اصطلاح ہونا ظاہر فرما دیا اور روپوش عامہ مفسر باخفاء عن العوام میں دو مصلحتوں کی طرف اشارہ فرمایا۔ متکلم کا اتہام سے بچنا اور مخاطب کا ایہام سے بچنا اور محفوظیت عن الخطا کی تحقیق فائدہ (۲) کے اخیر میں گذر چکی (ملہ) دفتر چہارم سرخی خطاب با مغروران دنیا) ؎

نفس اگر چہ زیرک است و خورده داں	قبلہ اش دنیاست او را مرده داں
آب وحی حق بدیں مرده رسید	شد ز خاک مرده زنده پدید
تا نیابد وحی زو غره مباش	تو بداں گلگونہ طال البقاش

(الابیات الثلثہ) یہان متوسط بلکہ مبتدی سلوک کے (کہ خروج عن الموت النفسانی تو ابتدا دین بھی حاصل ہوجاتا ہے) احوال وواردات کو وحی فرمادیا (۳ دفتر اول سُرخی کشتن زرگر باشارہ الٰہی بود الخ) ۵ او نکشتش از برائے طبع شاہ + تا نیاید امر والہام الٰہ + آنکہ از حق یابد او وحی وخطاب + ہرچہ فرماید بود عین صواب (التبیین) یہان الہام تصریفات تکوینیہ کو وحی فرمادیا جو ادون ہے الہام تعریفات تشریعیہ سے جن کا اوپر کے اشعار مین ذکر ہے اور اس مقام پر حضرت مرشدی رح کا ایک ملفوظ مروی بالمعنی میرے ہاتھ کا لکھا ہوا بین السطور ملا۔ وحی دو قسم باشد گاہے بملک گاہے بقلب یہ اشارہ ہے تحقیق مذکور ابتدائے اقتراب ہذا کی طرف۔

اعلم ان الملک یاتی النبی بالوحی الخ یعنی الہام غیر نبی کا محض وارد ہوتا ہے تلقی عن الملک نہین ہوتا اور قلب سے مراد یہان بھی اور ابیات اولی کے لفظ وحی دل مین بھی مطلق باطن ہے لما الجارحۃ مامر فی ابتداء ف۱ من قولہ انما لم یقل الخ اور ابیات اخیرہ مین جو لفظ امر مذکور رہے یہ امر تکوینی ہے پس یہ معارض نہین عبارات نافیہ الہام امر ونہی مذکورہ فی ابتداء الاقتراب کی ساتھ اور قطع نظر اس سے واقعہ امم سابقہ کا ہے کما دل علیہ قول الرومی فی مبدأ القصۃ بود شاہے در زمانے پیش زین فلا اشکال فی التعمیم فافہم حق الفہم ولا تقع فی الوہم۔

ف۴ اس اقتراب مین جو عبارات شبہ کو منطوقا دفع کرتی ہین ان کے علاوہ اس سے قبل کے اقتراب۵ مین جس مسئلہ کی تحقیق ہے وہ بھی مفہوما اس شبہ کو دفع کررہا ہے کیونکہ اگر نبوۃ ہر ولی کے لئے ثابت ہوتی تو اس عبارت کے کوئی معنے نہ ہوتے۔ فالکلام فی رسالۃ النبی مع ولایتہ لا فی رسالتہ ونبوتہ مع ولایتہ غیرہ جو مع ترجمہ کے اس مقام مین گذر چکی ہے کیونکہ ایسے ولی کا تو تحقق ہی نہ ہوتا جو نبی ہو اس سے ترقی کر کے کہتا ہون کہ جس عبارت سے یہ شبہ ناشی ہوا ہے اُس مین اگر غور کیا جاوے وہ خود شبہ کو پیدا نہین ہونے دیتی کیونکہ اُس مین اول تصریح ہے کہ جو چیز منقطع نہین وہ ولایت ہے جسکو انبأ عام بمعنے الاخبار سے مفسر کیا ہے پھر اسکے مقابل نبوت ورسالت کو منقطع کہا ہے اور تشریع کی قید سے شبہ نہ کیا جاوے کیونکہ محقق ہوچکا ہے کہ ہر نبوت حقیقیہ تشریعی بمعنے تضمن للاحکام ہوتی ہے پس یہ قید واقعی ہے اسکے بعد کہا گیا ہے وہذا الحدیث

---

۵ اس اقتراب کے فائدہ اولی کے اخیر کا حاشیہ ملاحظہ ہو ۱۲ منہ

قصم ظهور الاولیاء لانہ یتضمن انقطاع العبودیۃ الکاملۃ التامۃ جو مع ترجمہ کے اسی اعتراب مین گذری ہے وجہ دلالت یہ کہ اگر نبوۃ حقیقیہ عام ہوتی تو عبدیت کاملہ تامہ جو لوازم نبوت سے ہے منقطع کیون ہوتی پھر اولیاء کو حسرت انقطاع کیون ہوتی۔

ف ۵- اس اقتراب کے شروع مین شیخ کا ایک قول مع ترجمہ نقل کیا گیا ہے لا ذوق لنا فی مقام النبوۃ لنتکلم علیہ انما نتکلم علی ذلک بقدر ما اعطینا من مقام الارث فقط الخ اس پر ایک دوست نے مجھسے سوال کیا کہ فصوص مین تو کمالات انبیاء ہی کے متعلق علوم پر کلام کیا ہے یہان کلام کی نفی کیسے کر رہے ہیں۔ مین نے جو جواب دیا اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ نفی اس کلام کی ہے جو ذوق سے ناشی ہو اور جو کلام واقع ہوا ہے یہ محض نقل ہے جسکا ماخذ کشف ہے جسکو فصوص کے خطبہ مین ذکر کیا ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وبیدہ کتاب فقال لی ھذا کتاب فصوص الحکم خذہ واخرج بہ الی الناس الخ پس کوئی تعارض نہ رہا۔ وھذا اخر ما اردت ایرادہ فی ھذا الباب ووفقت لہ کما کان یشتھی قلبی والحمد للہ الھادی الی الصواب۔

رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام

سوال- بعض احادیث مین تعارض کا شبہ ہوتا ہے اسکو رفع فرما دیا جاوے اول احادیث نقل کیجاتی ہین پھر شبہ کی تقریر کیجائیگی۔

حدیث اول- عن عبادۃ بن الصامت قال بایعنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی السمع والطاعۃ فی العسر والیسر والمنشط والمکرہ وعلی اثرۃ علینا وعلی ان لا ننازع الامر اھلہ وعلی ان نقول بالحق اینما کنا لا نخاف فی اللہ لومۃ لائم وفی روایۃ وعلی ان لا ننازع الامر اھلہ الا ان تروا کفرا بواحا عندکم من اللہ فیہ برھان متفق علیہ۔

حدیث ثانی عن عوف بن مالک الاشجعی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال خیار ائمتکم الذین تحبونھم ویحبونکم وتصلون علیھم ویصلون علیکم وشرار ائمتکم الذین تبغضونھم ویبغضونکم وتلعنونھم ویلعنونکم قال قلنا یا رسول اللہ افلا ننابذھم عند ذلک قال لا ما اقاموا فیکم الصلوۃ لا ما اقاموا فیکم الصلوۃ الا من ولی علیہ من

والی فرأه یأتی شیئا من معصیة الله فلیکره ما یأتی من معصیة الله ولا ینزع عن یدا من طاعة رواه مسلم **حدیث ثالث** عن ابی ذر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه رواه احمد وابوداؤد **حدیث رابع** عن عرفجة قال رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول انه سیکون هنات وهنات فمن اراد ان یفرق امر هذه الامة وهی جمیع فاضربوه بالسیف کائنا من کان رواه مسلم۔

حدیث خامس عن ابی سعید الخدری عن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال من رای منکم منکرا فلیغیره بیده فان لم یستطع فبلسانه فان لم یستطع فبقلبه وذلک اضعف الایمان رواه مسلم (کلها فی المشکوة الثالث فی باب الاعتصام بالکتاب والسنة وآخرها فی باب الامر بالمعروف والباقی فی کتاب الامارة والقضاء) شبہ کی تقریر یہ ہے کہ حدیث اول مین مخالفت امام کی حد کفر صریح کو فرمایا گیا ہے اور حدیث ثانی مین ترک صلوۃ کو اور حدیث ثالث مین مطلق مفارقت جماعت کو (ولو فی بعض الاحکام کما یفھم من قولہ شبرا) بحکم ترک اسلام فرمایا ہے جسکا حکم اوپر معلوم ہوچکا ہے جسکے اطلاق مین امام بھی داخل ہے اور اسیطرح حدیث رابع مین مطلق تفریق جماعت کو مبیح ضرب بالسیف فرمایا ہے جسمین تفریق بھی عام ہے گو بعض ہی احکام مین ہو اور مفرق بھی عام ہے گو امام ہی ہو اور اسی طرح حدیث خامس مین مطلق منکر پر تغییر بالید کا حکم فرمایا ہے جسمین منکر بھی عام ہے ہر منکر کو اور منکر علیہ بھی عام ہے امام وغیر امام کو اور تغییر بالید بھی عام ہے ہر مخالفت کو ولو بالسیف تو ان مین وجہ تطبیق کیا ہے کیونکہ حدیث ثالث رابع وخامس تحدید بالکفر وبترک الصلوۃ کی جو کہ حدیث اول وثانی مین وارد ہے نفی کر رہی ہے افیدونا افادکم اللہ تعالی

الجواب تطبیق کی باحتمال عقلی دو وجہ ہوسکتی ہین ایک وجہ یہ کہ ان سب منکرات کو موثر فی جواز الخروج علی الامام کہا جاوے۔ دوسری وجہ یہ کہ ان مین سے بعض کو موثر کہا جاوے اور بعض باقی مین جن کی دلالت ثابت نہین وہان عدم دلالت سے اشکال رفع کیا جاوے اور جسکی دلالت ثابت ہے اُسکو اس بعض مؤثر کی طرف راجع کیا جاوے مگر وجہ اول سے دو امر مانع ہین ایک حدیث

کے الفاظ کہ نفی و استثناء سے حصر پر دال ہین جس سے دوسرے منکرات کے موثر ہونیکی صریح نفی ہو رہی ہے۔ دوسرا مانع اجماع دوسرے منکرات کے غیر موثر ہونے پر چنانچہ حصر کے الفاظ تو حدیث مین مشاہد ہین اور اجماع کو نقل کرتا ہون فی فتح الباری فی الباب الاول من کتاب الفتن وقد اجمع الفقهاء علی وجوب طاعة السلطان المتغلب والجهاد معه وان طاعته خیر من الخروج علیه لما فی ذلک من حقن الدماء وتسکین الدهماء وحجتهم هذا الخبر وغیره ولم یستثنوا من ذلک الا اذا وقع من السلطان الکفر الصریح فلا تجوز طاعته فی ذلک بل تجب مجاهدته لمن قدر علیها اھ اور اجماع حجت قطعیہ ہے اسکے ترک کی کوئی گنجائش نہین اسلئے دوسرے منکرات کو مؤثر فی الخروج کہنا جائز نہیں اگر مانع اول پر شبہ کیا جاوے کہ اس حدیث کے الفاظ مختلف وارد ہوئے ہین چنانچہ فتح الباری مین عبارت بالا کے کچھ بعد ہے ووقع عند الطبرانی من روایة احمد بن صالح عن ابن وهب فی هذا الحدیث کفرا صراحا بالصاد المهملة مضمومة ثم راء ووقع فی روایة حبان ابی النضر المذکورة الا ان یکون معصیة لله بواحا طریق آخر کے الفاظ سے مطلق معصیة کا مؤثر ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس مین دو احتمال ہو سکتے ہین ایک یہ کہ معصیت سے مراد کفر ہو دوسرے یہ کہ کفر سے مراد معصیت ہو زجراً اسکو کفر کہدیا ہو سو الفاظ کا مانع ہونا متیقن نہ رہا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اجماع نہ ہوتا تو یہ احتمال مضر ہو سکتا تھا لیکن اجماع کے بعد واجب ہے کہ دوسرے لفظ مین یا تو تاویل کیجائے یا اس کا محمل بدلا جاوے چنانچہ فتح الباری مین بعد عبارت بالا کے یہ دونوں وجہیں بھی نقل کی ہین اور خلاف اجماع کی تزئیف کی ہے فی قوله قال النووی المراد بالکفر هنا المعصیة ومعنی الحدیث لا تنازعوا ولاة الامور فی ولایتهم ولا تعترضوا علیهم الا ان تروا منهم منکرا محققا تعلمونه من قواعد الاسلام فاذا رأیتم ذلک فانکروا علیهم وقولوا بالحق حیثما کنتم انتهی وقال غیره المراد بالاثم هنا المعصیة والکفر فلا یعترض علی السلطان الا اذا وقع فی الکفر الظاهر والذی یظهر حمل روایة الکفر علی ما اذا کانت المنازعة فی الولایة فلا ینازعه بالقدح فی الولایة الا اذا ارتکب الکفر وحمل روایة المعصیة علی ما اذا کانت المنازعة

فيما عدا الولاية فاذا لم يقدح في الولاية نازعه في المعصية بان ينكر عليه برفق ويتوصل الى تثبيت الحق له بغير عنف وفعل ذلك اذا كان قادرا ونقل ابن التين عن الداؤدي قال الذي عليه العلماء في امراء الجور انه ان قدر على خلعه بغير فتنة ولا ظلم وجب والا فالواجب الصبر وعن بعضهم لا يجوز عقد الولاية لفاسق ابتداء فان احدث جورا بعد ان كان عدلا فاختلفوا في جواز الخروج عليه والصحيح المنع الا ان يكفر فيجب الخروج عليه اور اگر مانع ثانی پر شبہ کیا جاوے کہ بعض علماء نے مطلق منکرات کو مؤثر فی جواز الخروج مانا ہے چنانچہ شوکانی نے باب الصبر على جور الائمہ میں نقل کیا ہے وقد استدل القائلون بوجوب الخروج على الظلمة ومنابذتهم السيف ومكافحتهم بالقتال بعمومات من الكتاب والسنة في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اھ اس کا جواب وہ ہے جو خود شوکانی نے اس قول کے نقل کے بعد دیا ہے بقوله ولا شك ولا ريب ان الاحاديث التي ذكرها المصنف في هذا الباب وذكرناها اخص من تلك العمومات مطلقا وهي متواترة المعنى كما يعرف ذلك من له انسة بعلم السنة اھ اور اس جواب پر شبہ یہ ہوسکتا تھا کہ اگر یہ جواب صحیح ہے تو بعض حضرات سلف نے ائمہ جور پر خروج کیوں کیا - اس کا جواب شوکانی نے متصلاً یوں دیا ہے ولكنه لا ينبغي لمسلم ان يحط على من خرج من السلف الصالح من العترة وغيرهم على ائمة الجور فانهم فعلوا ذلك باجتهاد منهم وهم اتقى لله واطوع لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من جماعة ممن جاء بعدهم من اهل العلم اھ

اور حضرت شاہ ولی اللہ رح نے ازالۃ الخفاء کے مقصد اول کے فصل اول میں دوسرے واضح عنوان سے جواب ارشاد فرمایا ہے اور اوپر کے مجمل جواب کو بھی اس طرف راجع کرسکتے ہیں اس طرح کہ شوکانی کے کلام میں جو عذر مبہم ہے وہ شاہ صاحب کے کلام میں مفسر ہے وھو قوله واگر آں تاویل مجتهد فیه است نه قطعی البطلان آن قوم نجاة باشند در زمان اول حکم این قوم حکم مجتهد مخطی بود ان خطأ فله اجر چوں احادیث منع بغی که صحیح مسلم وغیر آن مستفیض ست ظاہر شد و اجماع امت بران منعقد گشت امروز حکم بعصیان باغی کنیم اھ حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ جن بزرگوں سے

خلاف منقول ہے وہ قبل انعقاد اجماع ہے اسلئے ملامت نہین لیکن بعد مین اسپر اجماع منعقد ہوگیا اب کسیکو اس کا خلاف جائز نہین۔ اس تقریر سے دونوں مانع پر سے شبہ مرتفع ہوگیا اور ثابت ہوا کہ وجہ اول پر تطبیق نہین ہو سکتی پس وجہ ثانی متعین ہوگئی یعنی یا دلالت مین کلام کیا جاوے یا بر تقدیر دلالت اسکو موثر کی طرف راجع کیا جاوے چنانچہ ایک ایک حدیث کے متعلق عرض کرتا ہون۔ **حدیث ثانی** میں ترک صلوۃ اس زمانہ مین کفر ہی کی علامت تھی پس اس کا حاصل کفر ہی ہوا جیسے شد زنار کو فقہاء نے شعار کفر فرمایا ہے اس سے تمام احکام کفر کے جاری کر دیئے جاوین گے۔ اور اُس زمانہ مین ترک صلوۃ کی علامت کفر ہونے کی تائید ان احادیث سے ہوتی ہے عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین العبد وبین الکفر ترك الصلوۃ رواہ مسلم وعن بریدۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم العھد الذی بیننا وبینھم الصلوۃ فمن ترکھا فقد کفر رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وعن عبد اللہ بن شقیق قال کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یرون من الاعمال ترکہ کفر غیر الصلوۃ رواہ الترمذی (مشکوۃ کتاب الصلوۃ) اور **حدیث ثالث** مین مفارقت جماعت کے مفہوم کا تحقق اول تو خارج علی الامام وجماعۃ مین زیادہ واضح ہے بہ نسبت ترک الامام لبعض الاحکام کے اور اقل درجہ احتمال تو ہو ہی گیا اور اگر عموم سے حدیث کو امام کے لئے بھی شامل کہا جاوے تو اوپر شوکانی کے اس قول مین اس کا جواب ہو چکا ہے ولا ریب ان الاحادیث الخ اور **حدیث رابع** کی تفسیر خود ایک دوسری حدیث مین وارد ہے جو مشکوۃ مین اسی کے بعد متصل عرفجہ ہی سے بروایت مسلم مروی ہے ولفظہ وعنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول من اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد یرید ان یشق عصاکم او یفرق جماعتکم فاقتلوہ رواہ مسلم اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تفریق سے مراد تفریق الجماعۃ عن اطاعۃ امام واحد ہے جس کی زیادہ توضیح مسلم ہی کی ایک اور حدیث سے ہوتی ہے کہ وہ بھی مشکوۃ مین اسکے قبل متصل مذکور ہے ولفظہ عن ابی سعید قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا بویع لخلیفتین فاقتلوا الاخر منھما رواہ مسلم۔ اور **حدیث خامس** مین اول تو وہ جواب ہے جو اوپر شوکانی کے قول مین گذرا ثانیا امر بالمعروف مستلزم خروج نہین

پس اس میں بھی دلالت نہین اگر کہا جاوے کہ تغیر بالید کا مدلول بجز قتال کے کیا ہو سکتا ہے جواب یہ ہے کہ اول تو وہ مشروط ہے قدرت کیساتھ اور قدرت سے مطلق قدرت مراد نہین ورنہ عدم استطاعت تغییر بالید کا کبھی تحقق ہی نہ ہوگا کیونکہ مطلق قدرت تو ہر شخص کو حاصل ہے خواہ اس کا انجام کچھ ہی ہو بلکہ مراد وہ قدرت ہے جسکے استعمال پر کوئی فتنہ ناقابل برداشت مرتب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ رعیت کو ایسی قدرت بادشاہ پر نہین ہے تو اگر تغییر بالید مرادف قتال کا بھی ہو تو عدم استطاعت کے سبب وہ مامور بہ نہین۔ اور دوسرے نصوص سے وہ ماذون فیہ بھی نہین۔ ثانیاً مرادفت ہی مسلم نہیں تغییر بالید کا تحقق اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ بادشاہ کے سامنے مثلاً کوئی تصویر ذی روح کی رکھی ہے اس شخص نے اسکو توڑ پھوڑ دیا یا شراب کا شیشہ رکھا ہے اسنے اُسکو گرادیا تو اگر کسیکو اس کی ہمت ہو اُسکو اجازت ہے بہرحال اس سے خروج کا اذن لازم نہیں آتا اور یہی تفسیر ہے اس حدیث کی جو مشکوۃ باب الامر بالمعروف مین بروایت بیہقی مروی ہے ولفظہ عن عمر بن الخطاب۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ تصیب امتی فی اٰخر الزمان من سلطانھم شدائد لاینجو منہ الا رجل عرف دین اللہ فجاھد علیہ بلسانہ ویدہ وقلبہ فذلک الذی سبقت لہ السوابق ورجل عرف دین اللہ فصدق بہ ورجل عرف دین اللہ فسکت علیہ فان رای من یعمل الخیر احبہ علیہ وان رای من یعمل بباطل ابغضہ علیہ فذلک ینجو علی ابطانہ کلہ اور یہ بھی اس وقت جب اس کی سند صحیح ہو ورنہ اگر اس کی سند ضعیف ہو تو معارضہ ہی نہین اور حاجت تاویل ہی نہین یہانتک احادیث کی شافی تطبیق اور اسکے ضمن میں اصل مسئلہ کی کافی تحقیق ہوگئی اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ کے متعلق کچھ ضروری فروع ولواحق اقوال فقہاء سے نقل کر دیے جاویں تاکہ احادیث مذکورہ ودیگر احادیث باب کی مزید تبیین اور انکے مدلولات کی غالب تعیین ہو جاوے اور بعض مین جو ایہام تعارض ہو سکتا ہے وہ بھی مرتفع ہو جاوے کیونکہ ان اقوال مین بطور استدلال کے اس قسم کی بہت سی احادیث سے تعرض ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہاء نے ان احادیث کے کیا معنے سمجھے ہین اور معانی احادیث کے سمجھنے مین بر دیئے شہادت اکابر امت فقہاء کے برابر کوئی طبقہ اہل علم کا نہین سمجھا گیا کما نقلہ الترمذی عن الشافعی رح فی قول اہل الکوفۃ

لیس لغسل المیت عندنا حد موقت ولیس لذلک صفة معلومة ولکن یطهر اھ ما النص و
کذلک قال الفقہاء وھم اعلم بمعانی الحدیث (باب ما جاء فی غسل المیت)

وہ فروع ولواحق یہ ہین اور تتمیماً للضبط اس مین سب امور مخلہ امامت کے احکام اور اقسام کو لے
لیا ہے اولاً وہ اقسام بشکل جدول بھی اور عبارت میں بھی لکھے جاتے ہین اسکے بعد احکام ذکر کئے
جاوینگے وہ اقسام یہ ہین۔

امر مخل بالامامۃ

عذر		منکر				
		کفر	فسق			
اختیاری یعنی خلع بلا سبب	غیر اختیاری مثل مرض مانع عن العمل واسر ممتد وعجز عن العمل		غیر متعدی الی الغیر مثل شرب خمر وغیرہ	متعدی یعنی ظلم		
				باخذ الاموال		بالاکراہ علی المعصیۃ
				اجتہادی	غیر اجتہادی	
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷

یہ کل سات قسمین ہین امور مخلہ امامت کی۔

قسم اول۔ عذر اختیاری یعنی اپنے کو بلا سبب امامت سے معزول کردے

قسم ثانی۔ عذر غیر اختیاری جیسے کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو جاوے جو اعمال امامت سے مانع ہو جیسے جنون یا اندھا بہرا گونگا ہو جانا یا کفار کے ساتھ مین اس طرح اسیر ہو جانا کہ زمانہ ضرورت تک اسکی خلاصی کی امید نہ ہو یا اس مین کام کرنے کی صلاحیت نہ ہو یا نہ رہے یا رعایا کو دبا نہ سکے۔

قسم ثالث نعوذ باللہ کافر ہو جاوے خواہ بکفر تکذیب جحود خواہ بکفر عناد و مخالفت خواہ بکفر استخفاف و استقباح امور دین[۵] کما بسطہ فی اول باب المرتد من الدر المختار و رد المحتار ولنقتصر علی نقل بعض العبارۃ منہ قال فی المسایرۃ وبالجملۃ فقد ضم الی التصدیق بالقلب او بالقلب واللسان فی تحقیق الایمان امور الاخلال بہا اخلال بالایمان

[۵] یہ امور دین خواہ اصول ہون یا فروع فرائض و واجبات ہون یا سنن و مستحبات عبادات ہون یا عادات حتے کہ عمامہ کی ہیئت مسنونہ قصداً استخفاف ہو یا دلالۃً۔ ملاحظہ ہو در مختار و رد المحتار کی عبارت منقولہ متن ولاعتبار التعظیم سے اخفاء شارۃ تک ۱۲ اشرف علی۔

اتفاقا کترک السجود لصنم وقتل نبی والاستخفاف بہ وبالمصحف والکعبۃ وکذا مخالفۃ او انکار ما جمع علیہ بعد العلم بہ لان ذلک دلیل علی ان التصدیق مفقود الی قولہ ثم قال ولاعتبار التعظیم المنافی للاستخفاف کفر الحنفیۃ بالفاظ کثیرۃ و افعال تصدر من المتھتکین لدلالتھا علی الاستخفاف بالدین کالصلوٰۃ بلا وضوء عمداً بل بالمواظبۃ علی ترک سنۃ استخفافا بھا بسبب انہ فعلھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم زیادۃ او استقباحھا کمن استقبح من اخر جعل بعض العمامۃ تحت حلقہ او احفاء شاربہ اھ قلت راد الشامی ویظھر من ھذا ان ما کان دلیل الاستخفاف یکفر بہ وان لم یقصد الاستخفاف اھ البتہ اگر قبل عزل توبہ کرے تو کفر کا حکم مرتفع ہو جائیگا احکام آخرۃ مین تو فوراً۔ اور احکام دنیویہ مین جبکہ قرائن وآثار سے اخلاص فی التوبہ پر قلب شہادت دے کما صرح بھذا الشرط فی توبۃ قاطع الطریق والمرتد بقولھم حتی یتوب لا بالقول بل بظھور سیماء الصلحاء وبقولھم حتی یظھر علیہ التوبۃ وبقولھم حتی یظھر علیہ اثار التوبۃ ویری انہ مخلص وبقولھم حتی یری علیہ خشوع التوبۃ وحال المخلص کذا فی الدر المختار ورد المحتار قلت والعلۃ صون المسلمین عن ضرر القاطع والمرتد ان لم یخلصا وھذا الضرر من السلطان اعظم ان لم یخلص فاشتراطہ فیہ اولی۔

قسم رابع۔ ایسا فسق اختیار کرے جو اس کی ذات تک محدود رہے جیسے زنا وشرب خمر وغیرہ مین مبتلا ہو جاوے۔

قسم خامس۔ ایسا فسق اختیار کرے جس کا اثر دوسرون تک متعدی ہو جسکو ظلم کہتے ہین اور اس ظلم کا محل صرف مال ہو یعنی لوگون کے مال ناحق لینے لگے مگر اس مین اشتباہ جواز کا بھی ہو سکتا ہے جیسے مصالح سلطنت کے نام سے ٹیکس وغیرہ وصول کرنے لگے۔

قسم سادس۔ یہی مالی ظلم کرے مگر اس مین جواز کا بھی اشتباہ نہو بلکہ صریح ظلم ہو۔

قسم سابع۔ فسق متعدی یعنی ظلم اختیار کرے اور اس کا محل مظلومین کا دین ہو یعنی انکو معاصی پر مجبور کرے مگر یہ فسق اسیوقت تک ہے جبکہ اُس کا منشا استخفاف یا استقباح دین اور استحسان

.... کفر یا معصیت نہ ہو بلکہ اغاظت مکروہ ہو (جیسا اکثر کسی خاص وقتی اقتضاء سے کسی خاص شخص پر اکراہ کرنے میں ایسا ہی ہوتا ہے) ورنہ یہ بھی حقیقۃً کفر ہے اور قسم ثالث میں داخل ہے یا فی الحال تو منشأ اکراہ کا استخفاف وغیرہ نہ ہو لیکن اکراہ عام بشکل قانون ایسے طور پر ہوا کہ ایک مدت تک اسپر عام عمل ہونیسے فی المآل ظن غالب ہو کہ طبائع میں استخفاف وغیرہ پیدا ہو جاویگا تو ایسا اکراہ بھی بنا بر اصل مقدمۃ الشئ بحکم ذلک الشئ بحکم کفر ہو گا[ف] - یہ سب سات قسمیں ہوئیں اب ان کے احکام لکھے جاتے ہیں - اولاً عبارات فقہاء کی نقل کرتا ہوں پھر احکام بیان کرونگا اور ساتھ ہی ساتھ مواقع استدلال کی طرف اشارہ کردونگا

العبارۃ الاولیٰ فی الدر المختار باب الامامۃ یکرہ تقلید الفاسق ویعزل بہ الا لفتنۃ فی رد المحتار قولہ ویعزل بہ ای بالفسق لو طرأ علیہ المراد انہ یستحق العزل کما علمت آنفا ولذا لم یقل ینعزل اھ **العبارۃ الثانیۃ** فی الدر المختار باب البغاۃ فان بایع الناس الامام ولم ینفذ حکمہ فیہم لعجزہ عن قہرہم لا یصیر اماما فاذا صار اماما فجار لا ینعزل ان کان لہ قہر وغلبۃ لعودہ بالقہر فلا یفید و الا ینعزل بہ لانہ مفید خانیہ وتمامہ فی کتب الکلام فی رد المحتار **قولہ** فلا یفید ای لا یفید عزلہ **قولہ** والا ینعزل بہ ای ان لم یکن لہ قہر ومنعۃ ینعزل بہ ای بالجور **العبارۃ الثالثۃ** قال فی شرح المقاصد ینحل عقد الامامۃ بما یزول بہ مقصود الامامۃ کالردۃ والجنون المطبق وصیرورتہ اسیرا لا یرجی خلاصہ وکذا بالمرض الذی ینسیہ المعلوم وبالعمی والصمم والخرس وکذا بخلعہ نفسہ لعجزہ عن القیام بمصالح المسلمین وان لم یکن ظاہرا بل استشعرہ من نفسہ وعلیہ یحمل خلع الحسن نفسہ واما خلعہ بنفسہ بلا سبب ففیہ خلاف وکذا فی انعزالہ بالفسق والاکثرون علی انہ لا ینعزل وہو المختار من مذہب الشافعی وابی حنیفۃ رح وعن محمد روایتان ویستحق العزل بالاتفاق اھ

[ف] چنانچہ فقہاء کا اذان وختان کو جو کہ سنن میں سے ہیں اترک عام کو استخفاف دین یا موجب محاربہ تارکین فرمانا صریح دلیل ہے ایسے عموم کے بحکم کفر ہونیکی ملاحظہ ہو در مختار ورد المحتار باب الاذان ومسائل شتیٰ حکم ختان ۱۲ اشرف علی

العبارة الرابعة وقال فی المسایرة واذا قلد عدل ثم جار وفسق لا ینعزل ولکن یستحق العزل ان لم یستلزم فتنة اھ **العبارة الخامسة** وفی المواقف وشرحه ان للامة خلع الامام وعزله بسبب یوجبه مثل ان یوجد منه ما یوجب اختلال المسلمین وانتکاس امور الدین کما کان لهم نصبه واقامة لانتظامها واعلائها وان ادی خلعه الی فتنة احتمل ادنی المضرتین اھ **العبارة السادسة** فی الدر المختار فاذا خرج جماعة مسلمون عن طاعة الی قوله حل لنا قتالهم ومن دعاه الامام الی ذلک ای قتالهم افترض علیه اجابته لان طاعة الامام فیما لیس بمعصیة فرض فکیف فیما هو طاعة بدائع لو قادرا والا لزم بیته درر **العبارة السابعة** وفی المبتغی لو بغوا لاجل ظلم السلطان ولا یمتنع عنه لا ینبغی للناس معاونة السلطان ولا معاونتهم **العبارة الثامنة** فی رد المحتار قوله افترض علیه اجابته ثم اذا امر العسکر بامر فهو علی اوجه ان علموا انه نفع بیقین اطاعوه وان علموا خلافه کان کأن لهم قوة وللعدو مدد یلحقهم لا یطیعونه وان شکوا لزمهم اطاعته وتمامه فی الذخیرة قوله فی المبتغی الخ موافق لما مر عن جامع الفصولین ومثله فی السراج لکن فی فتح یجب علی کل من اطاق الدفع ان یقاتل مع الامام الا ان ابدوا ما یجوز لهم القتال کان ظلمهم اوظلم غیرهم لا شبهة فیه بل یجب ان یعینوهم حتی ینصفهم ویرجع عن جوده **العبارة التاسعة** بخلاف ما اذا کان الحال مشتبها انه ظلم مثل تحمیل بعض الجبایات التی للامام اخذها والحاق الضرر بها لدفع ضرر اعم منه **العبارة العاشرة** قلت ویمکن التوفیق بان وجوب اعانتهم اذا امکن امتناعه عن بغیه والا فلا کما یفیده قول المبتغی ولا یمتنع عنه تامل اھ قلت وعبارة جامع الفصولین ما فی اول باب البغاة من رد المحتار تحت قول الدر المختار فی تعریف البغاة وشرعا هم الخارجون علی الامام الحق بغیر حق فلو بحق فلیسوا ببغاة وتمامه فی جامع الفصولین اھ

مأخذہ قولہ وتمامہ فی جامع الفصولین حیث قال فی اول الفصل الاول بیانہ ان المسلمین اذا اجتمعوا علی امام وصاروا آمنین بہ فخرج علیہ طائفۃ من المؤمنین فان فعلوا ذلک لظلم ظلمہم بہ فہم لیسوا من اہل البغی وعلیہ ان یترک الظلم وینصفہم ولا ینبغی للناس ان یعینوا الامام علیہم لان فیہ اعانۃ علی الظلم ولا ان یعینوا تلک الطائفۃ علی الامام ایضا لان فیہ اعانۃ علی خروجہم علی الامام اھ

اب ہر قسم کا حکم بیان کرتا ہوں۔

قسم اول کا حکم۔ اس میں اختلاف ہے لقولہ فی العبارۃ الثالثۃ اما خلعہ بنفسہ بلا سبب ففیہ خلاف۔

قسم ثانی کا حکم معزول ہوجاویگا لقولہ فی العبارۃ الثانیۃ لعجزہ عن قہرہم لا یصیر اماما وفی العبارۃ الثالثۃ والجنون المطبق الی قولہ بمصالح المسلمین

قسم ثالث کا حکم۔ معزول ہوجاویگا اور اگر جدا نہو بشرط قدرت جدا کردینا علی الاطلاق واجب ہے لقولہ فی العبارۃ الثالثۃ کالردۃ۔ مگر اس میں شرط یہ ہے کہ وہ کفر متفق علیہ بدلیل الحدیث الاول کفرا بواحا عندکم من اللہ فیہ برہان مع انضمام الاجماع المذکور سابقا اور جس طرح اس کا کفر ہونا قطعی ہو اسی طرح اس کا صدور بھی یقینی ہو مثل رویت عین کے نہ کہ محض روایات ظنیہ کے درجہ میں کما دل علیہ قولہ علیہ السلام الا ان تروا المراد بہ رویۃ العین بدلیل تعدیتہ الی مفعول واحد۔

تنبیہ۔ کسی امر موجب کفر کی دلالت علی الکفر یا اس امر موجب کفر کا ثبوت قرائن مقامیہ یا مقالیہ کے اختلاف سے مختلف فیہ ہوسکتا ہے اور خود قطعیت بھی کبھی مختلف فیہ ہوسکتی ہے کحرمۃ متروک التسمیۃ عامدا۔ اسیطرح کبھی اجماع بھی مختلف فیہ ہوسکتا ہے چنانچہ عدم انعزال بالفسق پر جو اجماع ہے خود یہ اجماع بھی مجمع علیہ نہیں ہے کما قال النووی فی باب وجوب طاعۃ الامراء من شرح مسلم قال القاضی وقد ادعی ابوبکر بن مجاھد فی ھذا الاجماع وقد ادرد علیہ بعضہم ھذا الی قولہ وقیل ان ھذا الخلاف کان اولا ثم حصل الاجماع علی منع الخروج علیہم واللہ اعلم۔ اس صورت

مین ہر عامل اپنے عمل میں معذور ہوگا اسیطرح ایک اور صورت میں بھی رائے کے اختلاف میں مساغ ہے وہ یہ کہ عبارت خامسہ مین تعارض مصالح کے وقت اخف المضرتین کے تحمل کا حکم کیا گیا ہے تو ممکن ہے کہ دو شخصوں کا اجتہاد مضرات مختلفہ کے اخف و اشد ہونے مین مختلف ہو کما سیاتی فی تقریر دفع الشبهة الاولیٰ وبه ینحل کثیر من الاشکالات من اختلاف جماعات الثقات فی مثل هذه المقامات۔

قسم رابع کا حکم۔ اگر بدون کسی فتنہ کے آسانی سے جدا کر دینا ممکن ہو جدا کر دیا جاوے اور اگر فتنہ کا اندیشہ ہو صبر کیا جاوے لقوله فی العبارة الاولیٰ ویعزل به الا لفتنة الخ و لقوله فی العبارة الرابعة ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة اور اگر نہی عن العزل کی صورت مین اُسپر کوئی خروج کرے تو عامہ مسلمین پر اس کی نصرت واجب ہے خاصکر جب امام حکم بھی کرے لقوله فی العبارة السادسة فاذا خرج جماعة مسلمون الخ

قسم خامس کا حکم اطاعت کرے لقوله فی العبارة التاسعة بخلاف اذا كان الحال مشتبها الخ

قسم سادس کا حکم اپنے اوپر سے ظلم کا دفع کرنا جائز ہے اگرچہ قتال کی نوبت آجائے لقوله فی العبارة الثامنة الا ان ايدوا ما يجوز لهم القتال الخ ولقوله فی العبارة العاشرة فان فعلوا ذلك لظلم ظلمهم به الخ اور صبر بھی جائز ہے بلکہ غالباً اولیٰ ہے لظاهر ما روی مسلم عن حذيفة رض فی حديث طويل خير فيه عن ائمة الجور قلت كيف اصنع يا رسول الله ان ادركت ذلك قال تسمع وتطيع وان ضرب ظهرك واخذ مالك فاسمع و اطع اباب وجوب ملازمة جماعة المسلمين الخ) وقال النووی وفی حديث حذيفة هذا لزوم جماعة المسلمين امامهم ووجوب طاعته وان فسق وعمل المعاصی من اخذ الاموال وغير ذلك فتجب طاعته فی غير معصية۔ اور اوپر کی ثامن و عاشر عبارتوں میں جو جواز قتال اور اُن مقاتلین کا باغی نہ ہونا مذکور ہے یہ قتال للخروج نہین ہے بلکہ للدفاع ہے اور حدیث مین جو فاسمع واطع کا امر ہے جو ظاہراً وجوب کیلئے ہے اس وجوب سمع وطاعت کی تفسیر عدم خروج ہے پس ان عبارات مین اور حدیث مین تعارض نہیں مگر چونکہ یہ دفاع بھی صورۃ

خروج تھا لہذا صبر کی اولویت ظاہر ہے کہ اس میں اپنے دین کا شبہات سے استبراء ہے جسکی فضیلت احادیث مین آئی ہے اور یہ حکم تو خود مظلومین کے قتال کا تھا باقی دوسروں کیلئے امام کے مقابلہ میں ان مظلومین کی اعانت کرنا یا ان کے مقابلہ میں امام کی اعانت کرنا سو امام کی اعانت تو اس صورت مین بالاتفاق حرام ہے باقی مظلومین کی اعانت کرنا اس مین جامع الفصولین اور فتح کی عبارات سابعہ وثامنہ مین اختلاف ہے اور شامی نے عبارۃ عاشرہ مین بتتبع کی ایک قدر سے تطبیق کی کوشش کی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر اس اعانت کے مفید ہونیکی اُمید ہو تو اعانت کرے اور قواعد سے مفید ہونا وہ ہے کہ کوئی فتنہ مرتب نہ ہو ورنہ اعانت نہ کرے واللہ اعلم۔

قسم سابع کا حکم یہ ہے کہ یہ از قبیل اکراہ علی المعاصی ہے اسکا مفصّل حکم مستقلا کتاب الاکراہ مین مذکور ہے وہان سے معلوم کیا جائے۔ اور بعض صورتون مین یہ اکراہ حقیقۃ یا حکماً داخل کفر ہو جاتا ہے جیسا قسم سابع مین بیان کیا گیا ہے کہ ایک صورت میں حقیقۃً کفر ہے اور ایک صورت میں حکماً کفر ہے۔ ان صورتون میں اس کا حکم قسم ثالث کا سا ہو جاویگا۔

یہانتک اقسام اور سب اقسام کے احکام بیان کردیے گئے اب بعض سطحی شبہات کا دفع لکھکر جواب کو ختم کرتا ہون۔

شبہ اولیٰ۔ عبارت خامسہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلال المسلمین وانتکاس امور الدین جو کہ تمام مظالم ومنکرات وبدعات کو شامل ہے نیز موجب خلع ہے پھر کفر کی کیا تخصیص رہی۔

دفع یہ غایت مافی الباب فسق ہے اور اسکے موجب خلع ہونے مین عدم فتنہ کی قید ثابت ہے جو کہ اس عبارت مین بھی مصرح ہے فی قولہ وان ادی خلعہ الی فتنۃ احتمل ادنی المضرتین البتہ اگر انتکاس درجۂ تغییر کفر ہی تک پہونچ جاوے تو اُس کا حکم کفر ہے کما سیاتی فی دفع الشبہۃ الثالثۃ قلت واراقۃ الدماء اشد المضرتین واحتمال خروج السلطنۃ من ید اهل الاسلام اشد منہ واشد من هذا الخروج بقاء سلطنۃ اسم الاسلام وفناء حقیقۃ من الاحکام اور یہ بھی فتنہ ہی کہ اُسکے خلع کے بعد اُس سے بدتر کے تسلط کا ظن غالب ہو تو اس احتمال کا انتفاء بھی شرط ہے جواز خلع کی۔

شبہ ثانیہ عبارت ثامنہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام کی اطاعت اسکے مخالف کے مقابلہ

مین علی الاطلاق فرض نہین جیسا عبارت سادسہ مین وجوب کا حکم کیا گیا ہے بلکہ اس مین مصلحت وعدم مصلحت سے فیصلہ کیا جاویگا اس سے مخالفت کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

دفع اس مین مطلقاً مصلحت وعدم مصلحت پر نظر کرنا مذکور نہین بلکہ اس کا حاصل صرف معصیت وعدم معصیت پر نظر کرنا ہے اور اس مین نہ کسیکو کلام نہ ہمارے مقصود کے منافی ہے۔

شبہ ثالثہ قال النووی فی حدیث مسلم افلا نقاتلہم قال لا ما صلوا مانصہ ففیہ معنی ماسبق انہ لا یجوز الخروج علی الخلفاء بمجرد الظلم او الفسق مالم یغیروا شیئا من قواعد الاسلام (باب وجوب الانکار علی الامراء) اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلق تغیر احکام سے جسمین بدعات قدیمہ الشیائیہ وجدیدہ اور بائبہ سب آگئین خروج جائز ہے۔

دفع یہ تغیر وہ ہے جو حد کفر تک پہونچ جاوے وقد سبق دلیلہ اور تغیر حد کفر تک پہونچنے والی وہ ہے جسمین استخفاف یا استقباح امور دین کا ہو جسکا بیان قسم ثالث کے ذیل میں گذر چکا ہے یہاں احکام کا بیان بھی ختم ہو گیا اس تفصیل سے احادیث مذکور مقام وغیر مذکور کی تطبیق میں اور زیادہ اعانت وابانت حاصل ہو گئی اور سب احادیث کے محامل کی غالب تعیین سے ان کے معانی و مدلولات کی مزید تعیین ہو گئی اور یہی غرض تھی اس تفصیل کے ایراد سے کما ذکرناہ فی تمہید التفصیل ولنختم ہذہ العجالہ التی ہی فی التطبیق بین احادیث الباب احسن مقالہ + ولما کان لہا نوع استقلال فی الافادہ + رأینا تلقیبہا بجزل الکلام فی عزل الامام + للنشاط اعادہ + والحمد للہ اولا واخرا + وباطنا وظاہرا +

کتبہ اشرف علی لثلثۃ خماس مضت من رمضان ۱۳۲۷ھ

رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد حمد وصلوۃ یہ ایک مختصر تحریر ہے ملقب بہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل جسکا معنون عنوان ہذا کے دوسرے جزو سے ظاہر ہے اور جزو اول غایت ہے جزو ثانی کی یعنی جو لوگ جہل یا تجاہل کے سبب مستقر حقیقی سے متوحش ومنتشر ہین انکو اس مستقر پہ جمع کرنا مقصود ہے اور اسکا سبب

اس موضوع پر خاص طور پر لکھنے کی احتیاج دو وجہ سے نہ سمجھی تھی ایک اسلئے کہ مسئلہ اسقدر بدیہی جلی ہے کہ اُسکو امارت کی بھی حاجت نہیں اُس کی تقویت کیلئے کچھ لکھنا موہم ہے اُسکے خفی یا نظری ہونیکا جو خلاف واقع ہے دوسرے اسلئے کہ دوسرے مستند علماء اسپر ضرورت سے زیادہ لکھ بھی چکے ہین جو ہر پہلو سے کافی ہے یعنی شرعی طور پر بھی اور سیاسی طور پر بھی مگر پھر بھی بعض ذی علم مخلص احباب نے محض اس امید پر کہ شاید کوئی خاص عنوان متشککین کے سکون کیلئے زیادہ نافع ہو جاوے لکھنے پر اصرار کیا نیز اکثر مختلف اوقات مین اسکے متعلق استفتے بھی آتے رہتے ہین جنکا جواب اتنک ضابطہ ہی کا جاتا رہا جسکو عجب نہیں سائلین نے دفع الوقتی سمجھا ہو اس تحریر سے ان کا حسب مرضی جواب بھی ہو جاویگا۔ اور یہ دونون داعی گو ضعیف ہیں مگر محرکین کی دعا کی برکت سے اُمید منفعت کی قوت پر نظر ہو کر یہ چند سطریں لکھنے کی رائے ہو گئی بقول عارف رومی رح ؎

کوئے نومیدی مرو کامیدہاست　　　سوئے تاریکی مرو خورشیدہاست

واللہ المستعان + وعلیہ التکلان

اطلاع - زیادہ تر مطمح نظر اس تحریر میں شرعی تحقیق ہے اور وہ بھی علمی اصطلاحات میں کیونکہ اسکے مخاطب اول وہی اہل علم ہیں جو اس تحریر کے محرک ہین پھر وہ اپنی رائے سے غیر اہل علم کو مخاطب ثانی بنا سکتے ہیں اور سیاسی پہلو پر اسلئے کلام مقصود نہیں کہ میں نہ علماً اُسپر قادر ہون کہ اس قانون مین تمدن و معاشرتی خرابیان دکھلا سکون اور نہ عملاً اُسپر قادر ہون کہ اس سے نجات حاصل کرنیکی تدبیرین بتلا سکون باقی کسی موقع پر غیر سیاسی طرز پر اس کا تبعاً و استطراداً ذکر آجانا اور بات ہے اور نظر بعنوان بالا اس تحریر کے اجزاء کو عطن سے ملقب کرتا ہون اور نظر بمقاصد اسکو چند عطن پر منقسم کرتا ہون فقط

عطن اول - اس کی تحقیق کہ مطلق نکاح قطع نظر متناکحین کے بالغ و نابالغ ہونے سے آیا دنیا کا کام ہے یا دین کا۔ تاکہ اس سے یہ سمجھنا آسان ہو کہ اس میں تصرف کرنا یہ تصرف فی الدنیا ہے یا فی الدین۔ سو اس کا ایک معیار ہے وہ یہ کہ جس کام کا شریعت مین تاکیدی یعنی وجوبی یا ترغیبی یعنی استحبابی حکم کیا گیا ہو یا اُسپر ثواب کا وعدہ کیا گیا ہو وہ دین کا کام ہے پھر اگر اُسکے ترک پر کوئی وعید یا ناراضی بھی وارد ہو وہ فرض یا واجب ہے اور جسکے ترک پر وعید یا ناراضی

وارد نہ ہو وہ مستحب ہے اور جس میں یہ بات نہ ہو وہ دنیا کا کام ہے گو اُسکے متعلق جو احکام وارد ہوں وہ احکام ہر حال میں دین ہی ہیں اور جس اعتقاد یا عمل سے ان احکام میں تغیر ہوتا ہو وہ بھی تغیر فی الدین ہے اب نکاح کو اس معیار پر منطبق کرکے دیکھا جاوے تو صاف معلوم ہو گا کہ وہ دین کا کام ہے۔ کیونکہ بعض حالات میں اُس کا تاکیدی اور بعض میں ترغیبی حکم بھی ہے اور اُسپر ثواب کا وعدہ بھی ہے.......... اور اُسکے ترک کی مذمت اور شناعت بھی فرمائی گئی ہے چنانچہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

وانکحوا الایامی منکم (سورہ نور) | (ترجمہ) تم میں جو بے نکاحی ہوں تم انکا نکاح کردیا کرو

یہ امر کا صیغہ ہے جسکا اصل مدلول تو وجوب ہے اور اگر کسی وجہ سے وجوب مراد نہ لیا جاوے تو پھر اگر کسی قرینہ سے فعل کو ترک پر ترجیح ہو تو استحباب مراد ہوگا ورنہ اباحۃ اور یہاں قرینہ نکاح کی مطلوبیۃ کا موجود ہے کما سیذکر عنقریب اور یہی معیار تھا مامور بہ کے دین ہونیکا پس نکاح کا امر دینی ہونا ثابت ہوا اور وہ قرینہ اسی آیت میں یہ ارشاد ہے۔

ان یکونوا فقراء یغنھم اللہ من فضلہ | (یعنی ان بے نکاحوں کے نکاح میں اپنے عزیز ناکح کے فقر کو یا اپنی عزیزہ منکوحہ کے شوہر کے فقر کو مانع مت سمجھا کرو جبکہ بالقوہ اُس میں مادہ اکتساب وخدمت عیال کا ہو کیونکہ) اگر وہ مفلس ہوں گے تو خدا تعالیٰ (اگر چاہے گا) اُن کو اپنے فضل سے غنی کردے گا آہ۔ اور اسکا قرینہ ہونا اس طرح ہے کہ زکوۃ اور حج تک میں جو کہ شعائر اسلام سے ہیں باختلاف احوال وجوب یا استحباب کے لئے فقر مانع ہے مگر نکاح میں یہ بھی مانع نہیں خواہ مستقل دلیل سے اور کوئی مانع ہو اس سے صاف طور پر نکاح کی مطلوبیۃ کی ترجیح ثابت ہوگئی اور اس سے اُس کا دین ہونا ثابت ہوگیا اور راز اس تفاوت کا یہ ہے کہ حالت فقر میں زکوۃ اور حج ادا نہ کرنے سے کسی گناہ میں ابتلاء کا احتمال نہیں اور نکاح نہ کرنے سے زنا میں ابتلاء کا اندیشہ ہے اگر اسپر سوال ہو کہ اس مقام پر اگلی آیت میں ارشاد ہے۔

ولیستعفف الذین لا یجدون نکاحا | (ترجمہ) ایسے لوگوں کو جنکو نکاح کا مقدور نہیں

ف فی القاموس الایم ککیس من لا زوج لہا بکرا وثیبا ومن لا امراۃ لہ اھ واما اطلاق الایم فی بعض الاحادیث علی غیر البکر فمجاز بقرینۃ المقابلۃ ویحتمل الروایۃ بالمعنی حیث ورد فی بعضہا الثیب مکان الایم ۱۲

حتی یغنیھم اللہ من فضلہ ۔
اُن کو اپنے فضل سے غنی کردے اھ ۔

انکو چاہیے کہ ضبط کریں یہانتک کہ اللہ تعالیٰ

یہاں فقر کو مانع نکاح قرار دیا گیا۔ **جواب** یہ ہے کہ قرآن مجید کے مضامین مین خاصکر ایک ہی مقام میں تعارض کا تو احتمال ہو ہی نہیں سکتا جبتک کوئی دلیل نسخ کی نہ ہو پس حقیقت یہ ہے کہ اس آیت میں فقر کو مانع نہیں فرمایا گیا بلکہ بیوی کے نہ ملنے کو مانع فرمایا ہے چنانچہ عنوان لایجدون بھی تبلا رہا ہے یعنی کسی پر جبر تو ہے ہی نہیں اگر ملے تو کرلو نہ ملے تو صبر سے بیٹھے رہو۔ اور اس معنی کو دوسری آیت میں عدم استطاعت سے تعبیر فرمایا ہے ۔

ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنت المؤمنات فمما ملکت ایمانکم (نساء)

(ترجمہ) اور جو شخص تم مین پوری مقدرت نہ رکھتا ہو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کرنیکی تو لونڈیون سے نکاح کرلے ۔

یہاں بھی بالاجماع نہ ملنا مراد ہے باوجود ملنے کے فقر کے سبب نکرنا مراد نہیں باقی حنفی شافعی کا اختلاف کسی قید کے احترازی وغیر احترازی ہونے مین یہ دوسری بات ہے اور یہی مراد ہے عدم استطاعت سے حدیث آئندہ[ف] میں ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم ۔ یہ تو نکاح کے امر دینی ہونے کا قرآن سے اثبات اب حدیث لیجئے ۔

عن عبد اللہ بن مسعود رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامعشر الشباب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ وجاء متفق علیہ (مشکوۃ)

(ترجمہ) عبد اللہ بن مسعود رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے جماعت جوانوں کی جو شخص تم میں خانہ داری کے بار اُٹھانے) کا مقدور رکھے (بالقوہ یا بالفعل کما ذکر فی تفسیر الآیۃ) اُسکو نکاح کرلینا چاہیئے کیونکہ نکاح کو نگاہ کے پست ہونے مین اور شرمگاہ کے محفوظ رہنے میں خاص دخل ہے اور جو شخص مقدور نہ رکھے اور اسلئے

ف دلیلہ الحاشیۃ الآتیۃ من المرقاۃ ۱۲ منہ ف کذا فی المرقاۃ ونصہا وفیہ حذف مضاف ای مؤنۃ الباءۃ من المہر والنفقۃ لان قولہ ومن لم یستطع عطف علی من استطاع ولو حمل الباءۃ علی الجماع لم یستقم قولہ فان الصوم لہ وجاء لانہ لایقال للعاجز ہذا اھ

نکاح نہ کر سکے) وہ روزے رکھنا اختیار کرے وہ روزہ اُسکے لئے (گویا) رگیں ملادینا ہے

وعن انس قال قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم اذا تزوج العبد فقد استکمل نصف الدین فلیتق اللّٰه فی النصف الباقی رواه البیهقی (ترغیب)

(ترجمہ) حضرت انس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب بندہ نکاح کرلیتا ہے وہ آدھا دین کامل کرلیتا ہے اب اسکو چاہئے کہ بقیہ نصف دین مین اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے۔

وعن ابی نجیح ان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال من کان موسرا لان ینکح ثم لم ینکح فلیس منی رواه الطبرانی باسناد حسن (ترغیب)

(ترجمہ) ابو نجیح سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص تم مین نکاح کرنیکی وسعت رکھتا ہو پھر نکاح نہ کرے وہ مجھسے بے تعلق ہے۔

وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم لعکاف یا عکاف هل لك من زوجة قال لا قال ولا جاریة قال ولا جاریة قال وانت موسر بخیر قال وانا موسر بخیر قال انت اذا من اخوان الشیاطین لو کنت من النصاری کنت من رهبانهم ان سنتنا النکاح شرارکم عزابکم واراذل موتاکم عزابکم ابالشیطان تمرسون ما للشیطان سلاح ابلغ فی الصالحین من النساء الا المتزوجون اولئك المطهرون المبرؤن من الخنا الی قوله

(ترجمہ) ابوذر رض سے ایک حدیث طویل مین روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے عکاف سے فرمایا ای عکاف کیا تیرے بیوی ہے انھون نے عرض کیا نہیں آپنے فرمایا اور نہ لونڈی عرض کیا اور نہ لونڈی آپنے فرمایا اور تو خیر سے وسعت والا ہے عرض کیا اور میں خیر سے وسعت والا ہون آپنے فرمایا تو اس حالت میں تو شیطان کے بھائیوں میں سے ہے اگر تو نصاری میں سے ہوتا تو اُن کا راہب ہوتا۔ بلا شبہ ہمارا طریقہ نکاح ہے تم مین سب سے بدتر بے نکاحی ہین اور مرنے والون مین بھی سب سے بدتر بے نکاحی ہیں کیا تم شیطان سے لگاؤ رکھتے ہو شیطان کے پاس عورتون سے

۵ دلیله الحاشیة السابقة من المرقاة ۱۲

ویحلث یا عکاف تزوج والا فانت من المذبذبین رواہ احمد (جمع الفوائد) | زیادہ کوئی ہتیار نہیں جو صالحین میں کارگر ہو مگر جو نکاح کئے ہوئے ہیں یہ لوگ بالکل مطہر اور

فحش سے مبرا ہیں اور یہ بھی فرمایا کہ کمبختی مارے عکاف نکاح کرلے ورنہ تو ادبار والوں میں سے ہوگا یہ چار حدیثیں ہیں جو نمونہ کے طور پر ذکر کی گئیں اور اس باب میں بکثرت احادیث وارد ہیں ان میں سے پہلی حدیث میں امر کا صیغہ وارد ہے جس سے بانضمام قرائن مقامیہ یعنی سببیت نکاح لغض البصر واحصان الفرج جو کہ دونوں دین ہیں ونصب بدل یعنی صوم وقت العجز نکاح کی مطلوبیت صاف مفہوم ہے خواہ واجب ہو خواہ مستحب باختلاف احوال دوسری حدیث میں اُس کی فضیلت فرمائی ہے کہ مکمل ایمان ہے۔ تیسری حدیث میں وسعت ہوتے ہوئے نکاح نکرنے پر ناراضی اور بے تعلقی کا اظہار فرمایا جو علامات وجوب سے ہے اور چوتھی حدیث میں تو کئی طرح سے نکاح نکرنے والوں کی مذمت وشناعت فرمائی کہ یہ بھی امارات وجوب سے ہے گو بعض ہی احوال کے اعتبار سے سہی اور یہ سب معیار ہیں نکاح کے امر دینی ہونے کے البتہ جہاں شرعی لونڈی میسر ہو وہاں لونڈی رکھنا بھی نکاح کا بدل قرار دیا گیا ہے گو اکثر احوال میں خلاف اولیٰ ہے لیکن جہاں لونڈی بھی نہیں وہاں تو نکاح ہی متعین ہے جیسے ہندوستان میں۔

فائدہ جن حدیثوں میں استطاعت ووسعت کی قید ہے یہ قید اشتراط امر بالنکاح کے لئے نہیں کہ اُسکے فوت سے مشروط یعنی امر بالنکاح فوت ہو جاوے بلکہ اقتضا کے لئے ہے یعنی استطاعت مقتضی ہے امر بالنکاح کو اور مقتضی خاص کی نفی مقتضا کی نفی کو مقتضی نہیں جیسے آیت فمن کان یرجو لقاء ربہ فلیعمل عملا صالحا ولا یشرک بعبادۃ ربہ احدا میں رجاء لقاء مقتضی ہے عمل صالح وترک شرک کو یہ نہیں کہ اگر یہ رجاء نہ ہو تو عمل صالح وترک شرک مطلوب نہ رہے یہ دوسری بات ہے کہ مقبول نہ ہو اور راز اسکا یہ ہے کہ شرط لازم ہوتی ہے اور مقتضی ملزوم اور انتفاء لازم مستلزم ہے انتفاء ملزوم کو نہ بالعکس۔ پس یہ حدیثیں معارض نہ ہوئیں آیت ان یکونوا فقراء یغنھم اللہ من فضلہ کی پس ان حدیثوں سے فقر کے مانع نکاح ہونیکا وہم نہ کیا جاوے یہاں تک نکاح کے امر دینی ہونے کا اثبات قرآن وحدیث سے ہو چکا اب علماء امت وائمہ کے اقوال لیجئے۔ درمختار میں ہے۔

ليس لنا عبادة شرعت من عهد آدم الى الآن ثم تستمر في الجنة الا النكاح والايمان۔

(ترجمہ) ہمارے لئے بجز نکاح اور ایمان کے اور کوئی ایسی عبادت نہیں جو حضرت آدم علیہ السلام کیوقت سے اب تک مشروع رہی ہو پھر جنت میں بھی مستمر رہے

اس میں نکاح کے عبادت ہونیکی تصریح ہے اور عبادت بھی ایسی کہ تمام شرائع میں مشترک اور عبادت کے دینی کام ہونے میں کسکو کلام ہو سکتا ہے اور گو اسکے استمرار فی الجنۃ پر بعض نے کلام کیا ہے لیکن باقی دوسرے اجزاء سب کے نزدیک مسلم ہیں اور رد المحتار میں ہے۔

وقدمه على الجهاد الى قوله وكذا على العتق والوقف والاضحية وان كانت عبادات ايضا لانه اقرب الى الاركان الاربع حتى قالوا ان الاشتغال به افضل من التخلي لنوافل العبادات اى الاشتغال به وما يشتمل عليه من القيام بمصالحه واعفاف النفس عن الحرام وتربية الولد ونحو ذلك

(ترجمہ) اور نکاح (کے باب) کو (ترتیب ابواب میں باب) جہاد پر مقدم کیا پھر آگے چلکر کہا ہے کہ اسیطرح اعتاق اور وقف اور قربانی (کے ابواب) پر (مقدم کیا) اگرچہ وہ بھی عبادات ہیں (بھی کا یہ مطلب کہ جیسے نکاح عبادت ہے ایسے ہی وہ بھی عبادت ہیں مگر پھر بھی نکاح کو ان پر مقدم کیا) اسلئے کہ نکاح (عبادت ہونیکے وصف میں) ارکان اربعہ (نماز و روزہ و زکوۃ و حج) کیساتھ (بہ نسبت اعتاق اور وقف اور قربانی کے) زیادہ قرب رکھتا ہے (اسلئے اُن ارکان کے ابواب کے بعد نکاح کا باب ترتیب میں رکھا گیا) یہانتک کہ فقہاء نے فرمایا ہے کہ نکاح میں مشغول ہونا نفل عبادات کیلئے بالکل فارغ ہو جانے سے بھی افضل ہے یعنی خود نکاح کرنے میں مشغول ہونا اور نکاح جن چیزوں پر مشتمل ہے (اُن میں مشغول ہونا) جیسے مصالح نکاح کا اہتمام کرنا اور نفس کو حرام سے بچانا اور اولاد کی تربیت کرنا اور اسی طرح کی جو چیزیں ہیں آہ دیکھئے اس عبارت میں کیسے شد و مد سے نکاح کی فضیلت دینیہ کو بیان ...... کیا ہے (۱) اعتاق اور وقف و اضحیہ پر جنکے ثواب سے نصوص بھری پڑی ہیں ذکر میں اسکا مستحق تقدیم ہونا (۲) ارکان اسلام کیساتھ بہ نسبت اُن عبادات کے اسکو زیادہ مناسبت ہونا ولعل السر فيه ان اركان الاسلام فيها اكبار الاسلام باظهار الاحكام و النكاح فيه اكبار الاسلام باكثار اهل الاسلام واشير اليه في قوله عليه السلام

فالی اباهی بکم الامم فی تعلیل التزوج فاشبه الارکان لاسیما الصلوٰة فان فی النکاح اعلانا ادناه نصاب الشهادة کما ان فی الصلوٰة اذانا وان فی اوله ثناء وتوحید او قرانا وفی اخره دعاء کما ان فی اولها ثناء وتوحید او قرانا وفی اخرها دعاء بالسلام علی الملائکة والمصلین ولسین کونها فی المسجد فهو بالصلوٰة اشبه (۳۳) نکاح اور متعلقات نکاح کے اشتغال کا نفل عبادات کے اشتغال سے افضل ہونا - ان تصریحات کے بعد اسکے امر دینی ہونے مین کیا خفاره سکتا ہے -

طعن ثانی اوپر کے دلائل سے مطلق نکاح کا عبادت ہونا ثابت ہوتا ہے پس وہ اپنے اطلاق سے عام ہین ہر نکاح خالی عن الموانع کو خواہ تمنا کحین بالغ ہون خواہ نابالغ ہون خواہ ایک بالغ ہو ایک نابالغ ہو اور عام کی دلالت اپنے افراد کے لئے حکم ثابت کرنے مین قطعی ہوتی ہے جب تک دلیل خصوص کی نہ ہو خواہ عام ثبوتاً ظنی ہی ہو مگر یہان ثبوت بھی قطعی ہے - کتاب اللہ کا قطعی ہونا ظاہر ہے احادیث بھی معنیً متواتر ہین اور اگر آحاد بھی ہون تو انضمام اجماع کے بعد قطعی ہو گئیں اس حالت مین خصوصیت کیساتھ نابالغون کے نکاح کی مشروعیت کے ثابت کرنے کی حاجت نہین لیکن تبرعاً اس خصوص کیساتھ بھی ثابت کیا جاتا ہے حق تعالی کا ارشاد ہے -

ویستفتونك فی النساء قل اللہ یفتیکم فیهن وما یتلی علیکم فی الکتب فی یتمی النساء اللاتی لا تؤتونهن ما کتب لهن وترغبون ان تنکحوهن الایہ

(ترجمہ) اور لوگ آپ سے عورتون کے باب میں حکم دریافت کرتے ہین آپ فرما دیجئے کہ اللہ تعالی اُن کے بارہ مین تمکو حکم دیتے ہین اور وہ آیات بھی (حکم دیتی ہیں) جو کہ (اسکے قبل) قرآن کے اندر تمکو پڑھکر سنائی جایا کرتی ہین جو کہ اُن یتیم عورتون کے باب میں ہیں جنکو تم جو اُن کا حق مقرر ہے نہین دیتے اور اُن کی ساتھ نکاح کرنے سے نفرت کرتے ہو - ف یہ مضمون مختصر ہے احادیث مین اسکی شرح آئی ہے کہ یتیم بچیان جو اقارب کی پرورش مین تھین اُن کی ساتھ بعض لوگون کا یہ برتاؤ تھا کہ اگر وہ صاحب جمال ہوئیں تو اُن سے خود نکاح کر لیا مگر ان کا پورا مہر نہیں دیا اور اگر صاحب جمال نہ ہوئین تو بے رغبتی کے سبب نہ خود اپنے ساتھ نکاح کرتے تھے اور نہ مال قبضہ سے نکلجانیکے خوف سے دوسرون کیساتھ نکاح کرتے تھے اسپر یہ آیت نازل ہوئی اس آیت میں یتیم کے محل نکاح ہونے کی تصریح ہے

اور لفظ یتیم لغۃً و شرعاً مخصوص ہے نابالغ کیساتھ چنانچہ قاموس میں ہے۔

وھو یتیم و یتمان ما لم یبلغ الحلم

(ترجمہ) یتیم اور یتمان کا اطلاق اُس وقت تک ہوتا ہے جب تک بلوغ کو نہ پھونچ جاوے اور حدیث مین ہے۔

لا یتم بعد احتلام رواہ ابو داؤد عن علی الی قولہ وحسنہ النووی متمسکا بسکوت ابی داؤد علیہ لاسیما وھو عند الطبرانی فی الصغیر من وجہ اٰخر عن علی بل لہ شواھد عن جابر و انس وغیرھما کذا فی المقاصد

(ترجمہ) بلوغ کے بعد یتیمی نہیں رہتی روایت کیا اسکو ابو داؤد نے حضرت علی رض سے آگے کہا ہی کہ نووی نے اس حدیث کو ابو داؤد کے سکوت سی تمسک کرکے حسن کہا ہے خصوص اس حالت مین کہ یہ حدیث طبرانی کی صغیر مین ایک دوسرے طریق سے بھی حضرت علی رض سے مروی ہے بلکہ اسکے دوسرے شواہد بھی ہین۔ حضرت جابر اور حضرت انس اور ان کے علاوہ اوروں سے بھی اسی طرح ہے مقاصد حسنہ مین۔

رہا احتمال مجاز کا بلا دلیل ہے اور اگر لفظ النساء کو اس کی دلیل کہا جاوے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ نساء کا احکام عامہ للبالغات وغیر البالغات کی نصوص میں بکثرت آنا جیسا عطن رابع مین بعض موارد نمونہ کے طور پر مذکور بھی ہونگے اور لفظ یتامیٰ کا ایسے احکام مین شذوذ و قلت کیساتھ آنا اس کی دلیل ہے کہ آیت مین النساء میں تجوز کا قایل ہونا راجح ہے بہ نسبت یتیم مین تجوز کے قایل ہونیکے اور اگر اسپر بھی کسیکو شبہ رہے تو وہ شبہ اسلئے مضر نہیں کہ دوسری دلائل سے اصل مدعا ثابت ہے چنانچہ حدیث مین حضرت عائشہ رض کا نکاح نابالغی کی حالت مین ہونا متواتر ہی پھر متائید بالاجماع ہے جسکے بعد شبہ کی گنجایش ہی نہین اجماع تو ظاہر ہے اور حدیث یہ ہے۔

عن عائشۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجھا وھی بنت سبع سنین و زفت الیہ وھی بنت تسع سنین ولعبھا معھا ومات عنھا وھی بنت ثمانی عشرۃ رواہ مسلم (مشکوٰۃ)

(ترجمہ) حضرت عائشہ رض سے روایت ہی کہ نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا اور وہ اسوقت سات برس کی تھیں اور وہ آپکے پاس رخصت کیگئیں اور وہ اُسوقت نو برس کی تھیں اور اُن کی گڑیاں (جو تصویر دار نہ تھیں) انکے

ساتھ تھین اور آپ اُن کے سرپر سے اُسوقت اُٹھ گئے جب وہ اٹھارہ برس کی تھین روایت کیا اسکو مسلم نے۔

ظاہر ہے کہ سات برس کی عمر یقیناً عدم بلوغ کی عمر ہوتی ہے اس سے مدعا صاف ثابت ہے اور اگر کسیکو خصوصیت کا شبہ ہو تو وہ غیر ناشی عن دلیل ہونیکے سبب محض لغو ہے۔

عطن ثالث - اوپر جب شرعی نابالغوں کے نکاح کی مشروعیۃ ثابت ہوچکی تو جو قانونی نابالغ ہون ان کے نکاح کی مشروعیۃ بدرجہ اولی ثابت ہوگئی کیونکہ قانونی نابالغ شرعاً یا بالغ ہونگے یا نابالغ ہونگے اور دونون کے نکاح کی مشروعیۃ ثابت ہوچکی کسی دلیل مستقل کے قایم کرنے کی حاجت نہیں جسمیں قانونی عمر سے کم عمر کی تصریح کیساتھ نکاح کا حکم ہو مگر ہم تبرعاً ایسی مستقل دلیل کا بھی ذکر کرتی ہین اور وہ ذیل کی حدیثین ہین جن میں سے ایک مین بعنوان عدد عمر کی تصریح ہے جس مین بعض اوقات شرعی بلوغ بھی نہین ہوتا اور ایک مین بعنوان بلوغ کے جسکا منتہی پندرہ سال ہے عمر کا ذکر ہے۔

عن ابی سعید وابن عباس قالا قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ولد له ولد فليحسن اسمه وادبه فاذا بلغ فليزوجه فان بلغ ولم يزوجه فاصاب اثما فانما اثمه على ابيه وعن عمر بن الخطاب وانس بن مالك عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم في التوراة مكتوب من بلغت ابنته اثنتی عشرة سنة ولم يزوجها فاصابت اثما فاثم ذلك عليه رواهما البيهقي في شعب الايمان (مشكوة)۔

(ترجمہ) حضرت ابو سعید اور حضرت ابن عباس سے روایت ہی دونون نے کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس کی کچھ اولاد پیدا ہو اُسکو چاہئے کہ اُس کا اچھا نام رکھے اور اچھی تعلیم دے پھر جب وہ بالغ ہوجاوے (جسکا منتہی پندرہ سال ہے جو لڑکے کی قانونی عمر سے کم ہے) اُس کا نکاح کردے اگر وہ بالغ ہوجاوے اور یہ اُسکا نکاح نکرے پھر وہ کسی گناہ مین مبتلا ہوجاوے تو اُس کا گناہ (تسبب کے درجہ مین) صرف باپ ہی پر ہوگا (گو مباشرت کے درجہ مین خود اُسپر ہوگا) اور حضرت عمر اور حضرت انس ابن مالک سے روایت ہے وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہین کہ توراۃ میں لکھا ہے جسکی لڑکی بارہ سال کو پہونچ جاوے (جو لڑکی کی قانونی عمر سے کم ہے اور قرائن سے نکاح کی حاجت معلوم ہو) اور یہ شخص اس کا نکاح نکرے پھر وہ کسی گناہ مین مبتلا ہوجاوے تو اُسکا گناہ اُس (باپ) پر

ہوگا ان دونوں حدیثوں کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے (مشکوٰۃ) حدیثوں کی دلالت مدعا پر صاف ظاہر ہے۔

عطن رابع۔ مسئلہ کیمتعلق بعض شبہات کے جواب میں **شبہ اوّل** قرآن مجید مین محل نکاح نساء کو فرمایا ہے مثلاً فانکحوا ما طاب لکم من النساء اور نساء مخصوص ہے بالغات کیساتھ **جواب** اگراس کا حقیقت لغویہ ہونا بھی ثابت ہوجاوے مگر حقیقت شرعیہ ہونے میں کلام ہے اور حقیقت ومجاز میں وہی اصطلاح معتبر ہے جسمیں تخاطب ہو سو قرآن مجید مین جو احکام عام ہین صغیرات وکبیرات کو اُن مین جابجا لفظ نساء ہی وارد ہے مثلاً ارشاد ہے۔

لا یسخر قوم من قوم عسی ان یکونوا خیرا منھم ولا نساء من نساء عسی ان یکن خیرا منھن (حجرات)	(ترجمہ) مردوں کو مردون سے تمسخر کرنا نہ چاہئے شاید وہ ان سے اچھے ہوں اور نہ عورتون کو عورتوں سے تمسخر کرنا چاہئے شاید وہ ان سے اچھی ہون

اور مثلاً ارشاد ہے۔

فان کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ما ترک	(ترجمہ) پھر اگر (وارث اولاد میں) عورتین ہوں (دو یا) دو سے زیادہ تو انکو میت کے ترکہ سے دو ثلث ملیگا

ظاہر ہے کہ ان دونوں حکموں مین بالغات وغیر بالغات میں کوئی فرق نہین اور جہان مستضعفین کی تفصیل میں استعمال لغوی کی بناء پر لنساء کے بعد ولدان بھی بڑھایا گیا ہے وہان عذر کے سبب ضعف یا عفو کی تقویت کا عارض اُس اصل سے عدول کا سبب ہوگیا۔ اور ما بقی اپنی اصل پر رہیگا اسی طرح اور آیات میں بھی نساء عام معنی مین آیا ہے اور اگر ان مین شرعی مجاز بھی تسلیم کرلیا جاوے تب بھی دوسرے دلائل قطعیہ مذکورۂ بالا سے تعارض سے بچنے کیلئے نساء کو مجاز پر محمول کرنا واجب ہوگا۔

شبہ دوم وسوم ازجانب بعض ایڈیٹران اخباران مین ایک آیت کے متعلق ہے دوسرا حدیث کے متعلق چونکہ اُن دونوں شبھوں کا جواب اسکے قبل[ع] لکھا جاچکا ہے اسلئے اسوقت اُنکو مع اُس جواب کے بعینہ نقل کئے دیتا ہون **قولہ** سے شبہ کی تقریر اور **اقول** سے جواب کی تقریر لکھی جاویگی **قولہ** اسمیں شک نہین کہ ایک مسلمان کیلئے کسی امر الٰہی کی نوعیت کا بدلنا حرام ہی نہیں بلکہ نافرمان اور مجرم

ع یعنی اس رسالہ کے لکھنے کے قبل ۱۲

بنانا ہے لیکن نابالغ لڑکیوں کے جواز نکاح کا کوئی حکم اسلام مین نہین ملتا۔ اسلام مین اس کی کوئی پوزیشن نہین پائی جاتی۔ بخلاف اسکے قرآن مجید کے پارہ چہارم رکوع ۱۲ مین نکاح کی عمر بتائی گئی ہے وابتلوا الیتمی حتی اذا بلغوا النکاح

اقول۔ آدمی جس فن کو نہ جانے اس مین کیون دخل دے۔ آیت کا مفہوم تفاسیر مین تو دیکھ لیا ہوتا یہان قابلیت نکاح سے مراد پوری قابلیت ہے اور پوری قابلیت بلوغ سے ہوتی ہے کیونکہ اس سے قبل وہ توالد و تناسل کی صلاحیت نہین رکھتا اور نکاح سے اصل مقصود یہی ہے پس پوری قابلیت نہ ہونیسے یہ لازم نہین آتا کہ اسکے قبل نکاح جائز نہ ہو ورنہ لازم آویگا کہ آج تک قرآن کو نہ کسی عالم نے سمجھا نہ کسی مجتہد نے کیونکہ مجتہدین کے اجماعی فتوی کتب مذہب مین نابالغ کے نکاح کے جواز مین مدون ہین

قولہ نابالغ کے نکاح کے جواز مین اکثر حضرت عائشہ صدیقہ رض کا نکاح پیش کیا جاتا ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ صدیقہ رض کا نکاح رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ایسی حالت مین ہوا جب آپ نابالغہ تھیں ہم فروری ۱۹۲۶ء کے بلاغ مین اس غلطی کا ازالہ کر چکے ہین کتاب اکمال فی اسماء الرجال کے ترجمہ کے صدا پر حضرت اسمار کے حال مین لکھا ہے کہ حضرت اسماء رض کا بیٹا حضرت عبداللہ بن زبیر ۷۳ھ ہجری مین سولی دیا گیا اور آپ اس واقعہ فاجعہ کے دس یا بیس دن بعد فوت ہوئین اس سے معلوم ہوا کہ آپ (یعنی حضرت اسماء) کی وفات ابھی ۷۳ھ مین ہوئی۔ وفات کے وقت آپ کی عمر سو برس کی لکھی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ کی ولادت ہجرت کے ستائیس سال پہلے ہوئی ہے اور چونکہ حضرت عائشہ حضرت اسماء سے دس سال چھوٹی تھین اسلئے حضرت عائشہ بالضرور ہجرت سی سترہ سال پہلے پیدا ہو چکی تھیں یا یون کہو کہ ہجرت کے وقت آپکی عمر سترہ سال تھی اور اس مین کسی کو اختلاف نہین کہ آپ کا زفاف ہجرت سے دو یا تین سال بعد ہوا۔ پس اظہر من الشمس ہے کہ جناب حضرت عائشہ صدیقہ رض زفاف کے وقت اُنیس یا بیس سال کی تھین اس سے ثابت ہے کہ حضرت عائشہ کا نکاح ان کی بلوغت مین ہوا۔ اور اسکی سند صحیح موجود ہے۔

اقول۔ کیا اچھی سند موجود ہے جس اکمال مین یہ لکھا ہے اُسی اکمال مین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے حالات مین یہ بھی تو دیکھا ہوتا کہ زفاف کے وقت حضرت عائشہ رض کی عمر نو برس کی تھی اور

زفاف ہجرت کے اٹھارہ مہینہ یا سات مہینہ بعد ہوا اور نکاح ان سے تیس برس قبل ہجرت ہوا تو نکاح کے وقت چھ یا سات برس کی ہوئین اور حضور کی خدمت مین نو سال رہین اور حضور کی وفات کے وقت اٹھارہ سال کی تھین۔اھ یہ کیا بات کہ اکمال کے ایک جزو کو مانتے ہو دوسرے کو نہین مانتے ہو۔اب اکمال کو چھوڑ کر کہیں اور جگہ سے ثابت کرو جیسا ہم اکمال سے زیادہ قوی دلیل سے ثابت کرتے ہیں۔سنو صحیح مسلم مین خود حضرت عائشہ رضؓ اپنا قصہ بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان سے نکاح کیا جب یہ ساتؔ برس کی تھیں اور زفاف ہوا جب نوبرس کی تھین اور آپ کی وفات ہوئی جب یہ اٹھارہؔ سال کی تھیں اور حدیث صحیح کے مقابل کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی مورخین کے پاس محدثین کی سی سند نہیں ہوتی۔

شبہ چہارم متعلق حدیث عائشہ رضؓ۔یہ حدیث فعلی ہے ممکن ہے کہ اسمین حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو۔**جواب** خصوصیت محض احتمال غیر ناشی عن دلیل سے ثابت نہین ہوتی پھر دلائل عامہ وخاصہ مذکورہ بالا اس خصوصیت کی نفی کیلئے کافی ہین۔

شبہ پنجم حسب تصریح علماء نکاح عبادت محضہ نہیں ہے چنانچہ ردالمحتار مین ہے

ذکرہ عقیب العبادات الاربع ارکان الدین لانہ بالنسبۃ الیہا کالبسیط الی المرکب لانہ عبادۃ من وجہ معاملۃ من وجہ

(ترجمہ) مصنف نے کتاب النکاح کو عبادات اربعہ (نماز و روزہ و حج و زکوۃ) کے بعد ذکر کیا جو کہ ارکان دین ہین اسلئے کہ یہ نکاح بہ نسبت اُن عبادات اربعہ کے ایسا ہے جیسے بسیط ہوتا ہے بہ نسبت مرکب کے کیونکہ یہ من وجہ عبادت ہے اور من وجہ معاملہ ہے (تو اسمین دو وصف ہوئے اور عبادات اربعہ مین صرف ایک ہی وصف ہے عبادت کا اور ظاہر ہے کہ ایک اور دو میں بسیط اور مرکب کی سی نسبت ہے)۔

جواب عبادات محضہ تو بعضے حالات مین وہ امور بھی نہیں رہتے جنکا جزو دین ہونا بلا اختلاف مسلم ہے جیسے روزہ کہ بعض حالات میں اُس میں وصف عقوبت کا بھی آجاتا ہے جیسے اصولیین نے صوم کفارہ میں اس کی تصریح کی ہے مگر باوجود اسکے اُسکو کوئی امر دنیوی نہین کہتا اسی طرح اگر نکاح مین دوسرا وصف معاملہ ہونیکا بھی ہو تو اس سے اُس کا امر دنیوی ہونا کیسے ثابت ہو گیا

بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وصف عقوبت کو بہ نسبت وصف معاملہ کے عبادت سے زیادہ بُعد ہے کیونکہ عقوبت معصیت سے مسبب ہے جو کہ ضد ہے عبادات کی اور معاملہ معصیت سے مسبب نہین بلکہ اکثر اوقات عبادت سے مسبب ہوتا ہے مثلاً ادائے حقوق واجبہ سے پس جب عبادت کیساتھ وصف عقوبت ملکر بھی اُس عبادت کو امر دنیوی نہ بنا سکا تو عبادت کیساتھ وصف معاملہ ملکر تو اس عبادت کو امر دنیوی کیسے بنا سکتا ہے دوسرے ایسے مرکبات مین اعتبار غالب کا ہوتا ہے اور نکاح مین اُن ہی علماء کے قول سے جنھون نے اس مین وصف معاملہ مانا ہے غالب وصف عبادت ہی ہے چنانچہ عطن اول میں جو عبارت رد المحتار کی نقل کیگئی ہے (اور سائل کی عبارت منقولہ اُسی عبارت کا جزو ہے) اُس میں تصریح ہے کہ نکاح کو زیادہ قرب ارکان اربعہ ہی سے ہے اور جہاد و اعتاق و وقف و اضحیہ پر اسکی تقدیم کو اسی پر مبنی کیا ہے اور ظاہر ہے کہ جہاد اور اُسکے اخوات میں جہت عبادت کی غالب ہے تو جو چیز اُن سے بھی زیادہ ارکان اربعہ سے مناسبت رکھتی ہو اُس میں وصف عبادت کے غالب ہونے مین کیا شبہ ہو سکتا ہے اور قطع نظر اقوال علماء سے اس مناسبت کی تائید حدیث مرفوع سے بھی ہوتی ہے عن علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال یا علی ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا انت والجنازة اذا حضرت والایم اذا وجدت لها کفوا رواہ الترمذی (مشکوۃ) اس میں نکاح کو وجوب تعجیل مین نماز کا قرین قرار دیا جس سے اس مناسبت کی صریح تقویت ہوتی ہے وذکر سرہ فی العطن الاول ویتایین ایضا کون وصف العبادۃ فیہ غالبا علی وصف المعاملۃ بان المعاملات التی یتوقف انعقادها علی تراضی الجانبین یتوقف فسخها ایضا علی تراضیهما والعبادات المحضۃ یتفرد العامل بفسخها وکذلک النکاح لیستقل الزوج بابطالہ فکان مشابهتہ بالعبادات اقوی وبالمعاملات اضعف۔

عطن خامس ملقب بحق وطن۔ اس مین اس قانون کے مطالب نسخ کے متعلق ایک استطرادی اور مختصر کلام ہے اور اسی لئے اسکا عنوان گو تغلیباً عطن رکھدیا گیا لیکن اصل لقب حق وطن ہے کیونکہ اس کا تعلق خاص اپنے ملک و وطن کے مصالح سے ہے۔ خطبہ مین بزیر عنوان اطلاع اس مادہ مین سیاسی پہلو پر کلام کرنے سے اپنا علمی و عملی عذر ظاہر کر چکا ہون اور وہاں ہی یہ احتمال بھی

ذکر کیا ہے کہ شاید غیر سیاسی طور پر کسی موقع پر اس کا ذکر استطراداً آجاوے سو وہ موقع یہی ہے جس میں بجائے سیاسی کلام کے اپنے بھائیون کے لئے ایک مفید مشورہ معروض ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت سے اس قانون کے نسخ کی درخواست دو بناؤن پر ہو سکتی ہے ایک تو اس بناء پر کہ یہ قانون خلاف معاہدہ عدم مداخلت فی المذہب ہے سو اگر اس بناء کو اختیار کیا جاوے تو اس کی بھی ضرورت ہے کہ اُس معاہدہ میں جو لفظ مذہب یا اُس کا مرادف آیا ہے اُسکے مفہوم کی تحقیق کیجاوے جسمیں استقراء سے کئی احتمال ہین ایک یہ کہ مراد اس سے وہ امور ہون جنکو احقر نے عطن اول ہین امر دینی کہا ہے جسمین نکاح بھی داخل ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے بھی عام معنی مراد ہون یعنی وہ جمیع امور جنکا شریعت نے قانون بتلادیا ہے اس میں تمام دیانات و معاملات آگئے۔

تیسرا احتمال یہ ہے کہ مراد وہ امور ہون جنکو عام خیالات سے دین کا کام سمجھا جاتا ہے خواہ دین میں اس کی کچھ اصل ہو یا نہ ہو اس میں جس طرح امور دین یعنی نماز و اذان و روزہ و حج و زکوٰۃ و نکاح وغیرہ داخل ہین اسی طرح رسوم محرم و شب برات اور اعراس قبور بھی داخل ہین۔

چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد مجموعہ معنی ثالث مع شفعہ و میراث و وقف و قربانی وامثالہا ہون اور احتمالات عقلیہ گو اور بھی ہو سکتے ہین مگر تتبع سے وہی احتمالات لکھے گئے جنکا تذکرہ زبانوں پر آتا ہے اور ممکن ہے کہ ان کے علاوہ کوئی پانچوان مفہوم ہو اور ہر حالت مین جب لفظ مذہب کا مفہوم متعین ہو جائیگا تو آسانی سے معاہدہ کے خلاف ہونے یا نہ ہونیکا فیصلہ بھی ہو جائیگا اور بہت سے اختلافات رفع ہو جاوینگے اور بہت سے سوالات حل ہو جاوینگے چنانچہ بعضے سوالات دائرہ علی الالسنہ مع جوابات نمونہ کے طور پر ذکر کئے جاتے ہین۔

سوال اول۔ اگر نکاح کا یہ قانون مداخلت فی الدین ہے تو بیع و شراء و حفظ صحت کے قوانین بھی مداخلت فی الدین ہین حالانکہ اُن کے متعلق کوئی مطالبہ نہیں کیا جاتا۔

جواب۔ مذہب کے معانی مذکورہ مین سے جس معنے کے اعتبار سے دونوں میں فرق نہ ہو اُسپر تو یہ جواب ہے کہ عدم التفات کیوقت سکوت کر لینے سے التفات کے وقت بھی سکوت کر لینا لازم نہین اور جس معنی کے اعتبار سے دونون مین فرق ہو تو جواب ظاہر ہے اور اسی جواب مبنی علی الفرق کو میں نے اپنی ایک تقریر مین ذکر کیا ہے **وھو ھذا**۔ بڑا شبہ ان لوگوں کا یہ ہے کہ شرعی جائز کو

قانوناً ممنوع کرنا مداخلت مذہبی نہین ہے ورنہ ٹیکہ سے انکار جائز ہے اور قانوناً یہ انکار جرم ہے پس یہ بھی مداخلت ہونا چاہیئے۔ حالانکہ اسکو کوئی مداخلت نہیں کہتا۔ اسکے دو جواب ہیں ایک الزامی ایک تحقیقی۔ الزامی تو یہ کہ گاؤکشی بھی واجب نہیں جائز ہے تو کیا کوئی مسلمان گوارا کرسکتا ہے کہ یہ قانوناً جُرم ہو جاوے۔ اور تحقیقی جواب یہ ہے کہ جائز کے دو درجے ہیں ایک محض مباح جسمین کوئی حیثیت دین اور طاعت کی نہین۔ جیسے معالجہ امراض کا اور اس کا ترک اور دوسرا درجہ جسمین کوئی حیثیت دین اور طاعت کی بھی ہے اور معیار اس کا یہ ہے کہ اسکی فضیلت اور ترغیب شریعت میں آئی ہو جیسے نکاح کہ اسکی تائید وارد ہے اور اسکے ترک بلا عذر پر وعید بھی۔ یہ صاف دلیل ہے اُسکے دین ہونے کی اسی لئے فقہاء نے جو نکاح کے اقسام اور اُنکے احکام لکھے ہیں ان مین کوئی درجہ مباح کا نہین ہان عارض کے سبب مکروہ تو ہو جاتا ہے مگر فی نفسہ طاعت ہی ہے۔ اور فقہاء نے اُسکو اس درجہ کی طاعت فرمایا ہے کہ اسکو اشتغال بالتعلم والتعلیم والتخلی للنوافل سے افضل کہا ہے۔ کذا فی الشامی۔ پس نکاح کا کوئی نیا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہے اور معالجہ کا قانون بنانا مداخلت فی الدین نہیں ہے۔

سوال دوم۔ مطلق نکاح دین ہے بقید صغر سن تو دین نہین۔ **جواب** معانی مذکورہ مین سے جس معنی کر یہ دین ہے اُس مین کوئی قید نہین لہذا ہر عمر مین دین ہے۔ یہ تو اس جواب کی قانونی حقیقت ہے اور شرعی حقیقت اس جواب کی کسی قدر مہارت علم دین پر موقوف ہے وہ یہ کہ شرعی فقہی قاعدہ ہے کہ جو عمل اطلاق کے درجہ مین جس شان کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ جس قید جائز کیساتھ بھی صادر ہوگا اُسی شان کیساتھ موصوف رہے گا۔ مثلاً نماز ظہر کی فرض ہے اور خاص اسکی یہ قید کہ دو ہی بجے کے وقت ہو فرض نہین لیکن اگر دو ہی بجے پڑھی گئی تو اسکو بھی فرض کہین گے۔ اگر کوئی ایسا قانون بنایا جاوے کہ دو بجے پڑھنا جائز نہین تو وہ مداخلت فی الدین یقیناً ہے اسی طرح جب مطلق نکاح دین ہے تو اگر صغر سن کی حالت سے پایا جاوے اُس فرد کو بھی دین ہی کہیں گے تو اسکی ممانعت کا قانون بنانا مداخلت فی الدین ہوگی اور اسیطرح قربانی مین کہیں گے کہ قربانی عبادت ہے اگر بقید بقرہ ہو تب بھی عبادت ہے تو اسکی ممانعت مداخلت فی الدین ہوگی خوب سمجھ لیا جاوے۔

سوال سوم۔ قانونی بلوغ کے قبل کسی خاص عمر مین فرض و واجب نہین **جواب** بعض حالات مین فرض و واجب بھی ہو جاتا ہے مثلاً صحت بدنیہ و قوت مزاجیہ کے سبب تقاضا شدید ہو اس حالت

میں فرض و واجب ہوجاتا ہے۔ دوسرے جس معنی کر یہ دین ہے اُس میں فرض غیر فرض میں کوئی فرق نہیں جیسا فرض نماز اور نفل نماز سے روکنا برابر ہے اور اس دوسرے جواب کا مرجع وہی ہے جو سوال دوم کے جواب میں مذکور ہوا۔

یہ سب کلام اُسوقت تھا جب بناء درخواست نسخ کی معاہدہ و عدم مداخلت فی المذہب ہو اور ایک دوسری بناء درخواست نسخ کی اور ہے اور یہ دوسری بناء اسلم ہے بالخصوص جو لوگ سیاسیات میں علماً و عملاً قاصر ہیں ان کیلئے تو بالتعیین اسی بناء کے اختیار کرنے کا مشورہ دیتا ہوں یعنی اگر کریں اور تحریک کے عام کرنے کیلئے کرہی لینا اصلح ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت سے یہ درخواست کیجاوے کہ اگر اس قانون کو خلاف معاہدہ ہونے کی بناء پر آپ منسوخ نہیں کرتے تو ترحم و راحت رسانی ہی کی بناء پر منسوخ کردیجئے کیا رعایا کے صرف وہی حقوق ہیں جنکی فہرست منضبط کردیجاوے کیا اُن کا یہ حق نہیں ہے کہ اُنکو تکلیف و پریشانی سے بچایا جاوے۔ کیا وقتاً فوقتاً حکومت کی طرف سے مصالح کی رعایتیں ہوتی نہیں رہتیں۔ اور اس قانون سے جو کلفتیں اور زحمتیں ہونگی کیا وہ متیقن و متبین نہیں۔ پھر ان دونوں مقدموں کے بعد ترتب نتیجہ یعنی نسخ قانون ہی کا انتظار ہے۔ یہ تو خطاب تھا حکام سے مگر اسی پر اکتفا نہ کریں بلکہ حق تعالیٰ سے بھی التجا و دعاء کرتے رہیں کہ ہمارے گناہوں کو معاف فرما۔ کہ یہی گناہ اصل ہے نزول دواہی کی اور حکام کے قلوب کو قلت رعایت سے صاف فرما جو فرع ہے عفو مناہی کی۔ واللہ الموفق

تمت الرسالۃ لنصف رجب ۱۳۳۸ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم ۵

رسالہ القطائف من اللطائف

(جزو سے از ملفوظات)

الحمد للہ الذی کتب دلائل توحیدہ علی صفحات المخلوقات ورسم براہین تفریدہ علی اوراق الموجودات والصلوٰۃ والسلام الاتمان الاکملان علی سید الانس

ف بقلم مولوی اسعد اللہ صاحب رامپوری مدرس مظاہر علوم سہارنپور سلمہ اللہ تعالیٰ

والجان ماصاح فی الغمام رعد ولاح فی الظلام سعد **امابعد** ۱۱ رمضان ۱۳۴۹ھ کو شنبہ کے دن صبح کیوقت ایک حکیم صاحب کی جانب توجہ فرماکر ارشاد فرمایا کہ آپنے لطائف ستہ کے متعلق خط مین دریافت فرمایا تھا مین نے جواب میں لکھا تھا کہ زبانی دریافت کر لیجئے گا اب آپ سوال کا اعادہ کردیں تاکہ مین اپنے معلومات کے مطابق حسب مصلحت وضرورت جواب عرض کرون حکیم صاحب نے فرمایا کہ لطائف ستہ کو کیسے ذاکر بنایا جاتا ہے۔ حضرت اقدس نے جواباً ارشاد فرمایا کہ پہلے ایسی تمہید کی ضرورت ہے جس سے حسب حاجت حقیقت لطائف پر بھی روشنی پڑ جائے لہذا التماس ہے کہ باتفاق عقلاء انسان بسیط نہین بلکہ ذہناً وخارجاً مرکب ہے ہم اس وقت ترکیب خارجی سے گفتگو کرنا چاہتے ہین دنیا کے اہل آراء واہل ملل انسان کو اجزاء متعددہ سے مرکب مانتے ہین لیکن اطباء ومتکلمین تو فرماتے ہین کہ انسان کے جمیع اجزاء ترکیبیہ مادی ہین۔ اطبا روح غیبی کے قائل نہیں یعنی اطباء فن طب مین روح غیبی سے بحث نہین کرتے ہیں۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ اطباء روح غیبی کے امتناع کے قائل ہین کیونکہ نہ امتناع پر اتبک کسی طبیب نے کوئی قوی یاضعیف دلیل قائم کی اور نہ کسی طبیب نے اس کا انکار کیا اور بحث نہ کرنیکی وجہ بھی یہ ہے کہ روح غیبی کی بحث فن طب سے خارج ہے فن طب کا کوئی مسئلہ روح غیبی کے عدم یا وجود پر موقوف نہین اطباء کے روح غیبی کے قائل نہ ہونیکی بالکل ایسی مثال ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثاغورس وجود افلاک کا قائل نہین حالانکہ فیثاغورس وجود افلاک کا منکر نہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ نظام طلوع وغروب محفوظ رکھنے کیلئے حرکت ارض کافی ہے نظام شمسی سے یہ تمام حسابات وجود پذیر ہوسکتی ہین ذاتیات نظام یا لوازم غیر منفکہ نظام مین وجود افلاک داخل نہین ہے اگر افلاک کا عدم بھی فرض کرلیا جائے تب بھی نظام مذکور مین اختلال رونما نہ ہوگا جیسے وجود افلاک سے (ساکنۃ کانت او متحرکۃ) نظام پر کوئی موافق یا مخالف اثر نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نظام کواکب کی حرکت سے منتظم ہوسکتا ہے مگر ابناء زمانہ نے انکار افلاک کو اس کی جانب بلادلیل منسوب کردیا ہے حالانکہ اس انتساب کی کوئی دلیل نہین رجماً بالغیب جو چاہتے ہیں کہتے ہین اسی طرح اطباء کے نزدیک فن طب مین روح غیبی کی حاجت نہیں پس وہ انسان کو جسد و بخارات سے کہ روح طبی ہے مرکب مانتے ہین فرق صرف اتنا ہے کہ جسد مادہ کثیف ہے اور بخارات مادہ لطیف اور اطباء کی طرح متکلمین کا بھی یہی خیال ہے

کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبیہ مادی ہیں کوئی جزو مجرد نہیں کیونکہ ارواح متکلمین کے نزدیک بھی مادی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ انکے نزدیک ان ارواح کا تکون وحدوث قبل حدوث الابدان ہو چکا تھا اور ان کا مستقر عالم ارواح ہے اور ارواح ابدان سے مفارق ہو کر بھی باقی رہتی ہیں اور اطباء قائل ہیں کہ ارواح کا تکون بھی بعد تکون ابدان کے ہوتا ہے اور فناء ابدان سے یہ بھی فناء ہو جاتی ہیں حضرات متکلمین روح کی ان الفاظ سے تعریف کرتے ہیں الروح جسمٌ لطیفٌ سارٍ فی البدن اور فرماتے ہیں روح جسم میں اس طریقہ پر ساری ہے جیسے عرق گلاب پتیوں میں ساری رہتا ہے یہ سرایت حلول سریانی کے مشابہ ہے کیونکہ محل کے تجزیہ سے حال کا تجزیہ ہو جاتا ہے وھو شان الحلول السریانی چنانچہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ صغر وعظم ارواح کا صغر وعظم ابدان کے تابع ہے تقریب الی الذہن کیلئے یوں سمجھئے کہ جیسی جسم تعلیمی کو جسم طبعی سے نسبت ہوتی ہے وہی نسبت روح کو بدن سے ہے جسم طبیعی اگر چھوٹا ہے جسم تعلیمی چھوٹا ہوگا جسم طبیعی اگر بڑا ہوگا جسم تعلیمی بڑا ہوگا۔ وعلی ہذا القیاس البتہ جسم تعلیمی عرض ہے اور روح جوہر اور حلول سریانی کے مشابہ کہنے کی اور عین حلول سریانی نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ حلول میں وجود حال کا بدون محل کے متحقق نہیں ہوتا جیسا مصرح ہے اور یہاں وجود روح کا بدون بدن کے ثابت ہے قبل تعلق وتکون بدن بھی اور بعد مفارقت بدن بھی یہانتک تو روح کے متعلق اجمالی طور پر بقدر ضرورت متکلمین واطباء کے مذہب کا بیان تھا اب حکماء وصوفیہ کی سنئے وہ فرماتے ہیں کہ انسان مرکب تو ضرور ہے لیکن اسکے تمام اجزاء مادی نہیں بلکہ بعض اجزاء مادی ہیں بعض غیر مادی اسقدر پر تو دونوں کا اتفاق ہے آگے اختلاف ہے کہ حکماء صرف نفس ناطقہ کے غیر مادی ہونیکے قائل ہیں۔ انکے نزدیک صرف یہی ایک جزو غیر مادی ہے اور صوفیہ کے نزدیک اجزاء غیر مادی متعدد ہیں حکماء کے زعم میں نفس کے علاوہ کسی دوسرے جزو کے غیر مادی ہونے پر کوئی دلیل قایم نہیں لہذا علاوہ نفس کے اور کسی جزو کو غیر مادی نہیں کہتے (وغیبہ وھن ظاهر لانهم یستدلون بعدم اطلاعهم علی دلیل یستدل به علی کون غیر النفس من الاجزاء الترکیبیة للانسان علی کون غیر النفس مادیا وھو کما تری فان عدم العلم لا یدل علی علم العدم) ممکن ہے کہ حکماء مشائین نے یہ قول اشراقیین سے لیا ہو۔ اور اشراقیین کو غیر مادی اجزاء میں سے صرف نفس ہی منکشف ہوا ہو یا ان میں سے بعض کو اور اجزاء کا

غیر مادی ہونا بھی منکشف ہوا ہو لیکن حکماء مشائین کو بجز ایک قول کے دوسرا قول نہ پہنچا ہو بلکہ مجھے تو ہمیشہ یہ خیال ہوتا ہے کہ مشائین اشراقیین کے اقوال لے لیکر مسخ کر لیتے ہین ان کی عبارت دیکھتے ہین اصل مطالب و حقائق تک پہنچتے نہین کیونکہ اہل کشف کی تعبیرات فطرةً وعادةً علی الدوام قاصر ہوتی ہین۔ مشائین اپنی جانب سے قطع وبرید کر لیتے ہین (نیز اشراقیین کی مکاشفات کے صحیح ہونیکا بھی یقین نہین کیا جا سکتا) اور ان حکماء کے نزدیک یہ تو متفق علیہ ہے کہ نفس کے علاوہ اور کوئی جزو انسانی مادی نہین آگے ان مین خود ایک اختلاف ہے اشراقیین کے نزدیک نفس قدیم ہے اور مشائین کے نزدیک حادث بعد حدوث البدن اور متکلمین کے نزدیک حادث قبل حدوث البدن البتہ اسکے یہ سب قائل ہین کہ نفس ابدی ہے وھو مذھب الاشراقیین والمتکلمین ایضا اور حضرات صوفیہ فرماتے ہین کہ یہ خیال تو صحیح ہے کہ انسان کے تمام اجزاء ترکیبیہ مادی نہین بلکہ بعض مادی ہین بعض غیر مادی مگر ان غیر مادیات کو بھی حادث بالذات وبالزمان مانتے ہین پس روح کے حدوث و تجرد مین تو مشائین کیساتھ ہین اور تکون قبل از بدن مین متکلمین کے ساتھ البتہ ان کے نزدیک یہ خیال غلط ہے کہ جزو غیر مادی صرف ایک ہے یعنی نفس ناطقہ بلکہ پانچ جزو غیر مادی ہین تو ان کے نزدیک انسان دس اجزاء سے مرکب ہے پانچ مادی ہین پانچ غیر مادی۔ مادی اجزاء تو یہ ہین۔ عناصر اربعہ ونفس۔ اور غیر مادی اجزاء یہ ہین۔ قلب۔ روح۔ سر۔ خفی۔ اخفی۔ انہین اجزاء خمسہ مجردہ یعنی غیر مادیہ کا نام لطائف خمسہ ہے بعض صوفیہ اپنی اصطلاح مین ان مین نفس کو بھی شامل کر لیتے ہین اور مجموعہ کو لطائف ستہ کہتے ہین۔ چنانچہ آجکل یہی نام مشہور بین الخواص والعوام ہے مگر نفس کو لطائف مین شامل کرنا بوجہ اسکے مادی ہونیکے تغلیباً ہے جیسے قمرین۔ عمرین قمر وشمس اور ابوبکر وعمر کو تغلیباً کہا جاتا ہے ہان مادی کے دو معنی ہین ایک یہ کہ مادہ اسکا جزو ہو جیسے بدن انسانی دوسرا یہ کہ کسی مادی یا خود مادہ مین حلول کر رہا ہو یہان پر نفس کو باعتبار المعنی الثانی مادی کہا جاتا ہے کیونکہ نفس جو قوۃ داعیہ الی الشر ہے منطبع فی جمیع البدن ہے لہذا مادی ہو گا مگر یہ بعض اسکو اس وجہ سے تغلیباً لطائف مین شمار کر لیتے ہین کہ غرض تصوف کے سبب لطائف کی ساتھ اس سے بھی بحث ہوتی ہے حضرت مجدد صاحب کے کلام مین اکثر لطائف خمسہ کا عنوان مذکور ہوتا ہے اور بعض اکابر

صوفیہ کے کلام مین لطائف ستہ کا عنوان - اور تحقیق بالا سے معلوم ہو گیا کہ ان مین کوئی تعارض نہیں کیونکہ مجدد صاحب لطائف تحقیقی قرار دیتے ہیں - متاخرین وغیرہ لطائف تغلیبی - اول پانچ ہین ثانی چھ اور چونکہ لطائف خمسہ غیر مادی ومجردات ہین تو لقاعدہ الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ لطائف خمسہ کے لئے تجرد کے لوازم بھی مثل عدم تحیز وغیرہ ثابت ہونگے مگر اس سے یہ اشتباہ نہو کہ لطائف کیلئے قدم بھی ثابت ہو گا کیونکہ قدم عقلا لوازم تجرد سے نہیں ہے فانہ یمکن ان یکون الحادث مجردا لانہ لا دلیل علی خلافہ البتہ یہ ضرور ثابت ہو گا کہ لطائف متمکن ومتحیز نہین ہونگے کیونکہ حیز ومکان خواص مادہ سے ہیں - تجرد مین اور تحیز وتمکن مین تنافی ہے اس تحقیق کے بعد یہ شبہ ہوتا ہے کہ بعض صوفیہ کے کلام مین واقع ہے اللطائف فوق العرش جس سے تمکن وتحیز کا اثبات ہوتا ہے کیونکہ عرش تو مکان ہے حالانکہ ان کا تجرد اسکا منافی ہے سو سمجھ لینا چاہئے کہ یہ محض ایک اصطلاحی تعبیر ہے جسکی بناء یہ ہے کہ عرش منتہائے امکنہ ہے اہل اسلام کے نزدیک بھی کیونکہ باجماع امت وراء عرش کوئی مکان وحیز نہین ہے اور حکماء کے نزدیک بھی کیونکہ وہ عرش کو فلک الافلاک محدد جہات وغیرہ کہتے ہین اور اسکے بعد لا خلاء ولا ملاء کے قائل ہیں البتہ اہل اسلام وحکماء مین فرق یہ ہے کہ اہل اسلام عرش اور جمیع افلاک کے حدوث کے قائل ہین اور حکماء قدم کے پس اب فوق العرش کے معنے ہونگے فوق الامکنہ کلہا یعنی خارج عن الامکنہ اور اسکے لئے لازم ہے غیر متحیز وغیر متمکن ہونا پس فوق کے معنے خارج کے ہیں نہ کہ معنی متعارف جسمین استقرار ہوتا ہے - پس فوق العرش سے عدم تمکن کو تعبیر کرنا تعبیر اصطلاحی ہے (بطور جملۂ معترضہ فرمایا کہ یہاں سے الرحمن علی العرش استوی کے متعلق ایک محتمل توجیہ سمجھ مین آگئی ہو گی کہ یہ کلام محمول علی ظاہرہ نہیں کیونکہ عرش عند اہل الشرع کما مر قریبا حادث ہے اور رحمن عزوجل قدیم ہے تو چونکہ عرش حادث ہے اسلئے استواء علیہ بالمعنی المتعارف بھی حادث ہو گا اور اسکے حدوث سے باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جو مستلزم ہے تغیر ذات کو وھو مستحیل ومستلزم المستحیل مستحیل) اور اسپر ایک تفریع یہ بھی ہو گی کہ لطائف ستہ کے تصور مین تصور عرش کی حاجت نہیں ہو گی کیونکہ اللطائف

فوق العرش سے یہ مراد نہیں کہ لطائف عرش پر برابر پتلوں کی طرح بیٹھے ہوئے ہین بلکہ اس اعتقاد سے یہ مراقبہ جائز بھی نہین تصور بلا حکم کا مضائقہ نہین - یہ ہے اہل کشف کا قول اور حضرات متکلمین ان لطائف کے منکر ہین لیکن چونکہ یہ لطائف نہ ممتنع ہین تاکہ ادلہ عقلیہ سے ان کا امتناع وبطلان ظاہر کیا جائے نہ واجب بالذات یا بالغیر ہین کہ براہین سے ان کا اثبات کیا جائے بلکہ ایسے ممکن الوجود ہین جو مکاشفہ سے ثابت کئے گئے ہین اور متکلمین کو مکاشفہ ہوا نہین اسلئے ان کا انکار بلا دلیل ہے باقی متکلمین نے ان کے عدم پر جو دلیل قائم کی ہے وہ اوھن من بیت العنکبوت ہے متکلمین یہ دلیل نفی لطائف پر بیان کرتے ہین کہ وصف تجرد باری تعالیٰ کے اخص صفات سے ہے اب اگر غیر باری تعالیٰ کیلئے ثابت کیا جائے تو اشتراک لازم آجاویگا اور اخصیت باقی نہ رہے گی کیونکہ اخصیت کے لوازم بینہ بالمعنی الاخص سے ہے یوجد فیہ تعالیٰ ولا یوجد فی غیرہ تعالیٰ وفیہ نظر ظاہر لان کون التجرد من اخص صفات الباری تعالیٰ موقوف علی نفی التجرد عن غیرہ ولم یثبت ففیہ مصادرۃ علی المطلوب، ودور مستحیل بان اخص صفات باری تعالیٰ مین وجوب بالذات ہے نہ کہ تجرد البتہ قدم بالذات باتفاق حکماء واہل اسلام وقدم بالزمان عند اہل اسلام وجوب بالذات کا مترادف ہے جو اخص صفات ہے اسلئے اس قدم مترادف کی تجویز بھی غیر باری تعالیٰ کیلئے باطل ہے - غرض صوفیہ تعدد اجزاء غیر مادیہ کی قائل ہیں - سو ان کے نزدیک لطائف متعددہ ہین مجردہ ہین غیر متمکنہ ہین حادثہ ہیں بالذات بھی بالزمان بھی - یہ مضمون بطور تمہید ذکر کیا گیا ہے اور قوم کی غرض اصلی تحقیق ماہیت نہین ہے کیونکہ ان کا مقصود اصلی افعال کی بحث ہے کہ کونسا فعل قرب الٰہی پیدا کرتا ہے اور کونسا فعل بُعد پس صوفیہ لطائف سے بحث من حیث الافعال کرتے ہین جیسے اطباء بدن انسانی سے بحث من حیث الصحۃ والمرض کرتے ہین اسلئے مین ان کے افعال کا بیان شروع کرتا ہون - نفس کا اصل فعل غفلت ہے باقی غفلت چونکہ کلی مشکک ہے اسلئے اسکے افراد شدت وضعف مین مختلف ہین اور بعض حضرات نے اسکو اس طرح تعبیر کیا ہے کہ نفس کا فعل شہوت ہے اور وہ بھی کلی مشکک ہے اور دونوں تعبیروں کا ایک ہی حاصل ہے کیونکہ غفلت وشہوت مین تلازم ہے کیونکہ غفلت سے شہوت پیدا ہوتی ہے اور شہوت سے غفلت تو حاصل یہ ہے کہ فعل نفس مجموعہ

شہوت وغفلت ہے بعض نے اس مجموعہ کو جز و اول سے تعبیر کر دیا ہے بعض نے جز و ثانی سے اور نفس کے اس فعل کی اصلاح مجاہدات وطاعات سے ہوتی ہے یعنی ریاضت و تقویٰ سے شہوت وغفلت مین کمی ہو جاتی ہے اسی کمی کا نام سکون ہے اس سکون و عدم سکون کے صوفیہ نے تین درجے مقرر فرمائے ہین (۱) سکون کامل و تام (۲) غیر کامل و غیر تام (۳) عدم السکون مطلقاً درجۂ اولیٰ مین نفس کا نام مطمئنہ درجۂ ثانیہ مین لوّامہ - درجۂ ثالثہ مین امارہ بالسوء ہی -
تفصیل اسکی یہ ہے کہ نفس مجاہدہ وریاضت زہد وطاعت ورع وتقوی مین انسان کی مقاومت کرتا ہے پس اگر نفس مین بالکل شان اطاعت پیدا ہو جاتی ہے تو مطمئنہ کہلاتا ہے کیونکہ یہ حالت اطمینان کی ہے اور اگر کبھی نفس مطیع ہوتا ہے کبھی مطاع تو لوّامہ کہلاتا ہے کیونکہ اس درجہ مین ارتکاب افعال شنیعہ سے نادم بھی ہوتا ہے اور اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے اور اگر نفس ہمیشہ مقاومت مین غالب و مطاع ہی رہے تو امارہ بالسوء کہلاتا ہے کیونکہ ہمیشہ سوء و قباحت کی راہین بتاتا ہے نفس مطمئنہ امور خیر مین مقاومت تو نہین کرتا ہے لیکن وساوس وخطرات پیش آجاتے ہین مگر اس سے انسان کے اجر و کمال مین ازدیاد ہوتا ہے جیسے شایستہ گھوڑا کبھی کبھی کچھ شوخی کرتا ہے لیکن سوار کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہے اسی طرح نفس مطمئنہ بھی وساوس وخطرات کے درجہ مین مقاومت کرتا ہے لیکن سالک کے اشارہ پر درست ہو جاتا ہی اسی وجہ سے نفس کی مقاومت کو کالعدم قرار دیا گیا ہے اور اس حالت کو سکون تام سے تعبیر کیا گیا ہی یہ تو لطیفۂ نفس کا فعل تھا اور لطائف خمسہ باقیہ کا فعل مقصود کی طرف توجہ اور اس کا تصور ہے جو سب مین مشترک ہے اور اسی تصور کو ذکر یا د وغیرہ الفاظ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے - مین آئندہ تفہیم کی سہولت کیلئے لفظ تصور ہی استعمال کروں گا تو ان لطائف خمسہ کے فعل تصور کی اصل حقیقت اس قدر ہے کہ نفس ذات باری تعالیٰ کا تصور ذہنی وذکر مفرد کیا جائے اور لفظ اللہ کیلئے کوئی محمول یا خبر ثابت ہونا تحقق اصل ذکر کیلئے لازم نہین جیسے اللہ قادر - اللہ علیم - اللہ حکیم کیونکہ بالاتفاق ایسا ذکر ایسا تصور جائز ہے اس قسم کا مراقبہ اثبات بالدلیل محتاج نہین (بطور جملہ معترضہ فرمایا یہاں سے ایک دوسرا مسئلہ بھی ثابت ہو گیا کہ باتفاق علماء جب ذکر قلبی بغیر اثبات محمول جائز ہے تو ذکر لسانی بھی جائز ہو گا اس مین کیا حرج ہے - حقیقۃً ذکر لسانی تو ذکر قلبی ہی

کی حکایت ہے۔ حکایت اگر محکی عنہ کے مطابق ہو اس مین کیا محذور ہے اسی سے امام ابن تیمیہؒ کا جواب بھی ہو گیا جو ایسے ذکر لسانی مفرد کو منع فرماتے ہین وجہ جواب یہ ہے کہ یہ تصور بھی ذکر جائز کی ایک فرد ہے گو تصدیق بھی مثل اللہ قادر وغیرہ منجملہ افراد ہے) اور چونکہ تصور کے درجات مختلف ہین اسلئے تقریب و تسہیل فی الجملہ و تعیین درجات کے واسطے مین ایک تمثیل مین پانچ درجے بیان کرتا ہون (۱) شخص محبوب موجود حاضر نہ ہو بلکہ غائب و غیر موجود ہو اسکو یاد کیا جائے۔ (۲) وہ شخص سامنے موجود ہو لیکن مسافۃ بعیدہ پر جس سے خط و خال اچھی طرح نظر نہ آ سکین اس کا تصور کیا جائے (۳) وہ شخص سامنے مسافت قریبہ پر موجود ہو جس سے خط و خال اچھی طرح نظر آ سکین اس کا تصور کیا جائے (۴) وہ شخص بالکل قریب موجود اسکے تصور و دیدار مین اسقدر محویت ہو جائے کہ فرط عشق و محبت کی وجہ سے اپنی بھی خبر نہ رہے (۵) وہ محویت یہانتک ترقی کرے کہ بیخبری کی بھی خبر نہ رہے۔ یہ پانچون درجات ہین تصور کے درجۂ رابعہ و درجہ خامسہ کو نعاس و نوم غرق کی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے درجۂ رابعہ بالکل نعاس کے مانند ہے کہ نعاس مین صاحب نعاس کو یہ علم ہوتا ہے کہ مین نعاس مین ہون لیکن جسم و دماغ پر ایک نیم شعوری کی کیفیت چھائی ہوتی ہے گو اور اشیاء سے لاعلمی ہوتی ہے مگر اس لاعلمی کا علم ہوتا ہے درجۂ خامسہ بالکل نوم غرق کے مانند ہے کہ صاحب نوم غرق کو اس کا علم بھی نہین ہوتا کہ مین نوم مین ہون اور مجھکو علم نہین ہے لا یدری انہ لا یدری کا مصداق ہوتا ہے ورنہ وہ صاحب نوم غرق نہین ہوگا کیونکہ نوم غرق کے خواص و لوازم مین سے ہے کہ لاعلمی و بیخبری سے بھی لاعلمی و بیخبری ہو۔ اب ہم ان درجات خمسہ کے اصطلاحی اور منقول نام بتلاتے ہین۔ درجۂ اول کا نام ذکر ہے کیونکہ اس مین محض یاد ہے درجۂ ثانی کا نام حضور ہے کیونکہ اس مین متصور و مرئی سامنے حاضر ہوتا ہے درجۂ ثالث کا نام مکاشفہ ہے کیونکہ مرئی کے غایۃ قرب کی وجہ سے حضور تام اور خال و خط کا کامل انکشاف ہوتا ہے درجۂ رابع کا نام شہود و مشاہدہ ہے کیونکہ اصطلاحاً شہود و مشاہدہ حضور اتم و اکمل کو کہتے ہین اور اس درجہ مین حضور اتم و اکمل سے غائب شیفتگی و فریفتگی و وفور ولہ و ولع ہوتا ہے۔ نیز اس درجہ کا نام فناء بھی ہے کیونکہ محویت کی وجہ سے اپنی ہستی کا علم نہین ہوتا درجۂ خامسہ کا نام معاینہ ہے کیونکہ معاینہ سے مراد اصطلاحاً وہ حضور و معاینہ ہے جو شہود اصطلاحی سے زائد ہو اور اس درجہ مین معاینہ

شہود اصطلاحی سے زائد ہوتا ہے کیونکہ لاعلمی سے بھی لاعلمی ہوتی ہے اسی وجہ سے اسکا نام فناء الفناء بھی ہے کیونکہ غایت محویت کی وجہ سے اپنی لاعلمی کا بھی علم نہیں ہوتا ۵

ہو فنا ذات مین کہ تو نہ رہے — تری ہستی کا رنگ و بو نہ رہے
تو درو گم شو وصال اینست و بس — گم شدن گم کن کمال این ست و بس

جس طرح ہمنے تمثیل مین تصور و ذکر کے درجات خمسہ مقرر کئے ہیں اور اسماء اصطلاحی نقل کئے ہین بعینہ یہی درجات خمسہ تصور مقصود حقیقی میں بھی ہین اور ان درجات تصور کے اصطلاح صوفیہ مین بھی اسماء ہین (۱) ذکر (۲) حضور (۳) مکاشفہ (۴) شہود و مشاہدہ و فناء (۵) معاینہ و فناء الفناء۔ پس لطیفۂ قلب کا فعل ذکر ہے۔ لطیفۂ روح کا فعل حضور۔ لطیفۂ سر کا فعل مکاشفہ۔ لطیفۂ خفی کا فعل شہود و مشاہدہ و فناء۔ لطیفۂ اخفی کا فعل معاینہ و فناء الفناء ہے بعض حضرات مشائخ کی رائے ہے کہ ذکر کی بطرز معہود و مخصوص اسقدر مشق کی جائے کہ یہ لطائف خمسہ علیحدہ علیحدہ ذاکر ہو جائیں یعنی یہ سب افعال صادر ہونے لگیں بعض حضرات کی یہ رائے ہے کہ صرف قلب سے ذکر کی مشق کی جائے جس سے ان سب افعال کا صدور ہونے لگے اور اس کی بالکل ضرورت نہین کہ یہ بتایا جائے کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے اور یہ فعل کس لطیفہ کا یہ حضرات لطائف کی طرف توجہ تفصیلی کو حجاب سمجھتے ہین۔ حدیث شریف مین بھی ایسے امور مین صرف قلب ہی کا ذکر وارد ہوا ہے اور چونکہ مشغولین باللطائف کے نزدیک بھی ان لطائف خمسہ میں باہم اتصال ہے اسلئے صرف ذکر قلب سے بھی بقیہ لطائف میں آثار و افعال مذکورہ سرایت کر جاتے ہین کیونکہ یہ لطائف مرایا متعاکسہ کی طرح ہین کہ ایک آئینہ پر آفتاب کا عکس ڈالا جائے اور اس آئینہ کے مقابلہ مین دوسرا آئینہ ایسی وضع سے رکھا جائے کہ آفتاب کا عکس اسمین بلا واسطہ نہ پڑے بلکہ اس آئینہ سے اس آئینہ میں بھی عکس آفتاب منعکس ہو۔ اسی طرح ایک تیسرا آئینہ اس دوسرے آئینہ کے مقابلہ مین رکھا جائے وھلم جرًّا تو جیسے ایک آئینہ سے اور آئینہائے متصلہ مین نور آفتاب درخشان ہوتا ہے ایسے ہی ذکر قلبی سے اور لطائف مین بھی آثار مطلوبہ نمایان ہوتے ہیں حتی کہ شدت اتصال ہی کی وجہ سے لطائف کے متعلق صوفیہ مین یہ بھی اختلاف ہو گیا ہے کہ بعض حضرات ان مین اتحاد حقیقی و تغائر

اعتباری کے قائل ہوگئے ہین وہ فرماتے ہین جیسے ایک شخص صفات متعددہ سے موصوف ہو
مثلاً عالم حافظ - قاری - شاعر - کاتب ہو مختلف اوقات مین مختلف القاب سے یاد کیا جاتا ہی
تو اُسکے اوصاف وعوارض مین تعدد ہے اور مصداق ایک ہے - ؎

عبارا تنا شتی وحسنک واحد — وکل الی ذاک الجمال یشیر

اور بعض حضرات لطائف خمسہ مین تغائر حقیقی مانتے ہین امام غزالی نے احیاء العلوم کے ربع
ثالث مہلکات عجائب القلب مین ان بعض لطائف سے تعرض کیا ہے اور انکو متحد مانا ہی
اس سلسلہ مین یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ حضرات صوفیہ کے نزدیک قلب صنوبری
(مضغۂ لحم) اور شے ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اور شے ہے قلب صنوبری جزو جسد
ظاہری ہے اور وہ قلب جو لطیفہ ہے اس کا تعلق قلب صنوبری سے افاضۂ آثار وانوار کا ہے
جیسے حکماء بیان کرتے ہین کہ نفس ناطقہ مجرد ہے جزو بدن نہین ہے مگر اُس کا تعلق بدن سے
تصرف وتدبیر کا ہے ایسے ہی بقیہ لطائف اربعہ کو بھی خاص خاص مقامات جسد سے ایسا ہی
تعلق ہے اسی تعلق کی وجہ سے جب ذاکر لطائف سے ذکر کرنا چاہتا ہے تو ان لطائف کے خاص
خاص مقامات کی جانب بھی جنکو ان لطائف سے تعلق ہے توجہ کرتا ہے (مقامات ومحال
لطائف کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ ابھی آتا ہے) چنانچہ جب لطیفۂ قلب کو ذاکر بنایا جاتا ہے تو
قلب صنوبری کی جانب توجہ کیجاتی ہے - وعلیٰ ہذا القیاس ہان توجہ کے طریقہ مختلف ہین اور
ان کی تفصیل کی حاجت بھی نہین کیونکہ وہ عمل کرانے والیکی رائے پر موقوف ہین جو طریقہ
مناسب سمجھتا ہے بتا دیتا ہے - بطور جملہ معترضہ ایک مولوی صاحب کے سوال کے جواب مین فرمایا
کہ حدیث شریف ان فی الجسد مضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت
فسد الجسد کلہ الا وہی القلب - او کما قال صلی اللہ علیہ وسلم مین قلب سے مراد گو لطیفۂ
قلب نہین مضغہ ہی مراد ہے مگر یہ حکم اصل مین اُس لطیفہ کا ہے جسکو اس مضغۂ کیلئے غایت اتصال
وتعلق کی وجہ سے ثابت کر دیا گیا ہے (جیسے حالت ادراکیہ کو صورت علمیہ سے تعبیر کرتے ہین)
اب ان لطائف کے مقامات ومحال کو سمجھئے نفس کا محل ماتحت السرہ ہے وجدانا اس محل
کی تخصیص کی وجہ یہ سمجھ مین آتی ہے کہ یہ موقع بدن انسان مین سب سے زیادہ محل شہوت ہے

کیونکہ یہاں معدہ و فرج کا اتصال ہے اور یہ دونوں اصل الشرور وام القبائح والمفاسد ہیں تو گو نفس کا عموماً تمام بدن سے تعلق ہے لیکن ماتحت السرہ سے مخصوص تعلق ہے کیونکہ شرور ومفاسد کا تعلق زیادہ تر بطن و فرج سے ہوتا ہے کانہ مجمع البحرین الظلمانیین اور نفس کے علاوہ دوسرے لطائف کا تعلق بدن کے خاص مقامات ومحال سے بوجہ اُن کے تجرد کے بے کیف ہے سو لطیفۂ قلب کا محل قلب صنوبری ہے جو پستان چپ کے نیچے ہے لطیفۂ روح کا محل پستان راست کے دو انگل نیچے قلب صنوبری کے محاذی ہے اسی وجہ سے دونوں لطیفۂ قلب و لطیفۂ روح کو ذاکر بنانیکے لئے دو ضربی ذکر کیا جاتا ہے (اسکے بعد حضرت اقدس نے ایسے انداز میں جو منت کش بیان نہیں ہوسکتا صرف دیکھنے ہی سے تعلق رکھتا تھا دو چار مرتبہ دلکش لہجہ میں آہستہ آہستہ لفظ اللہ اللہ فرمایا اول مرتبہ ضرب میں سر مبارک سے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر دائیں جانب پھر بائیں جانب۔ میں خیال کرتا ہوں کہ اس طرز سے تمام مجمع پر ایک خاص کیفیت کا اثر ہوگا کیونکہ میرا ایسا قلب بھی باوجود قساوت کے کسی درجہ میں متاثر تھا) لطیفۂ سر کا محل سینہ کا وسط۔ لطیفۂ خفی کا محل دونوں ابروؤں کے درمیان میں ہے تقریباً للفہم یوں سمجھیے کہ فلاسفہ جس جگہ کو مجمع النور کہتے ہیں۔ اسی کے قریب لطیفۂ خفی کا محل ہے۔ لطیفۂ اخفی کا محل ام الدماغ ہے۔ امّ الدماغ دماغ میں ایک نقطہ ہے جسکو جوہر دماغ کا مرکز کہا جاسکتا ہے بعض حضرات صوفیہ نے ان لطائف ستہ کے الوان بھی بیان فرمائے ہیں جو انکو لطائف کے ذاکر بنانے میں منکشف ہوئے ہیں مگر یہاں اشکال ہوتا ہے کہ لطائف مجردات ہیں اور مجردات تحیز و تمکن سے بالاتر ہیں اور امور غیر متمکنہ متلون نہیں ہوتے کیونکہ لوازم لون سے تجسم ہے۔ غیر اجسام میں کبھی الوان نہیں پائے جاتے تو لطائف کے الوان کیسے ہوسکتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ یہ الوان لطائف کے نہیں ہیں بلکہ یہ الوان لطائف کی تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں جنکو محققین ناقابل التفات کہتے ہیں اور ان اشیاء کی طرف التفات کو حجاب بتلاتے ہیں مگر بعض حضرات اس التفات کو بھی دافع خطرات ہونیکے سبب مُعین فی المقصود تصور کرتے ہیں۔ اور تجلی مثالی ہر مجرد و بے کیف شے کی ہوسکتی ہے حتٰی کہ واجب تعالیٰ شانہ

کی بھی۔ چنانچہ ہزارہا واقعات ہین کہ لوگون نے باری تعالیٰ کو خواب مین دیکھا حالانکہ اس عالم مین مرئی کیلئے متجسم ہونا نہایت ضروری ہے تو یہ رویت فی الرویا تجلی مثالی پر محمول ہے۔ چنانچہ بعض لوگون نے اللہ تعالیٰ کو خاص شکل مین دیکھا ہے واقعہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی مثل تو ممتنع ہے لیس کمثلہ شیٔ لیکن اثبات مثال ممتنع نہین۔ قال اللہ تعالیٰ وَلَہُ المَثَلُ الاَعلیٰ۔ وقال فی مقام اٰخر مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح (المثل والمثال لفظان مترادفان مختلفان صیغۃً ومتحدان معنًی) اور واجب کیلئے مثل نہونے اور مثال ہونے مین راز یہ ہے کہ مثل کا اطلاق مشارک فی النوع پر ہوتا ہے اور واجب تعالیٰ کیلئے کوئی نوع نہیں ہے جسمین کسی شے کی مشارکت ثابت ہوسکے لہٰذا واجب تعالیٰ کیلئے اثبات مثلیۃ محال ہے اور مثال کا اطلاق مشارک فی الوصف پر ہوتا ہے اور وصف کلی مشکک ہے واجب تعالیٰ مین اشدیۃ والکلیۃ سے پایا جاتا ہے مخلوق مین اضعفیۃ والنقصیۃ سے مثلاً حق تعالیٰ کیلئے بھی سمع وبصر ثابت ہے مخلوق کیلئے بھی تو مخلوق وصف سمع وبصر مین واجب تعالیٰ کی مثال ہوئی مگر واجب تعالیٰ کا وصف سمع وبصر اقویٰ واعلیٰ ہے اور مخلوق کا اضعف وادنیٰ باقی مطلق وصف مین مشارکت ہے اور اسی لئے اہل کلام نے جس جگہ لایشبہ شیٔ کہا ہے اُس کی تفسیر مماثل یا متشابہ بحیث لیس احدہما مقام الاٰخر سے کی ہے (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ حدیث خلق اللہ اٰدم علیٰ صورتہ مین صورت کے معنے یہی مثال ہین یعنی خلق اللہ اٰدم علیٰ مثالہ لان السمع والبصر وغیرہما مشترکۃ بین الممکن والواجب فالممکن فی ہذہ الاوصاف مثال للواجب ولہٰذا نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ واٰلہ وسلم عن ضرب الوجہ لان الضرب قد یفضی الیٰ ابطال ہذہ الاوصاف لوجود الاوصاف المذکورۃ التی ہی کامہات الاوصاف باسرہا فی الوجہ اور اسی وجہ سے انسان کے جوارح میں چہرہ کا خاص احترام ہے اور خلق اللہ اٰدم علیٰ صورتہ مین صورت سے مراد شکل نہیں جو احاطۂ حد واحد یا حدین یا حدود سے پیدا ہوتی ہے تاکہ صورتہ پر اشکال ہو بلکہ صورت کے معنے ظہور کے ہین جیسے کہتے ہیں صورۃ المسئلۃ ہکذا یعنی یہ عنوان مظہر حقیقت مسئلہ ہے اور اسی ظہور کی وجہ سے شکل کو بھی صورت کہتے ہین کیونکہ شکل کو بھی ذی شکل کے ظہور میں دخل ہے اور اسی طرح مثال بھی ذی مثال کیلئے مظہر ہوتی ہے اسلئے خلق اللہ اٰدم علیٰ صورتہ فرمایا گیا ہے

علماء نے اسکے اور بھی مختلف جوابات دیئے ہیں۔ مثلاً الاضافة للتشریف کاضافة بیت اللہ فحاصل المعنی خلق اللہ آدم علی صورة کریمة اوجدھا لہ وقال بعضھم المراد بالصورة الصفة کما یقال صورة المسئلة کذا۔ ای خلق اللہ آدم علی صفتہ ولعلہ یرجع الی ما قلنا اولا ویحمل علیہ ما قالتہ الصوفیہ تخلقوا باخلاق اللہ الی غیر ذٰلک من الاقوال التی بسطھا المحدثون فی شروحھم لکتب الاحادیث۔ الحاصل تجلی مثالی کی حقیقت یہ ہے کہ ذی مثال کے مشابہ ایک ایسی شے ظاہر ہو جس سے کسی قدر وضوح زائد کیساتھ ذی مثال کا تصور ہو جاوے باقی مثال وذی مثال مین تشابہ من جمیع الوجوہ ضروری نہیں جیسے زید کو اسد بطور تشبیہ کہا جاتا ہے تو مقصود صرف یہ ہوتا ہے کہ فقط وصف شجاعت مین دونوں شریک ہیں لاغیر گو وصف شجاعت بھی کلی مشکک ہے۔ شیر میں بہت زائد ہے زید میں بہت کم ہے اسی طرح جب باری تعالیٰ کو کسی شکل مین دیکھا جائے تو مثال تو حادث ہوتی ہے لیکن ذی مثال قدیم ہے۔ پس یہ تجلی مثالی بعض خاص اوصاف کے اعتبار سے ہے نہ قدم وحدوث کے اعتبار سے۔ رہا یہ کہ ایسی مناسبت تو حق تعالیٰ سے ہر مخلوق کو ہے تو کیا ہر مخلوق اس کی تجلی مثالی ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس مناسبت مین بھی درجات ہین مطلق مناسبت اسکا مدار نہیں بلکہ خاص مناسبت جسکی حد جامع مانع وکنہ منضبط نہیں ہو سکتی لیکن اُس تجلی کے وقت صاحب واقعہ کو علم ضروری کے طور پر اس مثال کا مرآة ہونا معلوم ہوتا ہے اور یہ امر سائر مخلوق مین مشترک نہیں۔ بعض علماء نے اس تجلی مثالی کے کچھ احکام ذکر کئے ہین۔ مثلاً میدان قیامت مین تجلی کیسی ہو گی۔ حدیث شریف مین آتا ہے کہ عرصۂ قیامت مین حق تعالیٰ متجلی ہونگے لیکن اہل محشر پہچانینگے نہیں اور کہیں گے نعوذ باللہ منک کیونکہ حکمت ابتلاء سے اُن کو اس تجلی کا تجلی مثالی ہونا معلوم نہوگا۔ پھر دوسری مرتبہ حق تعالیٰ متجلی ہونگے اس مرتبہ پہچانینگے اور پہچانتے ہی سجدہ مین گر پڑینگے تو یہ دونوں تجلیان قیامت میں باتفاق امت مثالی ہونگی کیونکہ موطن قیامت تو عالم ناسوت ہی کے اجزاء سے ہے اور ناسوت میں ذات مرئی نہیں ہوتی۔ یہ رویت مخصوص ہے جنت کیساتھ پس یہ تجلی مثالی ہوگی۔ یہ گفتگو تو قیامت کی تجلی کے متعلق تھی باقی جنت میں جو تجلی ہوگی وہ جماہیر فرق اسلامیہ کے نزدیک ذاتی بے کیف ہوگی صرف معتزلہ اور ان کے اتباع جنت مین بھی تجلی ذاتی کے منکر ہین

کیونکہ وہ ان شرائط کو جو عالم ناسوت میں رویت کیلئے لابدی ہیں عقلاً ماہیت رویت کیلئے خواہ وہ کسی عالم میں ہو ضروری سمجھتے ہیں اور اہل حق اُن شرائط کو عادی اور مخصوص اس عالم کے ساتھ مانتے ہیں اور تجلی مثالی کی تحقیق رسالہ التشرف میں کسی قدر زائد کیگئی ہے (وھی لصاحب الملفوظ فمن شاء الاطلاع علی دقائق التجلی فلیراجع الیھا) خلاصہ یہ ہے کہ یہ الوان مکشوفہ نفس لطائف

٥٧ ونحن ننقل عنہا ہہنا شیئا لابد منہ تکثیرا للنفع۔ قال فی التشرف بمعرفۃ احادیث التصوف النقل لک ذلک الحدیث مع توجیہ بعض اجزائہ علی اصول القوم واللفظ لابی سعید الخدری حین یقال لاہل الموقف لیتبع کل امۃ ما کانت تعبد وفی آخرہ حتی اذا لم یبق الا من کان یعبد اللہ تعالیٰ من بر وفاجر اتاہم رب العالمین فی ادنی صورۃ من اللتی رأوہ فیہا ای عرفوہ بہا کما فی لفظ ابی ہریرۃ وتبقی ہذہ الامۃ فیہا منافقوہا فیاتیہم اللہ فی صورۃ غیر صورتہ اللتی یعرفون الحدیث ای قبل ذلک فی الدنیا ویکون ہذا تجلیاً مثالیاً کما ہو ظاہر مدلول لفظ الصورۃ) قال فماذا تنتظرون یتبع کل امۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس افقر ما کنا الیہم ولم نصاحبہم فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ باللہ منک لانشرک باللہ شیئا مرتین او ثلثاً حتے ان بعضہم لیکاد ان ینقلب (عن الصواب ویرجع عنہ للامتحان الشدید الذی جری قالہ النووی ولعل وجہ انکارہم ان الوجہ الذی یعرفون بہ الحق فی الدنیا تجل مثالی ایضا علی اوضاع مختلفۃ فی اذہان مختلفۃ ویکون ہذا التجلی المثالی المحشری کما دل علیہ قولہ علیہ السلام فی ادنی صورۃ من اللتی رأوہ فیہا الحدیث ولعل حکمتہ الامتحان کما سبق عن الخطابی والنووی یعنی امتحان ایاہم ودعواہم التوحید وقولہم فارقنا الناس فتجلی لہم فی غیر صورتہم الذہنیۃ ولم یخلق فیہم علما ضروریا بکونہ تجلیا ربانیا فلما انکروہا ظہر صدق دعواہم التوحید حیث نفوا ربوبیۃ ما زعموہ غیر الرب ولعل الانقلاب عن الصواب ہو لغلبۃ الاہوال علے عقولہم بحیث لا یبعد ان ینکروا التجلی المثالی الآخر الآتی فیما بعد قیاسا لاحدہما علی الآخر) فیقول ہل بینکم وبینہ آیۃ تعرفونہ بہا فیقولون نعم فیکشف عن ساق فلا یبقی من کان یسجد للہ من تلقاء نفسہ الا اذن لہ بالسجود ولا یبقی من کان یسجد القار وریاء الا جعل اللہ ظہرہ طبقۃ واحدۃ کلما اراد ان یسجد خر علی قفاہ (قال القاضی عیاض کما نقلہ عنہ النووی قیل المراد بالساق ہہنا نور عظیم وورد ذلک فی حدیث عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم اھ قلت ویخلق اللہ فیہم علما ضروریا بکونہ تجلیا ربانیا وان لم یعرفوہ بہ قبل ذلک واللہ اعلم) ثم یرفعون رؤسہم وقد تحول فی صورتہ اللتی رأوہ فیہا اول مرۃ فقال انا ربکم فیقول انت ربنا الحدیث (مسلم باب اثبات رویۃ المؤمنین ج ۱) والذی اری ان ہذا التحول ہو ظہورہ فی الصورۃ الذہنیۃ المثالیۃ اللتی کانوا یعرفونہ بہا قبل ذلک وہذا ہو الذی وعدنا ای فی العبارۃ

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

کے نہیں بلکہ لطائف کی تجلیات مثالیہ کے الوان ہیں (لیکن مجازاً لطائف ہی کے الوان کہے جاتے ہیں) سو نفس کا لون زرد ہے قلب کا سُرخ ہے روح کا سفید ہے۔ سر کا سبز ہے خفی کا نیلگوں ہے۔ اخفی کا سیاہ ہے جیسے مردمک چشم۔ ایک صاحب نے لطائف میں تغائر اعتباری یا حقیقی ہونیکے متعلق سوال کیا اسپر فرمایا کہ بعضے تغائر حقیقی کے قائل ہیں بعضے تغائر اعتباری کے وقد سبق ھذا ۱۲ القدر اور اس اختلاف کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے متکلمین و حکماء حواس خمسہ باطنہ کے اثبات و انکار میں اختلاف رکھتے ہیں۔ متکلمین ان حواس کا انکار کرتے ہیں۔ اور ان حواس کے افعال کو قلب کے متعلق مانتے ہیں اور حواس کو آلات ادراک قلب بتاتے ہیں اور حکماء علیحدہ علیحدہ بالاستقلال ان حواس کو ثابت کرتے ہیں اس میں محققین یہ فرماتے ہیں کہ اصل مقصود ذکر ہے باقی محال ذکر یعنی لطائف کی طرف تفصیلی توجہ کرنے سے طبیعت میں تفرق تشتت انتشار و پراگندگی تخیل ہوتی ہے کیونکہ ایک لطیفہ کے ذاکر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) المتقدمة علی ہذہ العبارة فی اصل الرسالة ۱۲) باتیان ذکرہ بقولنا سیاتی فی الحدیث ویجوز ہذا التحول فی التجلیات المثالیة من بعضہا الی بعض وہذہ الصورة وان کانت واحدة بالشخص لکنہا یمکن ان تری مختلفة فی الابصار مختلفة فلا یشکل انطباق التصورات المختلفة علی الصورة المتعینة ہذا وانما لم یتجل بصورة اعلی مما عرفوہ مغایرة لہ لعدم حصول حکمة الامتحان بہ لان کل مومن یعتقد انہ تعالی لیس دون ما اعتقدناہ ولا یعتقد انہ لیس فوق ما اعتقدناہ فلو تجلی بصورة اعلی لسوغ احتمال کونہ تجلیا ربانیا وما نفاہ فلم یحصل الامتحان فلما تجلی بصورة ادنی وکان یعتقد انہ لیس ادنی حکم بالنفی فافہم۔ واعلم ان کل ما ذکرتہ ہہنا فی شرح الحدیث علی اصول القوم لیس شئی منہا قطعیا نعم ہو اقرب من کل ما ذکرہ الآخرون من العلماء کقول بعضہم فی التجلی الادنی انہ بعض الملائکة ظہر لہم ولا یخفی علیک بعدہ واباء قولہ علیہ السلام اتاہم رب العلمین عن ہذا الحمل وکانک عثرت بہذا التقریر علی ما ادعینا من ان التجلی فی الجنة یکون برویة الذات وان لم یدرک کنہہا وفی الموقف بالمثال کما کان لموسی علیہ السلام بالطور بصورة النار ولا یمتنع علیہ المثال بمعنی المشارک لہ فی الوصف لقولہ تعالی ولہ المثل الاعلی ویمتنع علیہ المثل بمعنی المشارک فی الماہیة لقولہ تعالی لیس کمثلہ شئ وہذا المثال وان لم یکن قدیما لکن للتشارک البالغ الی حد الکمال یکون مرأة للقدیم ولا یلتفت الذہن ح الی وجوہ التغائر والتمائز بینہما فتبصر وتفکر لئلا تضل ولا تزل فالمقام ادق من الشعر واحد من السیف

انتہت العبارہ بالفاظ الشریفة

بقدر الضرورة ۱۲

بنانیکے بعد دوسرے لطیفہ کو ذاکر بنانے کی جب سعی کیجائیگی تو یا تو پہلے لطیفہ کو بالکل چھوڑ دیا جائے تب تو وہ رخصت ہوا اور محنت سابقہ اکارت گئی یا دوسرے لطیفہ کیساتھ پہلے لطیفہ کی طرف بھی توجہ کریگا تاکہ دونون محفوظ رہین تو توجہ مین انتشار لازمی ہے جو مخل مقصود ہے اور بعض حضرات نفع کی طرف زیادہ التفات فرماتے ہین اور یہ سب اختلاف اجتہادی ہے فلا یعیب بعضھم علی بعض اور یہان لطائف کا بقدر ضرورت بیان ختم ہوا۔ پھر فرمایا کہ مین نے لطائف کے جو افعال بیان کئے ہین وہ کسی مطبوع کتاب مین نہیں دیکھے بلکہ تصوف کی ایک قلمی کتاب قطرات الحیات مین دیکھے تھے اور یہ بھی فرمایا کہ اگر کوئی صاحب اس تقریر ملفوظ کو محفوظ کرین تو القطائف فی اللطائف یا من اللطائف جو مناسب سمجھین نام رکھ لین (مجھکو القطائف من اللطائف اچھا معلوم ہوتا ہے اسلئے مین اس تقریر کو القطائف من اللطائف سے موسوم کرتا ہون) پھر فرمایا مین اس مضمون کے بعد بطور تتمہ کے بمناسبت التفات الی اللطائف کے ایک ضروری مضمون تصور شیخ کا بھی کہ وہ التفات الی صورۃ الشیخ ہے بطور اجمال بیان کئے دیتا ہون بعض حضرات شغل تصور شیخ کو جزو طریق سمجھتے ہین اور بعض حضرات عوام الناس کیلئے مانع طریق اور توجہ الی غیر الحق سمجھتے ہین۔ وھم الچشتیۃ جو لوگ چشتیہ کو مبتدع غیر متبع سنت کہتے ہین۔ ان سے بطور الزام کہا جاسکتا ہے کہ اس مسئلہ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ چشتیہ بہ نسبت دوسرے حضرات کے زیادہ اتباع سنت کا خیال رکھتے ہین باقی چونکہ ہمکو الزام مقصود نہین اسلئے ہم کہتے ہین کہ دوسرے حضرات پر بھی کوئی اعتراض نہین کیونکہ دونون سلسلون کے حضرات ہمارے اکابر ہین اور یہ مسئلہ مجتہد فیہا ہے ہر فریق اپنے اجتہاد سے جیسا نافع سمجھتا ہے ویسا عمل کرتا ہے دونون مثاب ہین۔ دونون حق تعالیٰ کے نزدیک علی الطریق الصحیح ہین چشتیہ تصور شیخ کا درجہ صرف یہ فرماتے ہین کہ اصل مقصود توجہ الی الحق ہے مگر ابتدائے سلوک مین پراگندگی تخیل سے وساوس وخطرات قلب سالک کو مشوش کرتے ہین اور یکسوئی سے مانع ہوتے ہین کیونکہ حق تعالیٰ غیب وراء الوراء ہے (کما قیل کل ما خطر ببالك فهو هالك والله اجل من ذلك) اس کا تصور جمتا نہین پس وساوس ستاتے ہین۔ ان وساوس سے بچنے کیلئے ضرورت ہے کہ تخیل کو کسی خاص شے سے وابستہ کیا جائے تاکہ وساوس دفع ہوجاوین کیونکہ النفس لا تتوجہ الی شیئین فی آن واحد۔ اور گو یہ غرض ہر شئے کے تصور سے حاصل ہوسکتی ہے مگر جو شئے احب ہوگی وہ الصق

بالقلب ہوگی اور جو شئے الصق بالقلب ہوگی وہ تخیل میں زیادہ یکسوئی پیدا کرے گی اور ظاہر ہے کہ ایک معتقد و مرید کے نزدیک اُس کا شیخ سب سے احب ہوتا ہے لہذا تصور شیخ سے وہ وساوس و خطرات جو ابتداً میں رونما ہوتے ہیں دفع ہو جاتے ہیں چشتیہ نے اسی نسخہ کیمیا کو مُدبّر کر کے استعمال کیا ہے پھر جب تصور شیخ بضرورت دفع وساوس و خطرات ہے تو بقاعدہ مسلمہ الضرورۃ یتقدر بقدر الضرورۃ وساوس و خطرات کے مندفع ہو جانے کے بعد یہ تصور شیخ بھی ترک کر دینا چاہئے اور اس سے زیادہ تصور اگرچہ نافع نہیں مگر خوش عقیدہ کیلئے مضر بھی نہیں ہے لیکن عوام الناس و ضعیف العقائد کیلئے سخت مضر ہے۔ انہیں لوگوں کی وجہ سے حضرت مولانا محمد اسمعیل صاحب شہید رح نے تصور شیخ کو ماھذہ التماثیل اللتی انتم لھا عاکفون کے ماتحت بت پرستی میں داخل کیا ہے کیونکہ متعارف تصور شیخ میں شیخ کی جانب اسقدر توجہ تام ہوتی ہے کہ شاغل غیر کا تصور ہی نہیں آنے دیتا اور اسقدر انہماک و استغراق اور اتنی توجہ میرے نزدیک ذوق وجدان سے خاص حق تعالیٰ کا حق ہے۔ پس غیر حق کی طرف ایسی توجہ شرک عملی کے مشابہ ہے کہ حق تعالیٰ کی طرف تو جو کہ مقصود لذاتہ ہیں اتنی توجہ نہیں کیگئی اور غیر حق کی جانب اسقدر توجہ کیگئی بعض غلاۃ تو شغل رابطہ میں حق تعالیٰ کی طرف بھی قصداً توجہ نہیں کرتے مجھکو تو یہ امر ذوقاً توحید کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ ایک حکایت یاد آئی حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ کیلئے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب نے تصور شیخ تجویز کیا۔ سید صاحب گو مرید و معتقد تھے لیکن اُنھوں نے ادب کیساتھ نہایت صفائی سے تصور شیخ کرنے سے معذرت کی اور فرمایا یہ شرک ہی۔ شاہ صاحب رح نے فرمایا ؎

بمی سجادہ رنگین کُن گرت پیر مغان گوید \
کہ سالک بیخبر نبود ز راہ و رسم منزلہا

سید صاحب نے عرض کیا کہ جو ارشاد ہے وہ بجا و درست ہے۔ لیکن عارف شیرازی نے اس میں معصیت کا ذکر کیا ہے شرک کا نہیں کیونکہ معصیت محدود نافرمانی ہے کہ اگر توبہ کی بھی توفیق نہو تب بھی شقاوت دائمی کا موجب نہیں ؎ حد چاہیئے سزا میں عقوبت کیواسطے۔ آخر گناہگار ہوں کافر نہیں ہوں میں قالہ غالب اللہ دہلوی ۱۲ جامع) اور وہ بھی جبکہ مے کو حقیقی معنی میں لیا جاوے۔ بخلاف شرک کے کہ مشرک کیلئے ہمیشہ کیواسطے باب نجات مسدود ہی حضرت شاہ صاحب رح

ناخوش نہیں ہوئے اور فرمایا معلوم ہوا کہ آپکی طبیعت طریق ولایت کے مناسب نہیں اب ہم آپ کو راہ نبوت سے منازل سلوک طے کرائیں گے وقس فعل فللہ درھا ممن یقالی فیہما

وزیرے چنیں شہریارے چنان | جہاں چون نگیرد قرارے چنان

ستر الاصل ھھنا وتتلوہ فائدتان الحقتا فیما بعد۔

فائدہ اولی - ۱۹ رمضان ۱۳۴۹ھ بروز یکشنبہ وقت صبح ۷ بجے۔ ملفوظ بالا پر مولوی سعید احمد صاحب نے کچھ شبہات وسوالات لکھکر پیش کئے تھے۔ حضرت اقدس نے فرمایا کہ پہلے میری ایک تقریر سُن لیجئے اسکے بعد ایک ایک شبہ پیش کر کے جواب سنتے جائیگا پہلے لطائف ستہ کے ذاکر ہونے کی اصل حقیقت جسکا اول اجمالاً ذکر ہوا تھا قدرے تفصیل سے سمجھ لیجئے۔ اس سے افعال لطائف کی حقیقت کا کلی انکشاف وکامل ظہور ہو جائیگا اور اس حقیقت سے مراد حقیقت معمول بہا ہے جس کی طریق تصوف مین مشق کرائی جاتی ہے۔ ذکر لطائف دو چیزوں سے مرکب ہے ایک ذکر سے دوسرے شغل سے مجموعہ کو اہل فن اصطلاحاً ذکر کہتے ہین (من قبیل تسمیۃ المجموع باسم الجزء) ذکر سے مراد تو وہی ذکر ہے جو شریعت مین مذکور وماثور ومنقول ومامور بہ ومقصود ہے اور شغل سے (جو کہ دوسرا جزو ہے) مراد ہیئت ذکر ہے (کانہ علۃ صوریۃ للذکر) یعنی یہ تصور کیا جائے کہ فلاں موقع جو فلاں لطیفہ کا محل ہے مشغول ذکر ہے جیسے جارحۂ لسان ذاکر ہے اسیطرح یہ محل بھی ذاکر ہے مثلاً لطیفۂ قلب مین لسانی ذکر کیساتھ یہ تصور کیا جائے کہ قلب صنوبری بھی ذکر کر رہا ہے حاصل یہ ہے کہ ذکر لطائف مین اصطلاحاً شغل بھی ہوتا ہے یعنی محال لطائف کے متعلق یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ذکر الٰہی میں یہ محال بھی ہمنوائے لسان ہیں۔ (اور تصوف میں تمام اشغال کی حقیقت تخیلات مخصوصہ ہیں) ہاں شغل کی تائید وتقویت اور اُسکے کامیاب ومؤثر بنانے کیلئے بعضے اور افعال بھی کئے جاتے ہیں مثلاً کلمات ذکر کو سانس سے اوپر کو اُٹھایا جاتا ہے۔ پھر تخیل سے دماغ مین پہنچایا جاتا ہے اور وہان پہنچکر سانس روک لیجاتی ہے یعنی یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ام الدماغ مین سانس بند ہے کیونکہ تجربہ سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ گیا ہے کہ حبس دم کو دفع خطرات اور مطلوب کی جانب توجہ قوی مین زیادہ دخل ہے (چنانچہ شکار میں ہدف کو سامنے رکھنے کیلئے حبس دم ضروری

سمجھا جاتا ہے) اور اس حالت مین ذکر لسانی یا قلبی مین مشغولی کیجاتی ہے اور ذکر جیسے لسانی ہوتا ہے اسیطرح قلبی بھی ہوتا ہے کہ الفاظ متخیلہ سے قلب کو ذاکر بنایا جاتا ہے اس ذکر قلبی کی اصل اس حدیث شریف سے احتمالاً مستنبط ہوسکتی ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یذکر اللہ علی کل احیانہ (رواہ مسلم کذا فی باب مخالطۃ الجنب من المشکوۃ)

کیونکہ علی کل احیانہ کو اگر استغراق حقیقی پر محمول کیا جائے کما ھو الظاہر المتبادر تو تخلی للبول والغائط والجماع کے اوقات کو بھی شامل ہوگا حالانکہ ایسے اوقات مین ذکر لسانی سوء ادب ہے. نیز خود حضور اقدس کے معمول کے خلاف ہے حتی کہ آپ بول سے فارغ ہوئے مگر سلام کا جواب بدون تیمم کے نہین دیا حالانکہ ذکر خالص بھی نہین من وجہ کلام بھی ہے اسلیئے مفسد صلوۃ بھی ہے پس لامحالہ کان یذکر سے مراد مطلق ذکر ہے خواہ لسانی ہو خواہ قلبی تاکہ علی الاطلاق منطوق حدیث کے موافق تمام اوقات کا احاطہ ہوسکے البتہ اگر حدیث شریف مین علی کل احیانہ کو استغراق عرفی و اضافی پر محمول کیا جائے اور فی اکثر احیانہ مراد لیا جائے تو اُسوقت صرف ذکر لسانی کا ارادہ بھی بے تکلف مستقیم ہوجائیگا اسی وجہ سے اس حدیث سے ذکر قلبی پر استدلال قطعی نہیں کیا جاسکتا البتہ احتمال سے کوئی شے مانع نہین (لان الاحتمال ناش عن دلیل قوی وھو الظہور والتبادر لان من احاط بمشاغلہ الکثیرۃ صلی اللہ علیہ وسلم علم اتیقن ان الذکر اللسانی کان لا یتحقق علی اکثر الاحیان ایضا ومن ثم اوردہ المحدثون فی ابواب لا یجتمع معہا الذکر اللسانی واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم) بلکہ اگر ذرا غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوجاویگا کہ ذکر قلبی خود ذکر لسانی کی اصل ہے کیونکہ ذکر قلبی کلام نفسی ہے اور ذکر لسانی کلام لفظی اور مسلم ہے کہ ؎

ان الکلام لفی الفؤاد وانما — جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

شریعت نے بہت سے مواقع پر ذکر قلبی کو معتبر مانا ہے چنانچہ باتفاق امت اخرس کے ایمان کیلئے ۶
اقرار باللسان ضروری نہیں صرف توحید و رسالت کا تخیل جازم و اعتقاد کامل و تصدیق تام کافی ہے اسیطرح جو شخص بالقصد والاختیار مضامین کفریہ کو الفاظ متخیلہ سے قلب مین جاگزین و مستقر کرے وہ شریعت مین کافر ہوگا. الحاصل ذکر لطائف اصطلاحًا دو چیزون سے مرکب ہے

(۱) ذکر (۲) فکر (الذی عبر عنه بالشغل سابقا والی بلفظ "فکر" ھھنا مراعاۃ للقافیۃ)
پس ان دونون کے مجموعہ سے یعنی مزاولت فکر و مواظبت فکر سے محال لطائف مین مختلف اور نئے
آثار و کوائف محسوس ہوتے ہیں خواہ وہ آثار و کوائف ان محال میں پہلے سے موجود ہوں و احساس
و ظہور اب ہوا ہو خواہ ان آثار و کوائف کا حدوث ہی اب بعد فکر ہوا ہو اور یہ آثار و کوائف کبھی حرکات
کی شکل مین ظہور پذیر ہوتے ہین جبکا عروق ضوارب مین تو احساس ہی ہوتا ہے کیونکہ حرکات عروق
ضوارب مین پہلے سے موجود ہیں اب مزاولہ فکر و شغل سے ظہور ہوا ہے نہ کہ تحقق و حدوث
(والا یلزم تحصیل الحاصل) اور بعض کا تحقق و حدوث ہی اب ہوا ہے پہلے کچھ نہ تھا اور کبھی
یہ آثار و کوائف اصوات کے رنگ میں رونما ہوتے ہیں اور یہ اصوات کبھی غیر الفاظ ہوتے ہین
اور کبھی خاص خاص الفاظ جو محال لطائف مین مسموع ہوتے ہین اور یہ الفاظ بعض کے نزدیک صرف
خیالی ہوتے ہین محل لطائف مین تکلم شروط تکلم آلات تکلم سب معدوم و مفقود ہوتے ہیں اور
بعض فرماتے ہین کہ یہ الفاظ خیالی نہین ہین بلکہ حقیقۃً محال لطائف مین پہلے سے موجود و محفوظ
ہین کیونکہ قرآن شریف مین ہے وان من شئی الا یسبح بحمدہ تو چونکہ محال لطائف بھی
اشیاء ہیں اسلئے وہ بھی آیت شریف کے منطوق کیموافق تسبیح خوانی میں مشغول ہونگے اور
یہ تسبیحات ہی وہ الفاظ ہین جو ذاکر کو اب محال لطائف مین محسوس و مسموع ہو رہے ہین
ھکذا قالوا ولکنہ فی بادی الرای تکلف بارد مستغنی عنہ والظاھر ان المراد بھذا التسبیح
دلالۃ المصنوعات علی صانعھا کما یشیر الیہ قولہ تعالٰی ولکن لا تفقھون
تسبیحھم فانہ وکان المراد بھذا التسبیح الالفاظ اللتی تسمع فی محال اللطائف لکان
الظاھر ان یقال ولکن لا تسمعون تسبیحھم و اذ لیس فلیس نعم لا یلزم من تفسیر
ھذا التسبیح فی الآیۃ بالدلالۃ المذکورۃ نفی التسبیح القالی لثبوتہ بدلائل اخر ولا یلزم
من نفی اللسان نفی التکلم لان اللسان شرط عادی لہ فی ذوات اللسان لا شرط
عقلی (کما سیاتی بعد ۱ سطر) قولہ یہ امر بھی یاد رکھنے کی (بطور جملہ معترضہ فرمایا کہ مجھکو اسوقت
ایک لطیفہ یاد آیا ایک مرتبہ ایک ہندو نوجوان جو جھنجھانہ کا رئیس تھا اپنے کام کو مجھ کے ساتھ یہاں
آیا۔ قرآن مجید کے متعلق سوال کیا کہ اہل اسلام قرآن شریف کو اللہ تعالٰی کا کلام کہتے ہین

حالانکہ کلام کیلئے زبان کی حاجت ہے اور اللہ تعالیٰ زبان وغیرہ جمیع اعضاء سے منزہ ہیں۔ پس قرآن شریف کلام اللہ کیسے ہوا۔ میں نے کہا یہ تو بناء الفاسد علی الفاسد کی قبیل سے ہے۔ آپ کا یہ مقدمہ ممہدہ ہی کہ کلام کیلئے زبان کی حاجت ہوا کرتی ہے غلط و ناقابل تسلیم ہے کیونکہ اگر مطلقاً متکلم کیلئے زبان ہونا ضروری ہو تو اصل متکلم تو زبان ہے بس چاہئے کہ زبان کیلئے بھی ایک دوسری زبان ہو۔ اور دوسری زبان کیلئے تیسری زبان ہونا چاہئے وھلم جرا حالانکہ زبان متکلم بالذات ہے اسکو واسطہ کی ضرورت نہیں ہاں انسان کو تکلم مین واسطہ زبان کی ضرورت ہے تو جب ایک ضعیف مخلوق (زبان) بالذات بلا واسطہ زبان تکلم کر سکتی ہے تو حق تعالیٰ خالق کل شئ قادر علی الاطلاق کیون تکلم مین زبان کا محتاج ہوگا۔ مین سمجھتا تھا کہ شاید یہ میرا جواب نہین سمجھیگا مگر چونکہ وہ اپنے طریقہ کے مطابق دھیان گیان کیا کرتا تھا اسلئے سمجھ گیا (اشغال و اذکار سے عقل و فہم مین بھی ازدیاد ہو جاتا ہے کما ھو المجرب المشاھد ومن ارتاب فلیجرب گو ایمان سے جو عقل و فہم پیدا ہوتا ہے وہ اور نوع کا ہے) اور فوراً اپنے گرو سے بولا کہ دیکھا یہ ہی علم۔ سبحان اللہ کیسی معقول بات فرمائی پھر اسنے مجھے اپنے باغ کے وہ ہدایا دئے جو پہلے سے چھپائے ہوئے تھا۔ مین نے اسکے اخلاص کی وجہ سے بخوشی قبول کر لیا لیکن یہ امر بھی یاد رہنے کے قابل ہے کہ جیسے جمیع اشیاء کی تسبیح اضطراری یعنی دلالت علی الصانع ثابت ہے اسی طرح ایک اختیاری بھی ہے۔ اہل کشف و کرامات نے تو اپنے مشاہدہ و کشف کی بناپر اشیاء کی تسبیح اختیاری کی حکایت کی ہے لیکن قرآن شریف سے بھی اسی مسئلہ ظنی کا اثبات کیا جا سکتا ہے حق تعالیٰ فرماتے ہین فقال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا قالتا اتینا طائعین۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان مین طوع و اختیار ہے البتہ یہ ممکن ہے کہ اور اشیاء کی تسبیح اختیاری ہماری تسبیح اختیاری جیسی نہ ہو کیونکہ انکین ہمارے جیسے آلات نہیں ہیں بلکہ انکی تسبیح اختیاری وہ ہے جو انکے شایان ہے بہرحال ان اصوات و الفاظ مین اہل فن کے دو قول ہیں اول یہ کہ مزاولت فکر و شغل و یکسوئی سے قوت خیالیہ کو تقویت ہوتی ہے۔ اور قوت خیالیہ سے محال لطائف مین اصوات و الفاظ مسموع ہوتے ہین حقیقۃً نہ تکلم ہے نہ اصوات و الفاظ فقط خیال کی کرشمہ سازیان ہین۔ ثانی یہ کہ یہ اصوات و الفاظ محال لطائف مین پہلے سے ثابت و موجود ہین اور ان کا تکلم حقیقی ہے لیکن وہی تکلم جو محال لطائف کے مناسب ہو

اوران اصوات والفاظ اور اُس تکلم کا احساس اب ہوا ہے اور مجھکو اسلم واحوط یہ معلوم ہوتا ہے کہ یون کہا جائے محال لطائف مین جو اصوات والفاظ محسوس ومسموع ہوتے ہین اُن کیلئے واقعی موجود بالتحقیق ہونا کسی دلیل سے ضروری نہین ہے احتمال ہے کہ صرف قوت متخیلہ کی ہنگامہ آرائی ہو کیونکہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ محال لطائف مین تسبیح اختیاری پہلے سے موجود ہے اور اصوات والفاظ سے مرکب ہے تب بھی اس سے یہ لازم نہین آتا کہ ذاکر کو مزاولت فکر سے یہی تسبیح مسموع ہو رہی ہے اسلئے کہ احتمال اب بھی موجود ہے کہ ممکن ہے جو الفاظ مسموع ہو رہے ہین وہ صرف خیالی ہون اور جو الفاظ حقیقی ہون وہ مسموع نہوں فان التصدیق بوجود الفاظ فی محل لا یستلزم (استماعها فیه) اور کبھی یہ آثار وکوائف الوان مختلفہ کی رنگ مین نمایاں ہوتے ہین جن کی تفصیل تقریر سابق مین بقدر ضرورت آپ حضرات کو معلوم ہو چکی ہے فلا حاجة الی الاعادة۔ پس خلاصہ مقام یہ ہے کہ مزاولت ذکر ومواظبت فکر پر بطریق منع الخلو یہ آثار وکوائف ثلثہ مرتب ہیں جو علامات ہین سرایت ذکر کی (۱) حرکات محال لطائف (۲) استماع الفاظ فی محال اللطائف (۳) احساس الوان محال لطائف۔ یہ تینون آثار وکوائف انتہائی مشق سے پیدا ہوتے ہین اور سرایت ذکر کی علامات سمجھے جاتے ہین کبھی یہ تینون آثار مجتمعۃً مزاولۂ ذکر وفکر پر مرتب ہوتے ہین کبھی ایک یا دو پائے جاتے ہین یہ بات بھی فروگذاشت کرنیکی قابل نہیں کہ ان تینون علائم کا تحقق دال علی الولایۃ نہیں ان آثار وکوائف کے وجود سے مقبولیت پر استدلال نہین کیا جاسکتا کیونکہ مزاولۂ فکر وشغل سے جو آثار متحقق ہوتے ہین وہ محبوب کی صورت کے مانند ہین جو عاشق کے ذہن مین فرط عاشقی کی وجہ سے جم جاتی ہے جیسے صورت محبوب کے انتقاش فی الذہن سے ولایت ومقبولیت عند ذاک المحبوب پر استدلال نہین کیا جاسکتا اسیطرح ان علائم ثلثہ کے ظہور سے بھی ولایت ومقبولیت پر استدلال نہین کیا جاسکتا نیز یہ آثار سرایت ذکر کی محض علامات ہین۔ سرایت ذکر کی حقیقت مین داخل یا اُس کی خصائص مین سے نہین ہین۔ مزاولت فکر وشغل سے اصل مقصود تو یہ ہے کہ ذہول وغفلت کم ہو اور اکثر اوقات تیقظ ومشاہدہ جمال وکمال مین بسر ہون ان آثار سے صرف تقویت وتائید کا فائدہ ہوتا ہے اور حکمت اس مشق کی یہ ہے کہ بعض طبائع کو بعض

اوقات مین وساوس وخطرات کا ہجوم ہوتا ہے اور وہ یکسوئی ودفع وساوس کے خواہان ہوتے ہین اسلئے شیخ کامل اس ذکر لطائف کی مشق کراتا ہے تاکہ سکون واطمینان حاصل ہوجائے اور طبیعت سے پراگندگی تخیل وانتشار وساوس دور ہوجائے جیسے مسمریزم مین مشق کرائی جاتی ہے کہ کسی کاغذ پر سیاہ نقطہ لگاکر ٹکٹکی باندھ کر دیکھتے ہین اہل طریق بھی کبھی کلمۃ اللہ کا کاغذ پر لکھکر اُسپر نظر جماتے ہین کبھی عمل استکتاب تجویز کرتے ہین یعنی برابر لفظ اللہ اللہ لکھتے چلے حتی کہ یہ اسم اعظم قلب وذہن مین کما حقہ مستقر ومتمکن ہوجائے لیکن یہ دونون باتین مقصود بالذات نہین بلکہ صرف وسیلہ یکسوئی ہین جوکہ ایک درجہ مین شرعاً بھی مطلوب ہے جسکے بعض افراد کی شرعی مطلوبیۃ کا درجہ اس سے واضح ہوتا ہے کہ تقاضائے طعام کیوقت قبل نماز طعام سے فراغت حاصل کرنیکا حکم ہے تاکہ یکسوئی ہوجائے اور نماز اعتدال واطمینان سے ادا کی جائے۔ تو طعام سے فراغت مقصود بالذات نہیں بلکہ یکسوئی کا وسیلہ ہے تاکہ نماز طمانینۃ القلب سے ادا ہوسکے اسی طرح نقطہ سیاہ کو ٹکٹکی باندھکر دیکھنا اور عمل استکتاب مقصود بالذات نہیں بلکہ وسیلہ یکسوئی ہیں مگر مقدمۃ العبادۃ ہونیکی وجہ سے ان کا شمار حسنات ہی مین ہے اور موجب اجر وثواب ہین جیسے فراغت از طعام بقصد اطمینان نماز باعث اجر وثواب ہے اگر یہ کوائف مقدمۃ العبادۃ نہ بنائی جائین تو پھر ان کا کچھ اجر نہیں نہ یہ مقاصد ہین چنانچہ ان الوان وغیرہ کا انکشاف غیر مسلمین تک کو بھی یکسوئی سے حاصل ہوجاتا ہے حتے کہ مجانین کو بھی۔ چنانچہ شرح اسباب مین بالتصریح مذکور ہے کہ جنون مین کشف ہوجاتا ہے کیونکہ بعض اوقات مجنون کے تخیلات بھی کسی ایک مرکز پر مجتمع ہوجاتے ہین۔ نیز اگر کسی شخص کو کسی معصیت کے ارتکاب مین یکسوئی ہوجاوے تب بھی اُسکو کشف حقائق کونیہ ہوسکتا ہے بلکہ بعض لوگون کو فطرۃً کشف سے مناسبت ہوتی ہے انکو اکتساب یکسوئی کی بھی ضرورت نہین ہوتی چہ جائے اسلام کی۔ یہ بھی جاننا ضروری ہے کہ اوپر جو مشق لطائف کے متعلق مشائخ کا اختلاف نقل کیا ہے کہ بعضے اسکو معین فی الذکر قالاً قرار دیتے ہین اور بعضے اُسکو موجب تشتت حالاً قرار دیتے ہین یہ اختلاف مشق وتوجہ تفصیلی پر ہے باقی اجمالی مشق اور توجہ اس مین اختلاف نہیں ایسی مشقین دوسرے سلسلہ کے

لوگ بھی کراتے ہیں جو مشق لطائف کو موجب تشتت کہتے ہیں چنانچہ ایک شغل ایسا بھی ہے کہ ذاکر تمام اعضاء و جوارح کے متعلق عین ذکر کے وقت یہ تصور اجمالی کرتا ہے کہ یہ سب ذکر کر رہے ہیں ایسے ذکر و شغل کو اہل فن سلطان الاذکار کہتے ہیں۔ سلطان الاذکار سے بھی ایسی ہی حرکات پیدا ہو جاتی ہیں یعنی عروق ضوارب کے تحرکات کا احساس ہوتا ہے کبھی چڑیوں کی سی آوازیں سنائی دیتی ہیں وحمل علیہ البعض ما قال العارف الشیرازی ؎

کس ندانست کہ منزل گہ آن یار کجا است
اینقدر ہست کہ بانگ جرسے می آید

لیکن تکلف محض کبھی رعد و صاعقہ کی خطرناک گرجیں مسموع ہوتی ہیں کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ ذاکر ان آثار کے ہجوم سے خائف و پریشان ہو جاتا ہے۔ مکتوبات قدوسیہ میں اس کیفیت کا بہت ذکر ہے شیخ جلال الدین تھانیسری رح نے اپنے حالات میں ان کو الف کو بار بار لکھا ہے حضرت کی تسلیات و تشفیات موجود ہیں (ایسے موقع پر شیخ کے کلمات تسلی والفاظ تشفی سے ہی کشتی پار ہو جاتی ہے) بہت سے لوگوں کو سلطان الاذکار کے آثار و علائم سے ایک غلطی ہو گئی ہے وہ ان آثار کو کائنات ملکوتیہ کا انکشاف سمجھے حالانکہ بالیقین یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کیونکہ یکسوئی سے اکثر کائنات ناسوتیہ ہی کا انکشاف ہوتا ہے گو بقلت و ندرت بعض اوقات کائنات ملکوتی بھی منکشف ہو جاتے ہیں اور سلطان الاذکار میں اعضاء و جوارح کیجانب اجمالی توجہ ہوتی ہے۔ تفصیلی نہیں اس میں حبس دم سے بھی کام لیا جاتا ہے کیونکہ حبس دم سے یکسوئی میں اعانت ہوتی ہے البتہ حبس دم باندازہ ضبط و تحمل و بقدر طاقت ہونا چاہیے اور اکثر نے اس وقت اسکو ترک کر دیا ہے۔ حضرات صوفیہ نے اشغال کی اصل اس حدیث سے نکالی ہے اجعل بصرك حيث تسجد (یعنی حالت قیام صلوٰۃ میں اپنی نظر کو جائے سجدہ پر مقصور رکھو) کہتے ہیں کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم جمعیت خاطر اطمینان قلب، یکسوئی کی تحصیل کیلئے دیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ اس حدیث سے ثبوت شغل پر استدلال یقینی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم مراعات ادب و تعظیم کیلئے ہو واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال البتہ احتمال ثبوت ضرور ہے اور ایسے امور ظنیہ میں احتمال بھی کافی ہے جو اجتہاد کے انضمام سے راجح بھی ہو جاتا ہے کیونکہ اس احتمال سے اس امر کا تو یقین ہو جاتا ہے کہ صوفیہ کا

تجویز فرمودہ شغل شریعت مطہرہ میں بے اصل نہین جیسے حضرات مجتہدین فقہا بدون نصوص صریحہ کے بعض احتمالات پر محض ذوق سے احکام ظنیہ ظاہرہ کا استنباط کرتے ہین اسی طرح یہ حضرات بھی احکام ظنیہ باطنہ کا استخراج کرتے ہین۔ کیونکہ یہ حضرات بھی فن طریقت کے احکام باطنہ مین مجتہد ہین (فرع) اور اس حدیث اجعل بصرك حیث تسجد سے ایک اور مسئلہ یاد آگیا وہ بھی تکمیلاً للفائدہ بیان کئے دیتا ہون۔ احناف مین اختلاف ہو رہا ہے کہ آیا مصلی کیلئے صرف طولاً یا عرضاً بشکل محراب خط کھینچ دینا سُترہ ہوسکتا ہے یا نہیں (امام محمدؒ صاحب کے احدی الروایتین یہ ہے کہ خط کھینچنا مسنون نہین اور خط سترہ نہیں بن سکتا ہے اکثر مشائخ کا اسی روایت پر عمل ہے واختارها صاحب الهداية لان الخط لا يفيد المقصود لانه لا يظهر للمارين من بعيد امام محمد صاحبؒ کی دوسری روایت یہ ہے کہ سترہ کیلئے خط کھینچنا بھی کافی ہے کیونکہ ابو داؤد کی حدیث مین ہے فان لم يكن معه عصا فليخط خطا گو یہ حدیث ضعیف ہے (ولضعفه تعلل الرواية الاولى عن الامام محمد) لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف بھی معمول بہ ہوسکتی ہے كما ثبت في اصول الحديث والفقه ونقل القدوري كفاية الخط عن ابي يوسف رح ايضا وقال العلامة ابن الهمام صاحب فتح القدير السنة (ولو كانت ضعيفة) اولى بالاتباع (وان لم يحصل المقصود تماما) مع انه يظهر في الجملة اذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كيلا ينتشر كذا في البحر وشرح المنية قال في الحلية وقد يعارض تضعيفه بتصحيح احمد وابن حبان وغيرهما) اس اختلاف کے متعلق میرے ذہن مین عرصہ سے ایک تطبیق ہے مین اُسے بیان کرنا چاہتا ہون وہ یہ کہ سُترہ مین دو حکمتین ہین، ایک مارؔ کے اعتبار سے دوسرے مصلی (ممرور به) کے اعتبار سے، مارؔ کے اعتبار سے تو یہ حکمت ہے کہ وہ مصلی کے سامنے سترہ کے اندر سے نہ جائیگا دور ہی سے اسکو ممانعت مرور معلوم ہو جائیگی اور مُصلی کے اعتبار سے یہ حکمت ہے کہ خیال اس خط سے مربوط رہے خیال مین انتشار و پراگندگی نہو اور خیال کے ربط سے جمعیت خاطر حاصل ہو تا کہ صلوۃ کما حقہا ادا ہو سکے (كما اشار اليه العلامة ابن الهمام) پس امام ابو حنیفہ نے جو خط کے سترہ ہونے سے انکار فرمایا ہے (كما هو الرواية الاولى عن الامام محمدؒ)

وہ غالباً نظراً الی حکمۃ المار ہے (لان المار لا یمکنہ النظر الی الخط لانہ لا یظہر لہ من بعید
فلا یمنعہ عن المرور بین یدی المصلی داخل لسترۃ وکان ھو المقصود واذا فات مقصود
کون الخط سترۃ فات کون الخط سترۃ) اغلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا یہی
مطلب ہوگا ورنہ حدیث ابوداؤد فان لم یکن معہ عصا فلیخط خطاً کے ترک کی کوئی وجہ موجب
موجود نہیں ہے (اگر حدیث کو ضعیف بھی مان لیا جائے تب بھی جواز تو ثابت ہو ہی جائیگا کما ھو
الروایۃ الثانیۃ عن الامام محمد حالانکہ امام احمد وامام ابن حبان وغیرہ محدثین نے حدیث کی
تصحیح بھی کی ہے کما قالہ فی الحلیۃ) چونکہ امام ابو حنیفہ رح کے الفاظ بعینہا تو ہم تک پہنچے نہیں
ہیں اسلئے غالب گمان یہ ہے کہ امام صاحب نے اسی اعتبار سے انکار فرمایا ہوگا (اس گمان کی
تائید امام محمد صاحب کی دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں خود ان کا سترہ کیلئے کافی ہونا منقول
ہے اس میں کفایت خط کا اقرار غالباً نظراً الی حکمۃ المصلی الممرور بہ ہے وھو محمل حدیث ابی
داؤد فانہ من الواجب علینا ان نسعی فی مطابقۃ اقوالنا بالاحادیث ونجعلہا تابعۃ لہا
ولا نجتھد فی العکس لانہ عکس المقصود فلا تعارض بین الحدیث وبین مذھب الاحناف
(کما لا تعارض بین الروایتین عن الامام) ومحصولہ ان الخط کاف فی حق المصلی ولیس بکاف
فی حق المار واللہ اعلم بحقیقۃ الحال۔ اب میں پھر اصل مقصود کی جانب عود کرتا ہوں صوفیہ نے
جو اس حدیث اجعل بصرک حیث تسجد اصل شغل کا اثبات کیا ہے گو احتمالاً ہی سہی تو غایت
ما فی الباب یہ اثبات بطور نکتہ کے ہوگا اور اس قسم کے کل مضامین نکات ہی کی حیثیت رکھتے
ہیں اسلئے کہ حضرات انبیاء علیہم الصلوۃ والسلام ایسی تدابیر جزئیہ بیان کرنیکے لئے مبعوث
نہیں ہوتے بلکہ اُن کی بعثت کی حکمت اظہار طرق نجات وبیان تدابیر فوز آخرت ہے۔ ان کی تعلیم
تو کلی طریقہ سے یہ ہے۔ اذکروا اللہ حتی یقولوا انہ لمجنون الغرض ذکر لطائف وسلطان الاذکار
وغیرہ سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذاکر کے دل ودماغ میں ایک مستحکم وراسخ ملکہ یادداشت پیدا ہوجائے
جسکے سبب اکثر اوقات مقصود سے ذہول وغفلت نہو بلکہ ذکر میں مشغول رہے اسی کثرت
کو صوفیہ کے کلام میں دوام ذکر سے تعبیر کیا جاتا ہے جسکو یہی ہے اکثر اوقات میں ذہول نہونیکے عنوان
سے بیان کیا ہے کیونکہ ہر شئی کا دوام اُسکے مناسب ہوا کرتا ہے مثلاً زید کہتا ہے کہ میں ہمیشہ

پانچون نمازین ادا کیا کرتا ہون یعنی روزانہ عمرو کہتا ہے کہ مین ہمیشہ صلوۃ عید الاضحی پڑہا کرتا ہون یعنی سالانہ پس اسی قاعدہ کی بنا پر ذکر کا دوام ذکر کے مناسب ہوگا۔ اور وہ عدم ذہول فی اکثر الاوقات ہے کیونکہ ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہی کیونکہ نوم وغیرہ امور حیات انسان کیلئے عادۃً لابدی ہیں اور ان مین ذہول لازمی ہے اسی واسطے بعض حضرات صوفیہ نے لفظ دوام کو بدل دیا ہے اور فرمایا ہے کہ طریق مین مقصود کثرت ذکر و دوام طاعت ہے وکانہ الیہ اشار العارف الشیرازی بقولہ ؎

در بزم عیش یک دو قدح نوش کن برو
یعنی طمع مدار وصال دوام را

و ترجمتہ لقولی ؎

دو ایک جام پی کی چلو بزم عیش سے
یعنی طمع نہ رکہو وصال دوام کی)

مگر اس عبارت پر بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ جیسے ذکر سے جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے اسیطرح طاعت سے بھی جمیع اوقات کا احاطہ عادۃً ناممکن و مستحیل ہے جواب یہ ہی کہ طاعت کو ذکر پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ ذکر مین فعل و ایجاد کی ضرورت ہے اور طاعت فعل و ایجاد سے بھی وجود پذیر ہو جاتی ہے اور ترک و کف النفس سے کیونکہ ترک معصیت بھی طاعت ہے ترک سے مراد وہی ترک ہی جسکی ابتداء بالقصد والنیۃ ہو۔ اسی ترک کو کف النفس کہا جاتا ہی بشرطیکہ مضاد کا قصد طاری نہ ہو جائے اس کف النفس کیلئے بقاء نیت و قصد کی ضرورت نہیں بلکہ ابتداء مین نیت امتداد سے حکماً امتداد نیت ثابت ہو جاتا ہے یعنی اگر ابتداء میں یہ نیت ہو کہ تمام معاصی کے ارتکاب سے عمر بھر اجتناب کرون گا تو گو بعد مین اس نیت و قصد سے ذہول ہو جاوے لیکن حکماً اس نیت و قصد کو موجود مانا جائیگا اور ترک معاصی کو کف النفس عنہا قرار دیکر امید اجر و ثواب قائم کیجائیگی۔ دیکھئے صلوۃ مین باتفاق امت نیت شرط ہے لیکن ذہول عن النیۃ بھی باتفاق امت ھی مانع عن صحۃ الصلوۃ و ثوابہا نہیں ہے حتی یتحقق ماینافی الصلوۃ ایک اور محسوس و بدیہی مثال ملاحظہ فرمائیے۔ ماشی کسی خاص منزل تک چلنا چاہتا ہے اور مشی فعل اختیاری ہے فلا یتحقق الا بعد تحقق الاختیار لیکن قصد و اختیار صرف ابتداء مشی مین ہوتا ہے عادۃً ہر ہر قدم پر نیت و قصد مشی مستحیل عادی ہے بلکہ ہر ہر قدم پر جو شخص قصد و اختیار کا استحضا

کریگا۔ اسکا چلنا معلوم تو جیسے ماشی کے منزل مقصود تک پہنچنے کیلئے نیت امتداد کافی ہے خود امتداد نیت کی حاجت نہیں ایسے ہی دوام طاعت کیلئے نیت امتداد کف النفس عن المعاصی کافی ہے امتداد نیت کی ضرورت نہیں بلکہ ابتدائی نیت امتداد ہی سے اجمالی دوام حاصل ہو جاتا ہے مین اسکو ایک مثال سے واضح کرتا ہون فرض کیجئے کہ کسی کا ایک عاشق ہے ہر وقت اس کی یاد مین بیتاب و مضطرب رہتا ہے لیکن بمقتضائے بشریت گاہے گاہے خفیف سے ذہول کے وقفات بھی اسکے عاشقانہ زندگی مین رونما ہوتے ہین مگر اظہر من الشمس ہے کہ اس عاشق کا معشوق سے ذہول ایسا نہ ہوگا جیسا اسکو اغیار و اجانب سے ذہول ہے کیونکہ اغیار و اجانب سے تو ذہول مطلق و ذہول تام ہوتا ہے بخلاف معشوق کے کہ اس سے جو ذہول ہوتا ہے وہ مطلق و تام نہین بلکہ ذہول قلیل و خفیف ہوتا ہے پس جیسے اس ذہول عاشق کو کالعدم قرار دیکر یہ قرار دیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ یاد اجمالی مین مشغول رہتا ہے اور اسکو مداومت یاد سے تعبیر کیا جاتا ہے ایسے ہی نیت امتداد ترک معاصی سے طاعت کی مداومت اجمالی حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک دوسری مثال سنئے پیاسے کو پیاس کا احساس ہوتا ہے بھوکے کو بھوک کا احساس ہوتا ہے مگر اس بھوک پیاس کے زمانہ مین کبھی کبھی خفیف سا ذہول بھی ہوتا ہے یا یون کہئے کہ ذہول نہین ہوتا بلکہ توجہ کم ہو جاتی ہے جو منافی احساس نہیں کیونکہ منافی احساس ذہول مطلق و تام ہے ایسے ہی مسلم کے ترک معاصی مین کبھی کبھی ترک معاصی سے خفیف سا ذہول ہو جاتا ہے جو منافی طاعت نہین ذہول مطلق کبھی نہیں ہوتا لہذا لفظ دوام طاعت پر کوئی شبہ نکرنا چاہئے گو اہل ظاہر نے امکان دوام طاعت کا انکار کر دیا ہے کیونکہ انکو اسکا مشاہدہ نہین ہوا لیکن انکارھم بعد وضوح حقیقۃ دوام الطاعۃ مما لا یلتفت الیہ بل یقال لھم ع تو مشو منکر کہ حق بس قادر ست۔ بہرحال جب تصریح قوم سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تمام اذکار و اشغال سے مقصود اصلی یہ ہے کہ ذکر کے دل و دماغ مین ایک مستحکم و راسخ ملکۂ یادداشت پیدا ہو جائے جسمین اکثر اوقات ذہول و غفلت نہو تو اب جاننا چاہئے کہ اسی ذکر مین قوت و ترقی ہو کر وہ درجات پیدا ہو جاتے ہین جنکو تقریر سابق مین ذکر و حضور و مکاشفہ و شہود و معاینہ سے تعبیر کیا گیا ہے ان درجات مین تو کسی کا اختلاف نہین صرف کلام اس مین ہے کہ یہ درجات کسی ایک لطیفہ کے افعال ہین یا مختلف لطائف کے

بعضے صرف لطیفۂ قلب کے افعال کہتے ہین اور بعضے مختلف لطائف کے افعال بتلاتے ہین اور مین تقریر سابق مین بیان کر چکا ہون کہ ان دونون جماعتون کا یہ اختلاف بالکل اس اختلاف کے مانند ہے جو متکلمین وحکماء مین انکار حواس خمسۂ باطنہ واثبات حواس خمسۂ باطنہ مین ہے حس مشترک کے فعل کا کسی فریق کو انکار نہین فرق یہ ہے کہ متکلمین کہتے ہین قلب مدرک بالذات ہے حس مشترک کوئی شے نہین جسکی جانب یہ فعل منسوب کیا جائے حکماء کہتے ہین کہ حس مشترک ایک مستقل حاسۂ باطنہ ہے اسکے فعل کو قلب کی جانب منسوب کرنا صحیح نہین باقی اہل تصوف کی غرض پر نظر کرتے ہوئے اقرب الی التحقیق یہ ہے کہ یہ امور کما مر بالذات تو مقصود ومطلوب ہیں ہی نہین یہ تو مقصود بالذات یعنی رضائے آلہی کا وسیلہ ہیں تو پھر اس تفتیش کا کیا نتیجہ کہ یہ فعل کس لطیفہ کا ہے اور یہ فعل کس لطیفہ کا ۔ احتیاج تو ان افعال کے وجود کی ہے نہ کہ اس تفصیل کی کہ ان کے محال کیا کیا ہیں اور انکے منسوب الیہا کون کون ۔ غور کیجئے کہ اگر کسی کے پاس آم آئین تو اسکو یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ آم خام ہین یا پختہ ۔ ترش ہیں یا شیرین ۔ چھوٹے ہین یا بڑے ۔ اس سے کیا نتیجہ ہے کہ یہ آم کس درخت کا ہے اس آم کے درخت کا حجم کتنا ہے اس آم کا درخت باغ کی کس سمت مین ہے لان هذا التحقيق والتفتيش بمعزل عن اغراضه ومحصوله ان الشاغلين باللطائف يقولون ان اللطائف متغائرة بالذات وغيرهم يقولون ان اللطيفة هو القلب وعليه يترتب مايقولون بترتبه على سائر اللطائف فلا اختلاف في المحمولات بل الاختلاف في الموضوع فعند الاولين الموضوع متعدد وعند الاخرين واحد والله اعلم

(پھر مولوی صاحب موصوف کے مکرر استفسارات کے جواب مین مضامین ذیل ارشاد فرمائے چونکہ یہ مضامین مختلف وغیر مربوط ہیں اسلئے مین علیحدہ علیحدہ نمبرون مین منضبط کرتا ہوں)

(۱) سلطان الاذکار مین جسکا اوپر ذکر آیا ہے جمیع اعضاء وجوارح کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے اور ذکر لطائف مین جو اس کی مشق کراتے ہین توجہ تفصیلی ہوتی ہے (۲) ذکر تین طریقون پر متحقق ہوتا ہے (۱) ذکر لسانی (۲) ذکر قلبی یعنی بالفاظ خیالیہ (۳) ذکر بالتوجہ وحدہٗ بدون احضار الالفاظ في القلب ولكن هذا النوع الثالث من انواع الذكر عسير الحصول فان القلب يتعسر عليه عادة ادراك المعاني وحدها بدون واسطة قوالب الالفاظ كما يشهد به

انوجلان السلیم۔ یہ تینوں انواع ذکر کے طاعت وعبادت ہین (۳) ان اذکار بہیئت خاصہ اور اشغال سے اصل مقصود یکسوئی ہے جس سے ملکۂ یادداشت راسخ ہوجائے کیونکہ اور اشیاء کی جانب توجہ یاد الٰہی سے مانع ہوتی ہے وساوس وخطرات کا ہجوم ہوتا ہے ان وسائل سے توجہ کو اور اشیاء سے ہٹایا جاتا ہے وساوس وخطرات کو مندفع کیا جاتا ہے حتے کہ یاد الٰہی قلب ودماغ مین راسخ ومستحکم ہوجائے (۴) ان اذکار واشغال سے اولاً حق تعالےٰ کی جانب اجمالی توجہ ہوتی ہے جسمین عدم ذہول کا اہتمام کیا جاتا ہے پھر اس کیفیت کی رسوخ واستحکام کا نام ملکۂ یادداشت ہے پھر ملکۂ یادداشت کے ضعف وقوت کے لحاظ سے وہ اشغال مرتب ہوتے ہین جنکو تقریر سابق مین ایک محسوس مثال سے پانچ درجے مقرر کر کے واضح کر چکا ہون۔ (۵) صوفیہ جو کہ یکسوئی کو مقصود لغیرہ مانتے ہین کیونکہ مقصود اصلی اعمال صالحہ اور مقصود المقصود رضاء الٰہی ہے اور اس یکسوئی حاصل کرنیکے لئے مراقبہ خلوت عزلت قلت اختلاط شغل وغیرہ امور سالک کیلئے تجویز کرتے ہین۔ متقشفین کا اسپر اعتراض ہے کہ یہ امور مقصود مین غیر محتاج الیہا ہیں (والکبری مطویۃ وھی ما یشیر الیہ قولہ صلے اللہ علیہ وسلم من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیہ) لیکن انکو یہ خبر نہین کہ امراض ظاہرہ کے معالجہ مین اطباء بھی مسہل میں ایسی تعلیم دیتے ہین کہ ذہن کو مشوش نکرنا کسی توجہ ہٹانیوالے مشغلہ مین مشغول نہونا۔ زیادہ بات نکرنا۔ اسہال کے تصور وتخیل مین رہنا وغیرہ وغیرہ۔ اسپر کوئی اعتراض نہیں کرتا۔ بجز اسکے کیا فرق ہے اطباء کی تجویز کو ذریعہ صحت بدنیہ کا سمجھتے ہین اور وہ مقصود ہوتا ہے اسلئے چون چرا کی مجال نہین بخلاف تجویز صوفیہ صافیہ کے اُسکو صحت نفس کا ذریعہ اور مطلوب نہین جانتے اسلئے لغویات وخرافات کا طومار بدتمیزی باندہتے ہین (نعوذ باللہ من شرور انفسنا وسوء اعمالنا وفساد عقولنا)

(۶) حضرات صحابہ رضوان اللہ تعالےٰ علیہم اجمعین کو ان اشغال ومراقبات وغیرہ تدابیر وصل کی ضرورت نہ تھی کیونکہ وہ سید الانبیاء والمرسلین باعث تکوین العالمین صلے اللہ تعالےٰ علیہ واصحابہ وسلم کے انفاس طیبہ کی برکات اور مصاحبت مطہرہ کے فیوض سے اپنے قلوب واذہان مین ایسی قوی وکامل استعداد رکھتے تھے کہ ان اشیاء کو واسطۂ مقصود بنانیکی

اُنکو ضرورت نہ تھی۔ یہی اعمال مامور بہا ان اشتغال کے ثمرات کیلئے اُنکو کافی تھے اور یہی راز ہے کہ یہ علوم مروجہ خیر القرون مین مدون نہیں ہوئے کیونکہ اُن کو ہر قسم کے ظاہری و باطنی واقعات کیلئے خاص ذوات بابرکات ہی کافی و وافی تھین جسقدر خیر القرون سے بُعد ہوتا گیا حل مشکلات و فتح مغلقات کیلئے تدوین علوم کی ضرورتوں کا احساس ہوتا گیا جسکو علماء امت نے شکر اللہ مساعیھم الجمیلہ ازمنۂ متقاربہ میں باحسن وجوہ انجام کو پہنچایا اور چونکہ ضرورتین مختلف تھین اسلئے فطرۃً تقسیم عمل کی حاجت ہوئی۔ بعض حضرات نے علم ظاہر کیجانب توجہ مبذول کی اور اسکے مختلف شعبون مین سے کسی خاص شعبہ کو مخصوص توجہات کا مرکز بنایا گو اور شعبون کی جانب بھی بقدر ضرورت ملتفت رہے اور بعض حضرات نے امانت باطن کو سنبھالا دونون جماعتون نے امت مرحومہ کو رہین منت فرمایا۔ جزاھم اللہ عنا وعن سائر المسلمین احسن الجزاء بہر حال چونکہ ہم ضعیف الاستعداد و ضعیف العقائد ہین ہمارے قلب و دماغ مین دنیا اور مافیہا کا حسن و جمال مرکوز ہے حقائق ہمسے مستور ہین اسلئے ہمکو وصول الی اللہ کیلئے جو خلق الثقلین کی حکمۃ اصلیہ ہے (وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون) ان ذرائع و وسائل خاصہ کی حاجت ہے اور شدید حاجت ہے کما تشھد بہ التجربۃ (۷) چونکہ فطری قاعدہ ہے کہ النفس لا تتوجہ الی الشیئین فی آن واحد اسلئے ضروری ہے کہ ایک تصور کے رسوخ و استحکام سے دوسرے تخیلات و تصورات منتشر و مضمحل بلکہ معدوم و مفقود ہوجائینگے کما ھو المحسوس المشاھد ولا یرتاب فیہ احد، اور مین ایسے قاعدہ کے ماتحت یہ تجویز کیا کرتا ہون کہ اگر کوئی شخص سوء اتفاق سے کسی حسین و جمیل آدمی کے عشق مین مبتلا ہوجائے اسکے خط و خال و نقش و نگار کی یاد سے مضطر و مضطرب رہتا ہو تو ایک بہت موٹے کثیف المزاج عظیم البطن بدصورت کریہ المنظر شخص کا تصور کیا کرے جسکی رال بہہ رہی ہو۔ آب بینی لبون پر ہو رہی ہو تی میل کچیل مین بھری ہو اس شخص کا ہیئت کذائی سے تصور اس حسین و جمیل آدمی کے تخیل تعشق کو نکال دیگا۔ اسی طرح اذکار و اشغال سے خالص توجہ الی الحق ہو جاتی ہے اور غیر اللہ کے وساوس و خطرات زائل ہوجاتے ہین۔ (۸) مختلف اذکار و اشغال مین سے شیخ کامل اپنی فطانت و فراست اور اپنے تجارب کی بنا پر ہر سالک کے مزاج و خصوصیات کے موافق ذکر و شغل تجویز

کرتا ہے جس سالک کو جس طریق سے مناسب سمجھتا ہے منزل مقصود کی جانب رہبری کرتا ہے بالکل ایسی مثال ہے کہ طب ظاہری مین متعدد ادویہ ایک اثر ایک درجہ ایک کیفیت ایک مزاج کی ہوتی ہین لیکن طبیب حاذق مختلف اصحاب کیلئے خفی مناسبات کی بناء پر علیحدہ علیحدہ دوا تجویز کرتا ہے اسپر اعتماد نہین کرتا کہ یہ ادویہ چونکہ متحدۃ الخواص ہین اسلئے سب مریضون کیلئے جو ایک ہی مرض مین مبتلا ہین ایک ہی دوا تجویز کردون (۹) کثرت ذکر مشائخ سے یکسوئی حاصل ہوتی ہے یکسوئی سے ملکۂ یادداشت حاصل ہوتا ہے ملکۂ یادداشت کی مزاولت سے قوت بڑھتی ہے اور درجات خمسہ مفصلہ مذکورہ ماسبق حاصل ہوتے ہین (۱۰) بعض سالکین کو یکسوئی بغیر شغل وغیرہ صرف ذکر سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جو ذکر باللسان ہے وہ بالقلب بھی ہو سکتا ہے صرف توجہ کی ضرورت ہے یہ قضیہ کہ ھذا الذکر اما ذکر باللسان و اما ذکر بالقلب مانعۃ الخلو ہے مانعۃ الجمع نہین فلا مانع عن جمعھما (۱۱) مین مانتا ہون کہ کتب تصوف موجود ہین اور ان مین امراض باطنہ۔ اسباب امراض۔ طرق تشخیص۔ ادویہ۔ معالجات بتمامہا وبکمالہا مضبوط ومبسوط ہین لیکن پھر سالکین کو مراحل سلوک طے کرنے، اور اصلاح نفس وتزکیۃ الاخلاق مین شیخ کامل کی سخت ضرورت ہے بغیر تعلیمات وتنبیہات شیخ کے "وسوسۂ اہرمن" سے محفوظ رہنا اور صحیح وسالم منزل مقصود پر پہنچنا کارے دارد۔ (واما المؤید بالقوۃ القدسیۃ من اللہ فھو بمعزل عن بحثنا) دیکھئے کتب طب ظاہری مین بھی مباحث نہایت شرح وبسط سے موجود ہین لیکن مرضی کیلئے اپنے معالجات مین صرف ان کا مطالعہ کافی نہین سمجھا جاتا بلکہ ضرور ماہر فن طبیب کی جستجو کیجاتی ہے خصوصًا پیچیدہ امراض مین حتے کہ امراض شدیدہ مین تو خود اطباء بھی اپنے معالجات مین اکثر دوسرے اطباء سے مشورہ لیتے ہین تا بغیر طبیبان چہ رسد، پس جو نسبت مرض وکتب طبیہ واطباء مین ہے وہی نسبت سالکین وکتب تصوف ومشائخ مین ہے البتہ یہ بات ضرور یاد رکھنے کی ہے کہ ضرورت تعلیم شیخ کی ہے نہ کہ بیعت کی انقلاب زمانہ ہے کہ آجکل تمام دارومدار بیعت پر سمجھا جاتا ہے اور تعلیم کی جانب توجہ نہین کیجاتی حالانکہ اصل شئے وہ ہے اگر ایک شخص بیعت نہین ہے لیکن شیخ کامل تعلیم دیتا ہے اور وہ پورا پورا عمل کرتا ہے اسکے کامل ومکمل ہونے مین ذرہ برابر شک وشبہ نہین ہے اسکے برخلاف

ایک شخص ہے جو کسی قطب الارشاد سے بیعت ہے مگر وہ تعلیم دیتا ہے اور نہ یہ عمل کرتا ہے تو بیعت ہیچ ہے جو شیخ تعلیم و اصلاح کیلئے بیعت کو شرط قرار دے وہ شیخ نہیں اسکو چھوڑ کر کسی دوسرے کامل کیجانب مراجعت کرنا چاہیئے کیا کوئی طبیب ظاہر کبھی معالجۂ امراض مین مریضون سے یہ شرط کرتا ہے کہ تم میرے شاگرد ہو جاؤ وان اشترط فھو لیس بطبیب یجب علی المرضی ان یرجعوا عنہ الی غیرہ۔ حضرات صوفیہ کا مقصود بیعت سے صرف اتنا تھا کہ شیخ و مریدین ایکطرح کی مناسبت پیدا ہو جائے جس سے فی الجملہ تعلیم شیخ و تعلم مریدین سہولت ہو یعنی تعلیم کیلئے بیعت لولاہ لامتنع کا درجہ نہین رکھتی بلکہ صرف مصحح لدخول الفاء کے درجہ مین ہے مگر جاہلون نے عکس کر دیا ہے بلکہ عکس سے بھی زائد کہ بیعت ہی کو مقصود بالذات سمجھتے ہین۔ چاہیئے تو یہ تھا کہ تعلیم شیخ پر پابندی سے عمل کیا جاتا اسکو اپنے احوال و کوائف سے مطلع کیا جاتا کیونکہ اطلاع احوال و کوائف کو فطری طور پر شیخ کو مرید کی جانب متوجہ کرنے مین کافی دخل ہے اسلیئے کہ اسکو اس سے مسرت ہوتی ہے کہ یہ میری تعلیم پر عمل کرتا ہے اور میری تجاویز کو نگاہ وقعت سے دیکھتا ہے جیسے طبیب جب اپنے مریض کو متوجہ و قدردان پاتا ہے تو زائد متوجہ ہوتا ہے مگر اب بیعت ہی مطمح نظر ہے ع بہ بین تفاوت رہ از کجاست تا بکجا۔ دیکھیئے استاد شاگرد کا تعلق (گو بعض حضرات کی رائے اسکے خلاف ہے) شیخ و مرید کے تعلق سے بدرجہا قوی ہوتا ہے مگر محتاج بیعت نہین۔ دوکاندار پیرون نے عوام الناس کو ارادت کے دام مین پھنسانیکے لئے بیعت کی ضرورت کے گیت گائے ہین اصلح اللہ احوالھم (۱۲) حقیقت مین نسبت مطلق تعلق مع اللہ کو کہتے ہین اس اطلاق کی بناء پر ہر مؤمن ولو کان فاسقا فاجرا صاحب نسبۃ ہے کیونکہ نفس ایمان سے تعلق مع اللہ ثابت ہے وھو مناط صحۃ اطلاق النسبۃ وقد تحقق بالایمان اور اصطلاح صوفیہ مین نسبۃ اس تعلق مع اللہ کو کہتے ہین جسکے لوازم مین سے دو چیزین نہایت ضروری ہین۔ اول کثرۃ الذکر۔ ثانی دوام الطاعۃ۔ بغیر این دو چیز نسبت مصطلحہ صورت نہ بندد اور یہ نسبۃ مصطلحہ بذاتہا اختیاری نہین ہے لیکن موعودۃ الترتب علی الامور الاختیاریۃ ہے فکانہ اختیاریۃ ولا یخفی ان کثرۃ الذکر والمحافظۃ علی العبادۃ امران اختیاریان لان صدورھما عن الاختیار من البدیہیات الاولیۃ۔ اس نسبۃ مصطلحہ مین سالک

کو حق تعالیٰ سے ایسا قوی اور راسخ تعلق ہو جاتا ہے کہ ذہول کماً و کیفاً نہایت ہی خفیف ہوتا ہے ویکون صاحب النسبة کالعاشق المولع فی عدم النسیان وعدم الذہول وفی الائتمار بالاوامر والانتہاء عن النواہی خلاصہ یہ ہے کہ صاحب نسبت کو طبعاً دین وحق کی مخالفت ایسی گران و مکروہ معلوم ہوتی ہے جیسے عوام مومنین کو عقلاً بہرحال تمام اذکار اشغال کی غایت مقصودہ غرض اصلی اکتساب نسبت مصطلحہ ہی ہے اور اس نسبت مصطلحہ کا اکتساب واجب ہے کیونکہ کثرة الذکر جو مضاد ہے اُس ذکر قلیل کی جسپر منافقین کی مذمت فرمائی ہے لا یذکرون اللہ الا قلیلا اور دوام الطاعة واجب ہین اور عادةً یہ دونون بدون اس نسبتہ کے حاصل نہین ہوتے اسلئے اس کی تحصیل بھی واجب ہے اور اس نسبت مصطلحہ مین عباد کی جانب سے کثرة ذکر و دوام طاعة ہوتا ہے اور خالق العباد کی جانب سے رضا و پسندیدگی ہوتی ہے رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ کا مصداق ہوتا ہے۔ اصل مین نسبت اس مجموعہ تعلقین کا نام ہے اسی واسطے مرتکب معاصی کو نسبت مصطلحہ کا حصول نہیں ہوتا حتی یتوب الی اللہ غافر الذنب قابل التوب لانہا لا تجتمع مع المعاصی لان دوام الطاعة من لوازمہا والمعاصی تنافیہ وانتفاء اللازم یدل علی انتفاء الملزوم نعم النسبة العامة یمکن اجتماعہا مع الصغائر والکبائر ما عدا الشرک لان دوام الطاعة لیس من لوازمہا فانتفائہ لا یقدح فیہا ھذا ما عندی واللہ اعلم بحقیقة الحال۔ یہی نسبت وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے اور اُس کا طریق صرف اعمال صالحہ ہیں جو اختیاری ہین نہ کہ کیفیات وحالات غیر اختیاریہ جنکو قرب مذکور مین کچھ دخل نہیں مگر اکثر اہل طریق اختیاریات کو چھوڑ کر غیر اختیاریات کے درپے ہو جاتے ہیں۔

(۱۳) طریق قرب کے اختیاری غیر اختیاری ہونے کی بحث سے ایک تحقیق یاد آگئی چونکہ اسکے بھی نافع ہونیکی امید ہے اسلئے تتمیماً للنفع اسکو بھی بالاختصار بیان کئے دیتا ہون مجھکو کئی سال یہ اشکال رہا کہ جب قرب الی اللہ کے حصول کا طریق صرف افعال اختیاریہ ہین کما ذکر انفا تو لازم آتا ہے کہ انبیاء ورسل علیہم الصلوة والسلام کی نبوت ورسالت جو قرب ممکن کے انتہائی درجات ہیں بھی کسی فعل اختیاری ہی کا نتیجہ ہون حالانکہ نبوت ورسالت محض موہوب ہیں کسی فعل اختیاری کا ثمرہ نہیں۔ ایک مرتبہ خود بخود قرآن شریف پڑھتے ہوئے دفعةً اشکال حل ہو گیا کہ

قرب کی دو قسمیں ہین - قرب موہوب - قرب مکسوب - پس جو قرب افعال اختیاریہ پر مترتب ہوتا ہے وہ وہ قرب ہے جو مامور بالتحصیل ہے مطلق قرب نہین اور اس قاعدہ کی بنا پر یہ بھی ممکن ہے گو عادۃ اللہ کے خلاف ہے کہ کسی شخص کو وہبی طور پر نسبۃ مصطلحہ بغیر مزاولۃ افعال اختیاریہ حاصل ہو جائے لکنہ خارج عن بحثنا کیونکہ یہ امر ہماری انظار و عقول کی حدود ادراک سے بالاتر ہے (۱۴۴) اعمال اختیاریہ شرط ہین قرب مکسوب کے مگر علت نہین ممکن ہے کہ اعمال مین کوئی ایسا نقص رہ جاوے جس سے اُنپر قرب مرتب نہ ہوا اسیواسطے مین کہتا ہون کہ نظراً الی الظاہر کسیکو شیخ - زاہد - عارف - عاشق - سالک کہنا تو جائز ہے لیکن ولی اللہ کہنا ناجائز ہے کیونکہ ولایت یعنی قرب خاص و مقبولیت امر خفی ہے اسکا دعوی شہادۃ من غیر علم مین داخل ہے - اسی واسطے حدیث مین لکھا ہے لا یزکی علی اللہ احدا و یقول و اللہ حسیبہ او کما قال یعنی اگر کسی شخص کو ولی اللہ کہنا ہو تو یہ تعبیر ہونا چاہئے ھو ولی اللہ فی ظاہر الحال و اللہ حسیبہ یعنی بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلان شخص ولی ہے باقی حقیقۃ الحال سے علام الغیوب ہی واقف ہے کیونکہ ممکن ہے کہ جن افعال ظاہرہ کو ہم وسیلۂ قرب الی اللہ سمجھ رہے ہین ان کی کوئی شرط نہ پائی جاتی ہو یا کوئی منافی مخفی متحقق ہو رہا ہو اس تحقیق سے ایک اور بات بھی سمجھ مین آگئی - اشعریہ و ماتریدیہ کا اس مسئلہ مین اختلاف ہو رہا ہے کہ انا مومن انشاء اللہ تعالی کہنا جائز ہے یا نہیں بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ انا مؤمن انشاء اللہ تعالیٰ کہنا جائز ہے اور اسکی توجیہ اہل علم نے یہ فرمائی ہے کہ لان العبرۃ فی الایمان و الکفر بالخاتمۃ حتی ان المومن من مات علی الایمان و ان کان طول عمرہ علی الکفر و الکافر من مات علی غیر الاسلام و ان کان مدۃ حیاتہ علیہ - ماتریدیہ فرماتے ہین اذا وجد من العبد التصدیق و الاقرار صح لہ ان یقول انا مومن حقا و لا ینبغی ان یقول انا مومن انشاء اللہ تعالیٰ لانہ ان کان للشک فی الحال فی تحقیق ما یحسبہ ایمانا رسواء کان العمل داخلا فی حقیقۃ الایمان اولا) فہو کفر لا محالۃ و ان کان للتادب و احالۃ الامور الی مشیۃ اللہ تعالیٰ او للشک فی المستقبل مع التیقن فی الحال او للتبرک من ذکر اللہ او للتبری عن تزکیۃ نفسہ (عملا بقولہ تعالیٰ فلا تزکوا انفسکم ھو اعلم بمن اتقی) و غیرہا من التوجیہات -

فالاولی الترک لما انه یوھم بالشک اور علمائے کلام نے تحریر اختلاف کے بعد یہ فیصلہ کیا ہے والحق ان ھذا الاختلاف لفظی لانه ان ارید مجرد حصول معنی الایمان فھو حاصل فی الحال فلا معنی للتعلیق وان ارید ما یترتب علیه النجاة فھو فی مشیة اللہ تعالی فلا معنی للتحقیق فمن منع ان یقال انا مومن انشاء اللہ اراد الاول ومن اجازہ اراد الثانی انتھت العبارۃ بمعناھا ویقول ھذا العبد الضعیف (ای صاحب الملفوظ مد ظله العالی) انه یمکن بناء علی التحقیق السابق المار انفا ان یقال ان ھذا الاختلاف فی المعنی دون اللفظ وھو الظاھر المتبادر لان الاختلاف فی اللفظ مما یاباہ شان العلماء المحققین لاسیما المتکلمین فیمکن حمل قول بعض الاشاعرۃ قول المومن انا مومن انشاء اللہ تعالی علی تعلیق الایمان بمشیة اللہ تعالی فی الحال نظرا الی انه یمکن ان یکون شرط من الشروط المعتبرۃ عند اللہ غیر متحقق فی الایمان الذی نحن نحسبه ایمانا فی الظاھر وان کان عدم التحقیق ھذا غیر قادح فی النجاة لان التکلیف بقدر الوسع فبالنظر الی ھذا الاحتمال الذی ھو بمکان عند الصوفیة قال بعض الاشاعرۃ انه یصح ان یقال انا مومن انشاء اللہ تعالی والاخرون لما لم یتنبھوا علی ھذہ الدقیقة منعوہ (ان ھذا التوجیه الوجیه بمکان من الحسن علی مذاق الصوفیة الصافیة) وظنی ان عقائد الاشاعرۃ فی الاکثر اقرب الی مذاق الصوفیة من عقائد الماتریدیة (۱۵) اخیر مین ایک نہایت ضروری بات کہتا ہون جو بیش بہا اور بہت زیادہ قابل توجہ ہے وہ یہ کہ ملفوظ سابق اور یہ تقریر دونون علوم مکاشفہ کے متعلق ہین اور علوم مکاشفہ بالکل ناقابل التفات ہین جبکہ خود کشف وکرامات کو اہل فن حیض الرجال سے تعبیر کرتے ہین پس مقصود فوائد ہین نہ زوائد۔ گو مین نے ایک گھنٹہ چالیس منٹ اس تقریر اور سوال وجواب مین خرچ کئے لیکن مین ذرہ برابر بھی محظوظ نہین ہوا مین اُس خدمت کو اصلی کام اور باعث حظ سمجھتا ہون کہ کسی طالب عامل کو کچھ بتا دون اور وہ اسپر اہتمام سے عمل پیرا ہو۔ باقی اس قسم کی تحقیقات وتدقیقات تو حقیقت مین میبذی وصدرا کی تقاریر کے مترادف ہین۔ وانی انا منھا اگر سچ پوچھئے تو ثمرات وبرکات کا حصول ان تحقیقات وتدقیقات کے نسیا منسیا کر دینے پر

موقوف ہے۔ یہ تحقیقات و تدقیقات حجاب و مانع ہین (شام کے وقت تربیت کے متعلق دو ایک معمولی باتین بیان فرماکر فرمایا تھا کہ ان معمولی کلمات کے بعد تو قلب مین نور محسوس ہوتا ہے لیکن صبح کی طویل تقریر کے بعد بھی کچھ نورانیت محسوس نہیں ہوئی تھی اسی قسم کا مضمون ملفوظ سابق کے بعد بھی بیان فرمایا تھا مگر اس جلسہ مین بہت زور دیا اسی واسطے اسکو ضبط کیا گیا) ایک واقعہ یاد آیا جس زمانہ مین مین کانپور کے مدرسہ جامع العلوم میں مدرس اول تھا ایک طالب علم نے درخواست کی کہ مجھکو مثنوی مولانا رومی پڑھا دیجئے۔ مین نے دریافت کیا آپ تحصیل درسیات سے فارغ ہو چکے ہین ؟ کہا کہ درسیات قریب الختم ہین کچھ باقی ہین۔ مین نے کہا مولوی صاحب مثنوی کے پڑھنے کیلئے ابھی دو درجے باقی ہین پہلے درسیات کا اکمال اور پھر اُن کا اہمال یعنی محو کرنا اور بھلانا و فی مثلہ قیل العلم ھو الحجاب الاکبر چونکہ علوم مکاشفہ میرے نزدیک اب نا قابل التفات ہین اسلئے مین ممانعت کرتا ہون کہ کوئی صاحب اسکے متعلق مجھسے تقریرًا یا تحریرًا مکالمہ نکرین گو مجھپر ایک زمانہ ایسا بھی گذرا کہ ان علوم سے بہت شغف تھا شب و روز انہیں مین منہمک رہتا تھا مگر ابتو ان کو مخل مقصود سمجھتا ہون ؎

قدم باید اندر طریقت نہ دم — کہ اصلے ندارد دم بے قدم
قال را بگذار مرد حال شو — پیش مردے کاملے پامال شو
کار کن کار بگذر از گفتار — کاندرین راہ کار باید کار

فائدہ ثانیہ۔ از قلم حقیقت رقم صاحب الملفوظ عم فیضہ ونفعہ۔ تحریر بالا سے یہ بھی معلوم ہو گیا ہوگا کہ لطائف خمسہ جوہر ہین اور نفس عرض اور یہ ایک قول ہے اور اوپر یہی قول لیا گیا ہے اور اس قول پر لطائف کے عدد مین کہ پانچ ہیں یا چھ نزاع لفظی ہوگا جیسا اوپر مفصل گذرا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ نفس بھی مثل دیگر بقیہ لطائف کے ایک لطیفہ مجردہ جوہر یہ ہے تو اسوقت عدد لطائف مین حقیقی اختلاف ہوگا اور غزالی رح کے قول سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے انھون نے دوسرے بعض لطائف کیساتھ نفس مین دو درجے نکالے ہین ایک اصل مجرد دوسرا اس کا متعلق مادی کذا فی کتاب عجائب القلب من کتاب المہلکات من الاحیاء اور نصوص میں جو احکام نفس کے وارد ہیں۔ مثلاً ان تقول نفس یا حسرتی۔ اور علمت نفس

ماقدمت واخرت - یا ایتها النفس المطمئنۃ ۔ظاہراً ان سے جوہریت کو ترجیح معلوم ہوتی ہے۔البتہ اگر یہ کہا جاوے کہ ان نصوص مین بنا بر ترادف لغوی کے روح کو نفس کہدیا تو پھر کچھ اشکال نہین یا یہ کہا جاوے کہ نفس تو عرض ہی ہے اور جو احکام مذکورہ اس کی طرف منسوب کئے گئے ہین وہ احکام اُس جوہر مادی کے ہین جسمین یہ عرض حال ہے یعنی جو محل ہے اس قوت داعی الی الشر کا یعنی جمیع بدن جسمین یہ قوت منطبع ہے اور یہ نسبت ایسی ہے جیسے بعض احکام نصوص مین سمع وبصر کی طرف منسوب کردئے ہین اور وہ احکام واقع مین ان کے محل کے ہین کما قال الخازن فی قولہ تعالیٰ ان السمع والبصر والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا - ما نصہ قیل یسأل السمع والبصر والفواد عما فعلہ المرء اھ وکما فی قولہ تعالیٰ وما کنتم تستترون ان یشھد علیکم سمعکم ولا ابصارکم الایہ

التماس از جامع

نمبر ا - مین ۲۴ر شعبان ۱۳۲۹ھ کو حکیم الامت مجدد الملت محی الطریقت حضرت مولانا مولوی حاجی حافظ قاری شاہ اشرف علی صاحب دامت برکاتہ کی خدمت سراپا مکرمت مین بقصد زیارت چالیس روز قیام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تین ۳ چار روز کے بعد حضرت اقدس کی اجازت سے ملفوظات لکھنا شروع کردئے تھے انہین ملفوظات مین سے ایک مکمل ملفوظ مع اپنے متعلقات کے یہ (القطائف من اللطائف) بھی ہے

نمبر ۲ - حضرت اقدس کی مجلس مبارک مین علی الدوام علوم ظاہری وفیوض باطنی کی بیش بہا دولت لٹتی رہتی ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد وقابلیت کیموافق بہرہ اندوز دارین ہوتا رہتا ہے اسی وجہ سے مضامین عالیہ تو میرے ضعیف قلم کے احاطۂ ضبط سے بالاتر تھے لہذا مین نے ان مضامین مین سے جو میری فہم ناقص مین آسکتے تھے کچھ مضبوط ومحفوظ کرلئے تھے کیونکہ قلت وقت وفراوانی معارف وعلوم کی وجہ سے ان تمام مضامین کا احاطہ بھی جو میری فہم مین آسکتے تھے کم از کم میری طاقت سے تو ضرور خارج تھا مین اس عرصہ مین اکثر یہ شعر پڑھا کرتا تھا ؎

داماں نگہ تنگ وگل حسن تو بسیار ۔ گلچین بہار تو ز داماں گلہ دارد

بلکہ ایک مرتبہ مغرور کرم و لطف بے پایان ہو کر مین نے خود حضرت اقدس کی مجلس مین باواز بلند یہ شعر پڑھ دیا تھا۔ حضرت اقدس نے فرمایا تھا کہ مخاطب کون ہے۔ مین نے دل مین کہا مخاطب۔ لیکن رعایۃً لجانب الادب زبان سے ظاہر نہین کیا **نمبر ۳** میرے علاوہ اسی زمانہ مین دیگر مختلف حضرات علماء بھی ان بے بہا جواہر سے دامان کاغذات کو پُر کرتے تھے جنمین سے بعض ممتاز اسماء یہ ہین۔ جناب مولانا محمد شفیع صاحب مدرس دار العلوم دیوبند۔ مجاز حضرت اقدس جناب مولانا محمد حسن صاحب مدرس اول مدرسہ نعمانیہ امرتسر مسجد خیر الدین مجاز حضرت اقدس۔ جناب مولانا ولی احمد صاحب ساکن قصبہ بُرہان ضلع کیمل پور حال صدر مدرس مدرسہ قادریہ حسن پور ضلع مراد آباد مجاز حضرت اقدس۔ جناب مولانا عبد المجید صاحب ساکن بچھرایونی ضلع مراد آباد مجاز حضرت اقدس۔ جناب مولانا جلیل احمد خانصاحب رئیس محلہ سرائے حکیم علیگڈھ۔ مولانا سعید احمد صاحب لکھنوی وغیرہ وغیرہ۔ خود اس طویل مضمون کو بھی متعدد حضرات نے نہایت ذوق شوق سے منضبط فرمایا ہے جزاھم اللہ تعالی احسن الجزاء

نمبر ۴۔ ذی علم و تجربہ کار حضرات پر مخفی نہیں کہ خود اپنی تقریر و تحریر مین کسقدر فرق ہوتا ہے بلکہ میرا تو خیال یہ ہے کہ ہر زبان کا ہر متکلم مجبورًا تقریر مین اپنی تحریری زبان کو محفوظ نہین رکھہ سکتا ہے۔ بہت سے عیوب تحریر تقریر مین عیوب نہین رہتے اگر کسی قابل آدمی کی بیساختہ تقریر منضبط کیجائے تو غالبًا بہت سے جملے غیر مرتبط ملین گے اسی طرح تقریر کا جو اثر ہوتا ہے وہ قید تحریر میں آکر اکثر گم ہو جاتا ہے مگر اس کلیہ سے حضرت اقدس ایک خاص حد تک مستثنےٰ ہین۔ چنانچہ یہ حقیقت ان حضرات پر بخوبی روشن ہے جو حضرت اقدس کی تحریر و تقریر سے نفع اندوز ہو چکے ہیں **نمبر ۵** مین اعتراف کرتا ہون کہ مین کماحقہ حضرت اقدس کی تقریر کو منضبط نہین کر سکا کیونکہ وہ تاثیر فیوض و برکات تو حضرت کیساتھ مخصوص تھی ہی اکثر مقامات پر حضرت اقدس کے شاندار و پُر مغز و معنی خیز و موثر الفاظ بھی باقی نہین رہے ہین مین نے کوشش تو اسکی کی ہے کہ کم از کم معانی محفوظ ہو جائین لیکن اپنی بے بضاعتی و کم مایگی پر نظر کرتے ہوئے مجھکو اعتماد نہین کہ مین اس کوشش مین پورا کامیاب ہوا ہون۔

نمبر ۶ مین خیال کرتا ہون کہ اب تک عربی۔ فارسی۔ اردو کی کسی کتاب مین

"لطائف ستہ" کے متعلق اسقدر مبسوط وپُر از معلومات ذخیرہ یکجا موجود نہیں ہے امید ہے کہ "تصوّف مذاق" حضرات حقیقی طور پر اس کی وقعت وتوقیر کرینگے۔ **نمبر ۷** حضرت اقدس کے خطابات حکیم الامۃ مجدد الملۃ جو عامہ مسلمین نے باتفاق حضرت والا کیلئے پسند کئے ہین زبان زد خواص وعوام ہین۔ مین سمجھتا ہون کہ اس زمانہ مین مراسم طریقت مٹ چکے ہین دنیا ناواقف حقیقت ہے۔ اکثر مقامات پر زوائد کیساتھ مقاصد کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ اول تو حقیقی تعلیمات تصوف کسی درجہ مین کسی مقام پر بھی محفوظ ہی نہین اور جہان کہین برائے نام ہین تو افراط وتفریط نے انقلاب ماہیت کر دیا ہے۔ دوکاندار مشائخ نے تو بالکل حشر ہی برپا کر رکھا ہے ایسے وقت مین حضرت اقدس کا وجود باوجود نہایت مغتنم ہے کہ تصوف کی شریعت مردہ کو علوم ظاہری وباطنی وبراہین قاطعہ ودلائل ساطعہ سے از سر نو زندہ کر دیا ہے۔ نیز ہر مسئلہ کا اصل محمل بتا دیا ہے تو حقیقی معنی مین حضرت اقدس کو "محی الطریقۃ" مین سمجھتا ہون حق تعالیٰ اس لقب کو بھی اسکے اخوین (حکیم الامۃ مجدد الملۃ) کی طرح مشہور ومعروف کر دین۔ مین مناسب سمجھتا ہون کہ یہان حضرت اقدس کے ایک دوسرے ملفوظ (السلسبیل العابری السبیل) کے چند جملے نقل کر دوں وھی ھذہ مگر میں دیکھتا ہون کہ آجکل ان باتون کا کہین تذکرہ ہی نہیں نہ علماء کے یہان نہ مشائخ کے یہان۔ تصوف کی ایک مبہم صورت بنا رکھی ہے اسی وجہ سے مدت سے اس کی حقیقت مستور چلی آتی تھی مگر الحمد للہ اسوقت ایسا وضوح ہو گیا ہے کہ کوئی خفا اور التباس کسی قسم کا اس مین باقی نہین رہا مجھے تو بحمد اللہ کسی مسئلہ تصوف مین مطلق شبہ وخلجان نہین ہوتا (وتدل علی ھذہ الدعوی تصانیفہ النافعۃ فی التصوف دلالۃ ظاہرۃ لا یصح لمعاند ان یرتاب فیھا فضلا عن معتقد متبع للحق ۱۲ جامع) نہ طالب کی کسی حالت کی حقیقت معلوم کرنے مین نہ اس کی اصلاح کی تدابیر تجویز کرنے میں خواہ کسی کی کیسی ہی الجھی ہوئی حالت ہو (ویشہد بہ تربیۃ السالک وتنجیۃ الھالک وھو کتاب لہ عم فیضہ مفید فی تربیۃ السالکین مشتمل علی احوال مختلفۃ تعتری السالکین واصلاحھا ۱۲ جامع) میں خیر خواہی سے عرض کرتا ہون (عملا بقولہ علیہ السلام الدین النصیحۃ ۱۲ جامع) کہ اس وضوح کو اس زمانہ مین غنیمت سمجھکر اس کی قدر کرنا چاہئے اور اس سے منتفع ہونا چاہئے اھ

ہر وقت خوش کہ دست دہد مغتنم شمار　　کس را وقوف نیست کہ انجام کار چیست

کہین ایسا نہو کہ قیامت مین اس بیش بہا نعمت کی ناقدری پر بازپرس ہو- ابھی وقت ہے کہ خوش نصیبان اسلام نعمۃ غیر مترقبہ سے مالامال ہون ؎

تمتع من شمیم عرار نجد　　فما بعد العشیۃ من عرار ۱۲ جامع

نمبر ۸- حضرت اقدس نے اپنا بہت سا قیمتی وقت خرچ فرماکر اس تمام تحریر کو لفظاً لفظاً ملاحظہ فرمایا ہے اور بہت زائد مقامات پر اصلاح فرمائی ہے-

نمبر ۹- مین بظن غالب کہتا ہون کہ اہل دل حضرات کو اس تحریر سے جہانتک میرے الفاظ کا دخل ہے ایک ظلمت محسوس ہوگی لیکن جسقدر حضرت اقدس کے معانی والفاظ کا تعلق ہے آثار نورانی کو جلوہ گر پائینگے- مین نہایت ادب سے گذارش کرتا ہون کہ ناظرین صورت ثانی پر نظر فرماکر میری اصلاح نفس- تزکیہ اخلاق فلاح دارین کیلئے لوجہ اللہ دعا فرمائینگے وما ذلک علیہم بعزیز ؎ ہر کہ خواند دعا طمع دارم + زانکہ من بندۂ گنہگارم + ۳ رشوال ۱۳۴۹ھ

محمد اسعد اللہ عفا عنہ مدرس مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

رسالہ البصائر فی الدوائر

بسم اللہ الرحمن الرحیم- بعد الحمد والصلوۃ یہ ایک رسالہ؎ نافعہ ہے حضرات نقشبندیہ خصوص مجددیہ کے ایک اصطلاحی لفظ یعنی دوائر کی تفسیر مین جیسا اسکے قبل ایک مقالہ؎ جامعہ ایسے ہی ایک لفظ یعنی لطائف کی تفسیر مین ضبط کیا گیا تھا؎- مفہوم دوائر کی اجمالی حقیقت اصطلاحیہ خاص مراقبات ہین انکو دوائر یا تو اسلیئے کہا گیا ہے کہ اہل کشف کو ان مراقبات مین جن حقائق کا انکشاف ہوتا ہے اُن کی صور مثالیہ اکثر بشکل دائرہ منکشف ہوتی ہین چنانچہ اہل ریاضت سے منقول ہے اور یا اسلیئے کہا گیا ہے کہ ان مراقبات مین جو حرکت فکریہ ہوتی ہے وہ بوجہ اسکے کہ زمانہ فکر تک اُس کی مسافت ایک ہی رہتی ہے اور زمانہ ممتد ہوتا ہے مشابہ حرکت وضعیہ منشئہ للدوائر کے ہوتی ہے جسکا حیز نہین بدلتا اور زمانہ بدلتا رہتا ہے وھذا

؎ یہ مکتوب ہے اسلیئے اسکو رسالہ کہا گیا ۱۲ ؎ یہ ملفوظ ہے اسلئے اسکو مقالہ کہا گیا ۱۲

؎ جو النور بابتہ ماہ شوال و ذیقعدہ ۱۳۴۹ھ مین شائع ہوا ہے ۱۲ صفحہ ۱۲ حصہ ۶۶۵

الوجه مما شهد به ذوقی ثم سنح لی الطباقة علی قوله تعالی الذی خلق سبع سمٰوات طباقا ما تری فی خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور ثم ارجع البصر کرتین ینقلب الیک البصر خاسئا وھو حسیر وھذا ھو شان الفکر یفر الی محلہ ثم یقر فیہ ثم یکر منہ وھکذا اور یا اسلئے کہا گیا ہے کہ طریق ان مراقبات کا بعض نے یہ لکھا ہے کہ ان حقائق کو بشکل دائرہ کے فرض کر کے یہ تصور کرے کہ میں اس دائرہ مین داخل ہو گیا ہون یہ تو اُن کی اجمالی حقیقت ہے اور تفصیلی حقیقت کا بیان یہ ہے کہ بعض اکابر اہل طریق کو مکشوف ہوا ہے کہ کائنات عالم اعیان و اعراض سب مظاہر ہین اسماء وصفات الٰہیہ کے اور وہ صفات و اسماء اُن مظاہر کے حقائق ومبادی تعینات کہلاتے ہین اور اس مظہریت کی کنہ کی تحقیق کسی دلیل قطعی عقلی یا نقلی سے منقح نہیں ہوئی لیکن ذوقی وکشفی طور پر بعض حضرات نے یہ حکم کیا ہے کہ عالم باتفاق اہل ملل کے بوجہ حادث بالذات وبالزمان ہونیکے پہلے معدوم تھا جب حق تعالٰے نے اُسکو پیدا کرنا چاہا تو ممکنات پر جو کہ خارج میں معدوم تھے اور علم مین موجود اسماء وصفات کی تجلی فرمائی جس سے اُن ممکنات کو ایک قسم کا وجود نفس الامری نہ کہ خارجی حاصل ہو گیا جو مشابہ ہے تقریر وثبوت کے اس درجہ کا نام ظلال ہے پھر اپنے اپنے وقت مین اُنکو خارج مین موجود کرتے رہے پس یہ ظلال عکوس ہین صفات کے اور صفات عکوس ہین شیون کے اور شیون اعتبارات ہین ذات کے یعنی خود ذات مین یہ اعتبار کہ وہ مبدأ ہے انکشاف معلومات کا شان علم ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبدأ ہے آثار کا شان قدرت ہے اور یہ اعتبار کہ وہ مبدأ ہے ترجیح احد المقدورین کا شان ارادہ ہے وھکذا اور یہ شیون زائد علی الذات نہیں بلکہ ذات سے انکو صرف تغائر اعتباری ہے اور وہ بھی ایسا جسمین حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے متأخر ہو نہ وہ جسمین حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے مقدم ہو جیسا اپنے نفس کے معالجہ میں معالج مبنی للفاعل ومعالج مبنی للمفعول مین تغائر ہوتا ہے ان کے بعد مرتبہ صفات کا ہے جو زائد علی الذات ہیں پھر ان صفات کے عکوس ظلال ہین اور ظلال کے عکوس موجودات خارجیہ ہین بالمعنی الذی یشمل الموجودات الذھنیۃ ایضا پس کبھی سالک کو عالم کے عدم اصلی کا مراقبہ تبلایا جاتا ہے

جو مراقبہ احدیت کہلاتا ہے یعنی گویا ہستی حق کے سامنے تمام عالم اب بھی معدوم ہے اس سے سالک پر اضمحلال و فناء کا غلبہ ہوتا ہے اور یہ **دائرہ امکان** کہلاتا ہے اور کبھی اسماء وصفات کا مراقبہ جنکا ظہور بواسطہ ظلال کے ہوا ہے جو مراقبہ معیت کہلاتا ہے۔ مثلاً حق تعالیٰ کی صفت رزاقیت عامہ کو سوچے کہ دوست دشمن سبکو رزق دیتا ہے صفت رحمانیت کو سوچے کہ بندوں پر کیسی کیسی رحمتیں فرماتا ہے صفت ہادی کو سوچے کہ بندوں کی ہدایت کا کیا کیا سامان کیا ہے اور اس طرح سوچے کہ ان افعال کے مظاہر پر نظر نہ ہو صرف ظاہر پر نظر ہو جیسے توحید افعالی میں ہوتا ہے اس مراقبہ سے توجہ و حضور کا غلبہ ہوگا اور تخلق باخلاق الٰہیہ میں رسوخ ہوگا اس مراقبہ کو سیر **دائرہ ولایت صغریٰ** کہتے ہیں اور عام ممکنات کیلئے یہی ظلال مبادی تعینات ہیں یعنی عام ممکنات پر اسماء وصفات کا فیض ان ہی ظلال کے واسطہ سے ہوتا ہے اور ان ممکنات میں حضرات انبیاء وملائکہ علیہم السلام کو ایک خاص امتیاز ہے کہ خود اسماء وصفات براہ راست اُن کیلئے مبادی تعینات ہیں یعنی اُن کو اسماء وصفات کا فیض بلا واسطہ ظلال کے پہونچتا ہے پس اسماء وصفات کا مراقبہ خصوص الظاہر کا اس حیثیت سے کہ وہ مبادی تعینات ہیں انبیاء علیہم السلام کے لئے **دائرہ ولایت کبریٰ** ہے اور اسماء وصفات کا مراقبہ خصوص الباطن کا اس حیثیت سے کہ وہ مبادی تعینات ہیں ملائکہ علیہم السلام کیلئے **دائرہ ولایت علیا** ہے ان مراقبات سے حضرات انبیاء و ملائکہ علیہم السلام کے ساتھ خاص مناسبت پیدا ہو جاتی ہے اور عمل بالاحکام مثل طبعیات کے ہو جاتا ہے اور خلق کو ارشاد اور اُنپر شفقت کی رغبت ہوتی ہے اور دائرہ ولایت کبریٰ میں چونکہ نفس کو فنائے اتم حاصل ہوتا ہے اسلئے اُسکو **سیف قاطع** بھی کہتے ہیں پھر جس طرح اسماء وصفات کا مراقبہ کیا جاتا ہے اسی طرح ذات کا بھی مختلف حیثیات سے کیا جاتا ہے مثلاً اس حیثیت سے کیا جاتا ہے کہ وہ منشاء ہے کمالات نبوت کا اسکو **دائرہ کمالات نبوت** کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ وہ منشاء ہے کمالات رسالت کا اُسکو **دائرہ کمالات رسالت** کہتے ہیں پھر اس خصوصیت کی ساتھ کہ وہ منشاء ہے کمالات اولوالعزم کا اُسکو **دائرہ کمالات اولوالعزم** کہتے ہیں اور مراقبہ ذات کا اس حیثیت سے وہ مسجود خلائق ہے **دائرہ حقیقت کعبہ**

کہلاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ ذات مین وسعت بے کیف ہے **دائرہ حقیقت قرآن** کہلاتا ہے پس قرآن مظہر ہے حقیقت واسع کا اور اسی وجہ سے اُسکے فیوض وبرکات مین ایک خاص وسعت ہے اور اس حیثیت سے کہ ذات جامع ہے ان دونون مذکورہ جہتون کو یعنی مسجودیت ووسعت کو **دائرہ حقیقت صلاۃ** کہلاتا ہے جیسے صلاۃ جامع ہے سجدہ وقرارت کو اور اخیر کی ان تینون کو سیر **حقائق الٰہیہ** کہتے ہین اور یہ تینون حقائق باعتبار صفات ثبوتیہ کے ہین اور ایک حقیقت الٰہیہ اور بھی ہے یعنی ذات کا مراقبہ باعتبار صمدیت یعنی تنزیہ عن النقائص کے اسکو **دائرہ حقیقت صوم** کہتے ہین اور ایک اصطلاح باعتبار حقائق انبیاء کے ہے مثلاً ذات کا مراقبہ اس اعتبار سے کہ منشا ہو حقیقت ابراہیمی کا **دائرہ خلت** کہلاتا ہے اسی طرح حقیقت موسوی وحقیقت محمدی وحقیقت احمدی کو سمجھ لیا جاوے اور ان اصطلاحات کی شرح اس طرح کی گئی ہے کہ ذات کو جس طرح اپنی محبت ہے اسی طرح اپنی صفات کی بھی۔ اول محبت کو **حقیقت محمدی** اور **حقیقت احمدی** اور **محبت ذاتیہ صرف** اور محبت **ممتزجہ بمحبوبیت** کہتے ہین اور بعض اسکو **حقیقت موسوی** کہتے ہین اور محمدی و احمدی مین اعتبار کا فرق ہے محب ہونیکے اعتبار سے محمدی اور محبوب ہونیکے اعتبار سے احمدی کہلاتی ہے اور اگر محبیت ومحبوبیت دونون حیثیتوں کی طرف التفات نکیا جاوے محض حب ذات کی طرف توجہ ہو اُسکو **حب صرف** کہتے ہین اور بعض اسکو حقیقت محمدی کہتے ہین اور اس سے آگے **ذات بحت** اور **لاتعین** کہلاتی ہے اور یہ تعین کی نفی باعتبار عدم التفات الی التعین کے ہے واقع کے اعتبار سے نہین کیونکہ تعین تو واقع ہے اور یہ سب کلام اول محبت مین تھا اور دوسری محبت کو **حقیقت ابراہیمی** اور **خلت** اور **محبوبیت صفاتی** کہتے ہین ایک اصطلاح ان کے علاوہ **دائرہ قیومیت** ہے یہ دائرہ کمالات اولوالعزم سے ناشی ہے۔ حقیقت اس کی یہ ہے کہ جس طرح عالم اپنے وجود کے سب مراتب مین ذات حق سے وابستہ ہے اسی طرح اس شخص کو ذات بحت سے ایسی مناسبت ہو جاتی ہے کہ تمام عالم اپنے وجود کے ایک خاص مرتبہ مین یعنی روحانی حیات کے کسی خاص درجہ مین اس کی ذات سے وابستہ ہو جاتا ہے جسکو اس درجہ کا جب کوئی دینی فیض ہوتا ہے یہ شخص اُس مین واسطہ ہوتا ہے اور جو اس کا

منکر ہوتا ہے وہ اُس فیض خاص سے محروم ہوتا ہے اور اصل مین یہ منصب حضرات انبیاء اولوالعزم کا ہے مگر بالتبع بعض اولیاء کو عطا ہوتا ہے یہ مختصر شرح ہے خاص عنوانات اصطلاحیہ کی جنکا معنون خاص مراقبات ہین جو مذکور ہوئے جن سے اصل مقصود تعلق و تخلق یعنی ذکر وفکر وتوسل وتبتل یعنی الی اللہ و عما سوی اللہ و تحلی بالفضائل وتخلی عن الرذائل چنانچہ بعض مراقبات کے ثمرات کتب قوم مین مصرح ہین جیسے اوپر کچھ مذکور بھی ہوئے اور مثلاً بعض نے سیر ولایت کبریٰ کے یہ آثار بیان کئے ہیں رضا بالقضا کا غلبہ نفس کا مطمئنہ ہوجانا اور ولایت علیا کے یہ آثار لکھے ہین ملائکہ سے مناسبت ہوجانا جسکی ایک فرع ہے عزیمت پر عمل کرنا کیونکہ رخصت پر عمل کرنا مقتضا ہے ضعف بشریت کا اور سیر کمالات نبوت کے یہ آثار ذکر کئے ہین کہ تمام احکام شرعیہ واخبار غیبیہ عین الیقین ہوجاتے ہین اور تلاوت قرآن وکثرت نوافل واذکار ماثورہ وشغل حدیث واتباع سنن سے شدید رغبت ہوجاتی ہے اور بقیہ کے ثمرات ذرا تامل سے متعین ہوسکتے ہین اور احیاناً ایسے لوگون کو جنکو کشف سے مناسبت ہے یا جنکا شیخ صاحب تصرف ہے ان مراقبات مین کچھ واردات وکیفیات یا انوار وتجلیات کا انکشاف بھی ہوجاتا ہے جو بتصریح محققین غیر مقصود ہے اسی واسطے ان حضرات نے وصیت کی ہے کہ اُن کی طرف التفات نکرے نیز جب مقصود معلوم ہوگیا تو اگر طالب کی خصوصیات پر نظر کرکے شیخ کی رائے مین اُس مقصود کیلئے کوئی دوسرا طریق اسلم وانفع ہو تو شیخ کو چاہئے کہ اُسی کو تجویز کرے اور مرید کو چاہئے کہ اپنے کو اُسکے ہاتھ مین تفویض کرے کسی خاص طریق پر اصرار یا کسی حالت کا انتظار نہ کرے۔

خاتمہ۔ اس تحقیق مین کہ ان مراقبات کا اور اُن کی تفصیلات کا شریعت مین کیا درجہ ہے اور اس باب مین کیا اعتقاد اور کیا عمل رکھنا چاہئے۔ سو جاننا چاہئے کہ قریب ہی سطرون مین گذر چکا ہے کہ اصل مقصود ان مراقبات کا تعلق وتخلق یعنی ذکر وفکر وتوسل وتبتل یعنی الی اللہ و عما سوی اللہ و تحلی بالفضائل وتخلی عن الرذائل ہے اور ان سب کا مامور بہ ہونا شریعت مین وارد ہے مگر بدرجہ اجمال وابہام یعنی ان تفصیلات کے اعتبار سے وہ نصوص

مجمل و مبہم ہین باقی خاص تفصیلات اور اُن تفصیلات کے مبانی یعنی ظواہر اور مظاہر کی تعیین اور کیفیت ظہور کی تبیین ظاہر ہے کہ نہ تو شریعت مین منقول ہین اور بعض کا کلام جو ان کے استناد الی النص کا موہم ہے اہل علم جانتے ہین کہ وہ دلالات غیر مقبول ہین اور نہ وہ دلائل عقلیہ کے مدلول ہین صرف مکشوف و مشہود ہین جسکے حجت نہ ہونے پر دلائل شرعیہ موجود ہین اس حالت مین ان تفصیلات کا یا اُن کی مبانی کا اعتقاد جازم رکھنا یا اسکے مقتضا پر عمل کو لازم سمجھنا یا اُن کو مقصود بالذات یا مقصود کیلئے شرط سمجھنا جیسا اس وقت بعض مین مشاہد ہے یقیناً غلو فی الدین ہے اور بعض محققین نے جو ان تفصیلات کو حجب کہا ہے اُس کا محمل ہی غلو کا درجہ ہے اسلئے ان تفاصیل کے متعلق اعتقاد تو یہ رکھنا چاہئے کہ کشف اگر شرع سے مصادم نہ ہو تو اُس مین دونون امر محتمل ہین صحت بھی غلط بھی۔ خواہ اپنا کشف ہو خواہ اپنے اکابر کا خصوص جبکہ وہ محتاج تعبیر بھی ہو اور تعبیر کی بنا محض ظن و تخمین ہو پھر خصوص در خصوص جبکہ وہ کشف خود اہل کشف مین بھی مختلف فیہ ہو پھر خصوص در خصوص جبکہ وہ کشف ذات و صفات سے متعلق ہو جسمین ظنیات سے حکم کرنا یا بلا ضرورت خوض کرنا محل خطر و محتمل معصیت و ضرر اور نصوص سے ممنوع اور محققین علماء مشائخ کی فتوی سے بھی غیر مشروع ہے اور جن حضرات سے کچھ کلام منقول ہے وہ خاص اقتضاءات صحیحہ سے ہے اور حدود کے اندر ہے اسلئے اُنپر نکیر بھی نہ کیا جاوے یہ تو اعتقاد کی تحقیق تھی اور عمل یہ رکھنا چاہئے کہ اگر یہ شخص مرید ہے تو اپنی رائے سے اس تفصیل کیساتھ یہ مراقبات نکرے اور اگر شیخ محقق حکم دے تو جو تفصیل خلاف شرع نہ ہو اُسکو درجہ تصور و تخیل تک عمل مین لاوے مگر تصدیقی حکم نہ کرے اور اگر شیخ ہے تو وہ عامی کو ان چیزون کی تعلیم نہ کرے خصوص اُن اشغال و مراقبات کی تعلیم جو مظنہ کشف ہون اور ذی علم خوش فہم کو بھی بلا ضرورت تعلیم نہ کرے کیونکہ مقصود اسپر موقوف نہیں اور بعض اوقات خواص کو بھی غلطی ہو جاتی ہے اور اگر ضرورت سے تعلیم کرے یعنی اُس کی خصوصیت استعداد پر نظر کرکے دوسرا طریق اُسکے لئے ایسا نافع ہو تو بہت نگرانی رکھے اور تعبیر مکشوف کے وقت تصریحاً اُس کی ظنیت کو بیان کردیا کرے تاکہ حدود سے متجاوز نہ ہو جاوے اور زیادہ مقصود میرا اس رسالہ کے ضبط سے

چونکہ بدون کسی کی درخواست کے لکھا ہے یہی خاتمہ کا مضمون ہے اور زیادت بصیرت کیلئے مشورہ دیتا ہون کہ میرے رسالہ ظہور العدم بنور القدم کے اختتام کا مضمون وصیت بھی ملاحظہ فرمالین۔ واللہ الهادی الی سواء السبیل وهو علی کل شیء وکیل +

کتبہ اشرف علی۔ ۱۳ محرم ۱۳۵۱ھ

رسالہ تصحیح العلم فی تقبیح الفلم

سوال کیا فرماتے ہین علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ مین کہ اگر بائسکوپ کے پردہ پر خلفائے اسلام شاہان اسلام اور رہنمایان اسلام کی تصویرین متحرک گاتی اور ناچتی دکھائی جائین اور خواتین اسلام کو بائسکوپ کے ذریعہ سے پبلک مین بے پردہ پیش کیا جائے تو کیا شریعت اسلامیہ اس فعل کو جائز قرار دیتی ہے یا شریعت اسلامیہ کے نزدیک یہ فعل ناجائز ہے۔ اور کیا حکم دیتی ہے شریعت اسلامیہ اُن حضرات کے بارے مین جو اس فعل کے جواز کی حمایت مین پروپیگنڈا کرتے ہین اور مسلمانون کو متحرک تصاویر اور بولتی تصاویر کی طرف رغبت دلاتے ہیں بینوا و توجروا۔

الجواب۔ شریعت اسلامیہ مین جاندار کی تصویر بنانا مطلقاً معصیت ہے خواہ کسی کی تصویر ہو اور خواہ مجسّمہ ہو یا غیر مجسّمہ ہو۔ فی جمع الفوائد عن الستة عن عائشة رض قدم صلی اللہ علیہ وسلم من سفر وقد سترت بقرام علی سهوة لی فیہ تصاویر فنزعه وقال اشد الناس عذابا یوم القیامة الذین یضاهون بخلق اللہ اور کسی مسلمان کی تصویر بنانا اور زیادہ معصیت ہے کہ اس مین ایسے شخص کو آلۂ معصیت بنانا ہے جو اسکو اعتقاداً قبیح جانتا ہے اور اسی اصول پر حق تعالیٰ کی قسم معصیت پر کھانے پر خاص تشنیع فرمائی گئی ہے۔ فی تفسیر الجلالین ولا تجعلوا اللہ عرضة لایمانکم ای نصبا لها بان تکثروا الحلف به ان لا تبروا وتتقوا وتصلحوا بین الناس فی الکمالین نصبا ای علما للایمان فی القاموس النصب بضمتین کلما جعل علما ای لا تجعلوا اللہ معرضا

لایمانکم- اگرچہ اُس تصویر کی طرف کوئی امر مکروہ بھی منسوب نہ کیا گیا ہو محض تفریح و تلذذ ہی کیلئے ہو کیونکہ محرمات شرعیہ سے تلذذ بالنظر بھی حرام ہے- فی الدر المختار کتاب الاشربۃ وحرم الانتفاع بہا ای بالخمر) ولو لسقی دواب اولطین او نظر للتلہی اور اگر اُس کی طرف کسی نقص یا عیب کو بھی منسوب کیا جائے تو اُس مین ایک دوسری معصیت یعنی غیبت بھی منضم ہو گئی کیونکہ غیبت صرف کلام ہی مین منحصر نہین نقوش قلم یعنی کتابت سے بھی ہوتی ہے- اسی طرح اُس عیب کی ہیئت بنانے سے بھی ہوتی ہے بلکہ یہ سب سے اشد ہے- فی احیاء العلوم- بیان ان الغیبۃ لا تقتصر علی اللسان اعلم ان الذکر باللسان انما حرم لان فیہ تفہیم الغیر نقصان اخیک وتعریفہ بما یکرہہ فالتعریض بہ کالتصریح والفعل فیہ کالقول والاشارۃ والایماء والغمز والہمز والکتابۃ والحرکۃ وکلما یفہم المقصود فہو داخل فی الغیبۃ وہو حرام فمن ذلک قول عائشۃ رض دخلت علینا امرأۃ فلما ولت اومأت بیدی انہا قصیرۃ فقال علیہ السلام اغتبتیہا (ابن ابی الدنیا وابن مردویہ من روایۃ حسان بن مخارق وحسان وثقہ ابن حبان وباقیہم ثقات کذا فی تخریج العراقی باختلاف یسیر فی بعض الالفاظ) ومن ذلک المحاکاۃ کان یمشی متعارجا او کما یمشی فہو غیبۃ بل ہو اشد فی الغیبۃ لانہ اعظم فی التصویر والتفہیم ولما رای صلی اللہ علیہ وسلم عائشۃ حاکت امرأۃ قال ما یسرنی انی حاکیت انسانا ولی کذا وکذا (تقدم فی الآفۃ الحادیۃ عشر عن ابی داؤد والترمذی وصححہ کذا فی تخریج العراقی) وکذلک الغیبۃ بالکتابۃ فان القلم احد اللسانین وذکر المصنف شخصا معینا وتہجین کلامہ فی الکتاب غیبۃ الخ اسی طرح اُس منسوب الیہ کی تصویر کی کوئی خاص ہیئت بنانا بھی ایسا ہی ہے جیسے خود اُس شخص کی طرف اُس وصف کو منسوب کرنا مثلاً مخدرات کی تصاویر کو بے پردہ ظاہر کرانا فی صحیح البخاری غزوۃ الفتح عن ابن عباس رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما قدم ابی ان یدخل البیت وفیہ الآلہۃ فامر بہا فاخرجت فاخرج صورۃ ابراہیم واسمعیل

فی ایدیھما من الاثر لام فقال النبی صلے اللہ علیہ وسلم قاتلھم اللہ لقد علموا
ما استقسما بھا قط ثم دخل البیت الحدیث اگرچہ وہ نقص یا عیب واقع مین بھی
اُسمین ہو تب بھی اُسکی غیبت باقسامہا حرام ہے اور اگر واقع کے خلاف ہو تو غیبت سے
ٹرہکر وہ بُہتان ہے عن ابی ھریرۃ رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتدرون
ما الغیبۃ قالوا اللہ ورسولہ اعلم قال ذکرا حدکم اخاہ بما یکرہ فقال رجل ارایت
ان کان فی اخی ما اقول قال ان کان فیہ ما تقول فقد اغتبتہ وان لم یکن فیہ ما
تقول فقد بھتہ (جمع الفوائد عن ابی داؤد والترمذی) اور جس کی طرف کوئی نقص
یا عیب منسوب کیا گیا ہے اگر علاوہ مسلمان ہونیکے اس مین اور کوئی وجہ بھی احترام کی ہو
جیسے سلاطین اسلام مین اُن کی اہانت اور زیادہ موجب انتقام خداوندی ہے لحدیث
من اھان سلطان اللہ فی الارض اھان اللہ (ترمذی) اور جسکی تنقیص یا اہانت
مذموم ہے اُس کی طرف جو چیزین خصوصیت کیساتھ منسوب ہین اُن کی اہانت کا بھی وہی حکم
ہے جیسے اُس کی بیبیان وغیرہا - چنانچہ کفار عرب حضرات صحابہ رض کی بیبیون کے نام اپنے
اشعار مین عشق بازی کے عنوان سے ذکر کرتے تھے اللہ تعالیٰ نے اُسکو ایذاء قبیح میں شمار
فرمایا فی الجلالین ولتسمعن من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم الیھود والنصاری
ومن الذین اشرکوا من العرب اذی کثیرا من السب والتشبیب بنسائکم
اور زوجیت یا قرابت کی نسبت تو بڑی چیز ہے - استعمال کی نسبت بھی حرمت تنقیص کیلئے کافی
ہے جیسے کسی کے استعمالی کپڑے مین عیب نکالنا - فی احیاء العلوم بیان معنی الغیبۃ واما
فی ثوبہ فکقولک انہ واسع الکم طویل الذیل وسخ الثیاب اور اگر وہ تصویر کسی مشتہاۃ
کی ہو تو نظر بد کی معصیت کا اُس مین اور اضافہ ہو جاتا ہے اور تصویر تو صاحب تصویر کی پوری
حکایت ہے - اجنبیہ کے تو کپڑے کو بھی بدنفسی سے دیکھنا حرام ہے - فی رد المحتار باب
الحظر والاباحۃ مفادہ ان رویۃ الثوب بحیث یصف حجم العضو ممنوعۃ ولو
کثیفا لا تری البشرۃ منہ وفیہ بحث النظر الی الاجنبیۃ من المرأۃ او الماء
بخلاف النظر لانہ انما منع منہ حیثیۃ الفتنۃ والشھوۃ وذلک موجود ھھنا

وفیه احکام ستر العورۃ ان النظر الی ملاءۃ الاجنبیۃ بشہوۃ حرام ۔ بالخصوص اگر
غیر مسلموں کو خواتین مسلمات کی تصاویر کی طرف بدنفسیؔ کیساتھ نظر کرنے کا موقع دیا جاوے
کیونکہ بدنفسی سے نظر کرنا شریعت میں ایک گونہ بدکاری ہے بنص الحدیث اور ایسی بدکاری کہ
مرد غیر مسلم ہو اور عورت مسلم بلکہ ایسے موقع پر نکاح بھی اس درجہ امر شدید ہے کہ اسکی احکام
علماء مجتہدین کیلئے محل بحث ہو گئے ہیں اور جسکو مسلمان کے مرتد بنانے کی اور اسلام اور قرآن
میں طعن کرنے کی اور حربیوں سے سازش کرنے کی برابر قرار دیا گیا ہے ۔ نمونہ کے طور پر اسکے
متعلق ایک روایت نقل کی جاتی ہے ۔ فی الدر المختار فصل الجزیۃ قلت ومذہب الشافعیۃ
ما فی المنہاج وشرحہ لابن حجر ولو زنی بمسلمۃ او اصابہا بنکاح او دل اہل الحرب
علی عورۃ المسلمین او فتن مسلما عن دینہ او طعن فی الاسلام او القرآن الخ اور ان سب سے
بڑھکر شناعت میں وہ صورت ہے جسمیں مقتدایان دین کی اہانت ہو کہ درحقیقت وہ اہانت
اسلام کی ہے جسکا تحمل کسی طرح طبعاً اور شرعاً ممکن نہیں فی جمع الفوائد عن الکبیر عن ابی امامۃ
رافعہ ثلثۃ لا یستخف بہم الا منافق ذو الشیبۃ فی الاسلام وذو العلم وامام مقسط
وفیہ عن الترمذی عن عبد اللہ بن مغفل مرفوعا اللہ اللہ فی اصحابی من اذاہم فقد
اذانی ومن اذانی فقد اذی اللہ ومن اذی اللہ فیوشک ان یاخذہ اور جب ایسی فلموں
کے قبائح معلوم ہو گئے تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ بقدر اپنی قدرت کے گو وہ قدرت حکومت
سے استعانت ہی کے طور پر ہو ان کے انسداد میں کوشش کریں اور تماشا دیکھنے والوں کو
ان قبائح پر مطلع کر کے شرکت سے روکیں ورنہ اندیشہ ہے کہ سب عقاب خداوندی میں
گرفتار ہوں ۔ ابوداؤد مرفوعاً ما من قوم یعمل فیہم بالمعاصی ثم یقدرون علی ان یغیروا
ثم لا یغیرون الا یوشک ان یعمہم بعقاب (مشکوۃ) اور جب ساکتین کیلئے یہ وعید ہے
تو ترغیب دینے والے کس درجہ کی وعید کے مستحق ہونگے روی ابوداؤد عن النبی صلے اللہ
علیہ وسلم قال اذا عملت الخطیئۃ فی الارض من شہدہا فکرہہا کان کمن غاب
عنہا ومن غاب فرضیہا کان کمن شہدہا (ای باشرہا وشارک اہلہا)

تمت الرسالۃ ۔ ۱۸ شعبان ۱۳۵۰ھ

ؔ یعنی بدنیتی ۱۲

رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

فصل ششم در تحقیق مسلکین متعلق مسئلہ استواء مسمی بہ تمہید الفرش فی تحدید العرش

بعد الحمد والصلوٰۃ - احقر نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں سورۂ اعراف آیۃ ان ربکم الله الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش الخ مین ثم استوی علی العرش کی تفسیر اس عبارت سے لکھی - پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین وآسمان میں احکام جاری کرنے لگا) اور اس عبارت پر ایک حاشیہ لکھا فسرتہ بحملی ایاہ علی الکنایۃ عن التدبیر کما یؤیدہ قولہ تعالی فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملتہ علیہا لسہولۃ فہمہ للعوام والارجح حملہ علی الحقیقۃ وتفویض حقیقتہا الی اللہ تعالی ولا یرد ان الملک لم یزل للہ تعالی فما معنی تاخرہ عن خلق العالم لانی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات والارض وظاہر انہ یتاخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفۃ بل حدوث الفعل ولا محذور فیہ فافہم - ایک مقام سے چند اعتراضات کے ضمن مین اس عبارت پر یکے بعد دیگرے چند بار مختلف عنوانات سے سوال آیا جسکا حاصل بعد حذف زوائد و مطاعن متعلقہ علماء وصوفیہ یہ تھا کہ اس تفسیر مین سلف کی مخالفت کی گئی اور ہر بار کے سوال کا نرم جواب جاتا تھا مگر آئندہ سوال مین بدون اسکے کہ اس جواب پر کچھ علمی شبہ کیا جاوے مستقل طور پر سوال سابق ہی کا اعادہ کردیا جاتا تھا اور اسپر زور دیا جاتا تھا کہ طریق تاویل کو جو متاخرین اہل سنت کا مسلک ہے بالکل باطل وجہل کہا جاوے آخر مین یہ جواب دیا گیا جس کا حاصل یہ تھا کہ اب آپکو جواب نہ دیا جاویگا - آپ جو سوالات بھیجیں گے اُنکو رکھ لیا جاویگا اور خلو ذہن کے ساتھ مطالعہ کرکے جو بات قابل قبول ہوگی اُسکو بطور خود (ترجیح الراجح مین) شائع کردیا جاویگا اھ اور حسب وعدہ اُن سوالون کو محفوظ رکھ لیا کہ اطمینان کیوقت ایسا ہی عمل کیا جاویگا - سائل نے اپنا اخیر سوال مشتمل بر رد وقدح متجاوز عن الحدود اپنے یکم اپریل ۱۳۳۲ء کے اخبار مین شائع کردیا جسکا ضروری یا غیر ضروری ہونا میرے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور ساتھ ہی اپنے اخبار کی مدح بھی لکھی جسکی تک

میرے قلب پر اس کی ناگواری کا اثر رہا مین نے کچھ لکھنا مناسب نہ سمجھا کہ احتمال تھا شوب نفس کا۔ اب بحمد اللہ تعالیٰ اپنے قلب کو اُس اثر سے خالی پاتا ہون اسلئے خذ ما صفا ودع ما کدر کو پیش نظر رکھکر اسکے متعلق ضروری مضمون لکھتا ہون اور یہ بھی برنگ مناظرہ نہین کہ مین اسکو مفید نہین سمجھتا بلکہ بطریق تحقیق مسئلہ اور ترجیح الراجح کا جزو بناتا ہون اور چونکہ معظم مقصود سائل کا بحث استواء کی تھی اسی مناسبت سے اس تحریر کا لقب تمھید الفرش فی تحدید العرش رکھتا ہون۔ اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ۔ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ۔ انک انت الوھاب

تحقیق مقام کی یہ ہے کہ استواء اور اُسکے امثال مین حضرات اہل حق اسپر متفق ہین کہ ان کے ساتھ اتصاف حق تعالیٰ کا مثل اتصاف مخلوق کے نہین ہے یہ مسئلہ عقل سے بھی ثابت ہے جو عقلاء کے نزدیک بدیہی ہے اور لیس کمثلہ شئ اسپر دلیل نقلی ہے دلیل عقلی پر بوجہ بداہۃ کے تنبیہ کی حاجت نہین مگر روح المعانی مین بعض عارفین سے بلسان العرش ایک تقریر برنگ عجز وافتقار وفنا وانکسار لکھی ہے جسکی روح عرش کا محدود ہونا اور رب العرش کا غیر محدود ہونا ہے اور اس بنا پر استواء کے معنی متعارف کے باب کا مسدود ہونا متفرع کیا ہے۔ تفریح اہل علم کیلئے اُسکو نقل کرتا ہون اور یہی تحدید عرش ماخذ ہے اس رسالہ کے نام کا اور وہ تقریر یہ ہے وما اعرف ما قالہ بعض العارفین الذین کانوا من تیار المعارف عارفین علی لسان حال العرش موجھا الخطاب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ المعراج حین اشرقت شمسہ علیہ الصلوۃ والسلام فی الملأ الاعلی فتضاء لکل نور وسراج کما نقلہ الامام القسطلانی فی معرض ارداہ اھل ھذا المذھب الثانی ولفظہ مع حذف ولما انتھی صلی اللہ علیہ وسلم الی العرش تمسک باذیالہ وناداہ بلسان حالہ یا محمد انت فی صفاء وقتک + آمنا من مقتک + الی ان قال یا محمد انت المرسل رحمۃ للعالمین ولا بد لی من نصیب من ھذہ الرحمۃ

ف من تور دہو اناء یشرب فیہ کذا فی القاموس ۱۲

ونصيبي يا حبيبي ان تشهد بالبراءة مما نسبه اهل الزور الي + وتقوله اهل الغرور علي + زعموا اني اسع من لا مثل له + واحيط بمن لا كيفية له + يا محمد من لا حد لذاته + ولا عد لصفاته + كيف يكون مفتقرا الي + ومحمولا علي + اذا كان الرحمن اسمه + والاستواء صفة + وصفته متصلة بذاته كيف يتصل بي او ينفصل عني يا محمد وعزته لست بالقريب منه وصلا + ولا بالبعيد عنه فصلا + ولا بالمطيق له حملا + اوجدني منه رحمة وفضلا + ولو محقني لكان حقا منه وعدلا + يا محمد انا المحمول قدرته + ومعمول حكمته اھ پھر نفی مماثلت کے بعد آگے اُن کے دو طریق ہین ایک طریقہ سلف کا ہے کہ اسکو حقیقی معنی پر محمول فرماتے ہین اور حقیقی معنی کی کنہ مفوض بعلم الٰہی کرتے ہین اور اُس کی کوئی کیفیت متعین نہیں کرتے اور دوسرا طریقہ خلف کا ہے کہ اُس مین مناسب تاویل کر لیتے ہین تاکہ گمراہ فرقے مشبہہ ومجسمہ انکو غلطی مین واقع نہ کرسکین اس طرح سے کہ دیکھو اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہین اور استقرار کے معنی ظاہر ہین کہ جمنے اور بیٹھنے کے ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھا ہے جیسے ہم تخت پر بیٹھے ہین تو وہ بھی ہماری طرح جسمانی چیز ہے۔ نعوذ باللہ۔ اس شبہ کا جواب اگرچہ سلف کے طریق پر یہ ہی کہ استقرار تو ثابت ہے مگر یہ ضرور نہین کہ ہمارے استقرار کی طرح ہو جس سے جسم ہونا لازم آوے بلکہ اُس کی کنہ اور ہے جو ہمکو معلوم نہین اور یہ جواب صحیح بھی ہے لیکن عوام کو یہ سمجھانا مشکل ہے کہ استقرار تو ہے مگر ہماری طرح کا نہیں۔ اسیطرح سے وہ یہ شبہ ڈال سکتے ہین کہ دیکھو قرآن مجید مین اللہ تعالیٰ کا ید یعنی ہاتھ اور حدیث مین وضع قدم یعنی پانوٗن رکھنا وارد ہے اور ظاہر ہے کہ ہاتھ اور پانوٗن اعضاء جسمانیہ ہین تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کے اعضاء جسمانیہ ہین اُس کا صحیح جواب بھی سلف کے طریقہ پر یہ ہے کہ ید اور قدم تو ہین مگر ہماری طرح کے نہیں مگر اس کا سمجھنا بھی عوام کو مشکل ہے اُن کا ذہن تو ان مفہومات سے تجسیم اور تشبیہ ہی کی طرف جاتا ہے اور اس عقیدہ تجسیم وتشبیہ سے بچانا واجب تھا اسلئے علماء خلف نے اُس کی یہ تدبیر کی کہ ایسی حقائق کی ایسے طریق سے تاویل کردی کہ نہ قرآن وحدیث متروک ہو اور نہ عقیدہ تجسیم وتشبیہ مین مبتلا ہون۔ مثلاً استوا علی العرش

کو کنایہ تنفیذ احکام سے کہدیا اور ید کے معنے قدرت کے کہدیئے۔ وضع قدم کے معنی مقہور کر دینے کے کہدیئے اور یہ ضرورت حضرات سلف کو اسلیئے پیش نہین آئی کہ اُن کے خواص تو حدیث مذکور فی خاتمہ الرسالہ تفکروا فی آلاء اللہ ولا تفکروا فی اللہ پر عمل رکھتے تھے اور ان چیزون مین خوض نہ کرتے تھے اور اگر کوئی وسوسہ بھی آتا تھا تو اُسکو دفع کر دیتے تھے اور عوام اسلیئے محفوظ تھے کہ اُس زمانہ مین یہ مبتدعین مضلین نہ تھے اسلئے ایسے شبہات اُنکے کانون مین نہ پڑتے تھے اُن کا ذہن خالی رہتا تھا اور ایسے مفہومات پر اجمالاً عقیدہ رکھتے تھے تفتیش کی تشویش مین نہ پڑتے تھے اور اگر کوئی شاذ و نادر اس قسم کا کلام کرتا تھا تو خلافت راشدہ اُسکا انسداد کرتی تھی تو فساد متعدی نہ ہونے پاتا تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص ضبیع نام کو جو مدینہ مین آکر متشابہات مین گفتگو کرتا تھا سخت سزا دی تھی اور جب وہ واپس اپنے وطن گیا تو حضرت ابو موسی اشعری رض کو حکم بھیجا کہ کوئی مسلمان اُسکے پاس بیٹھنے نہ پاوے (کذا فی روح المعانی سورۃ آل عمران عن سلیمان بن یسار) غرض عوام اُس وقت اس طرح محفوظ رہتے تھے جیسا کہ اسوقت کے عوام محض جنکو اہل بدعت کے اقوال کی اطلاع نہین اور نہ اپنے کو ذی رائے سمجھتے ہین اور بڑی بات یہ ہے کہ ایسے امور مین خوض نہین کرتے اب بھی اُسی سذاجت پر موجود ہین اور ایسی تاویلات کی اُنکو بھی حاجت نہین نہ انکو اس طرف متوجہ کرنا چاہیئے جیسے محققین علماء کو جو کہ اس فرق پر قادر ہین نیز حاجت نہین اب ایک فریق متوسط رہگیا جو نہ محقق ہین گو عربی دان ہون اور نہ عامی محض ہین کتب بینی کر سکتے ہین اور کچھ رائے بھی رکھتے ہین اور خوض کے بھی عادی ہین اُنکو کچھ مختلف کتابون سے کچھ رائے سے خوض کے سبب ایسے شبہات پیدا ہوتے ہین انکے لئے ایسی تاویلات ذریعہ ہے انکے دین کی حفاظت کا پس ایسے لوگون کیلئے علماء متاخرین نے طریقہ تاویلات کا اختیار کیا ہے اور تعلیم مین مخاطبین کے تحمل عقل کی رعایت خود شریعت مین مطلوب ہے کما روی البخاری عن علی رض

۵۷ اور صوفیہ کا جو مراقبہ ذات کا شغل ہے وہ توجہ ہے جو تفکر سے عام ہے۔ تفکر تصور مع الحرکت ہے جسمین تصورات خاصہ مین ترتیب دینا ہوتا ہے ایصال الی الکنہ کیلئے جو ممتنع الادراک ہے اور توجہ مطلق تصور اجمالی پر بھی صادق ہے اور وہ دعا و ذکر کے لوازم سے ہے اسلئے وہ منہی عنہ نہیں ۱۲

قال حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللّٰہ و رسولہ و روی مسلم عن ابن مسعود رض انہ قال ما انت بمحدث قوما حدیثا لا تبلغہ عقولھم الا کان لبعضھم فتنۃ (تیسیر ص ۳۱) جسمیں نفس مقاصد تو داخل نہین کیونکہ اُن کی تبلیغ تو فرض ہی بعض کی مفصلاً بعض کی مجملاً لیکن اُن مقاصد کے خاص عنوانات مین غور کرنے کی ضرور ضرورت ہوگی ہی باعث ہوگیا اختلاف مسلکین کا اور ان دونون طریقون کا اہل حق و اہل سنت کا مسلک ہونا عبارات ذیل سے ظاہر ہے فی المظہری تحت آیہ ھل ینظرون الا ان یاتیھم اللّٰہ فی ظلل من الغمام الخ اجمع اھل السنۃ من السلف والخلف علی ان اللّٰہ منزہ عن صفات الاجسام وسمات الحدوث فلھم فی ھذہ الاٰیۃ سبیلان الخ جس کا حاصل یہ ہے کہ علماء اہل سنت نے سلف سے خلف تک اسپر اتفاق کیا ہے کہ اللہ سبحانہ صفات اجسام و علامات حدوث سے منزہ ہے تو اس آیت مین (جس سے بعض صفات جسمیہ کا توہم ہوتا ہے) اُنھون نے (یعنی اہل سنت نے) دو طریقے اختیار کئے ہین اول یہ کہ اس مین بحث نکی جاوے اور کہا جاوے کہ اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے اور اسپر ایمان لایا جاوے یہ طریقہ تو سلف کا ہے۔ کلبی فرماتے ہین کہ یہ اسرار مکتومہ مین سے ہے جو قابل تفسیر نہین مکحول زہری اوزاعی مالک ابن مبارک سفیان ثوری لیث اسحٰق رحمھم اللہ تعالیٰ ایسی آیتون کے بارہ مین فرمایا کرتے تھے کہ انہین ایسے ہی رہنے دو جیسے وارد ہوئی ہین۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مناسب طریقے سے ایسی آیات کی تاویل کیجاوے۔ فی حاشیۃ الجمل سورۃ الاعراف تحت قولہ تعالیٰ ان ربکم اللّٰہ الی قولہ ثم استوی علی العرش۔ استواء یلیق بہ ھذہ طریقۃ السلف الذین یفوضون علم المتشابہ الی اللّٰہ بعد صرفہ عن ظاھرہ وطریقۃ الخلف التاویل بتعیین مجمل للفظ الخ فی النبراس شرح شرح العقائد النسفیۃ واحتج المخالف وھو المجسم والمشبہ بالنصوص الظاھرۃ فی الجھۃ کقولہ تعالیٰ الیہ یصعد الکلم الطیب وقولہ تعالیٰ الرحمٰن علی العرش استوی وقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لامرأۃ این اللّٰہ قالت فی السماء قال ھی مومنۃ کما فی صحیح مسلم وبان کل موجودین فرضا لابد ان یکون احدھما متصلا بالاٰخر مماسا لہ او منفصلا عنہ مباینا لہ فی الجھۃ الی قولہ والجواب

ان ذلک ای القول بان کل موجودین الخ وهم محض وحکم علی غیر المحسوس و الادلة القطعیة ای البراهین العقلیة قائمة علی التنزیهات لان وجوب الوجود یقتضی التنزیه قطعا وهذا الکلام مشترک فی الجواب عن دلیلهما المعقول و المنقول اما عن الاول فلما تقرر ان حکم الوهم علی خلاف العقل باطل واما عن الثانی فلقوله فیجب ان یفوض علم النصوص الی الله تعالیٰ ذهبت الاشاعرة الی ان النص المخالف للدلیل العقلی مصروف عن الظاهر لان صحة النص انما تعرف بالاستدلال العقلی هو ان کلام صاحب المعجزة المصدوق من عند الله تعالی فالعقل هو اصل النقل فلا یدفع الاصل بالفرع ای لا یبطل الاصل بالفرع اذ فی ابطال الاصل ابطال الفرع علی ما هو داب السلف ایثارا للطریق الاسلم او یأول بتاویلات صحیحة ای مطابقة لقواعد الشرع والعربیة غیر مخلة ببلاغة القرآن وشرط بعض الائمة ان لا یقطع بمراد الحق سبحانه علی ما اختار المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلین وجذبا لضبع العاجزین وسلوکا للسبیل الاحکم الی قوله وعلماء السنة بعد اجماعهم علی ان معانیها الظاهرة غیر مرادة ذهبوا مذهبین احدهما مذهب السلف وهو الایمان بما اراد الله تعالی وتفویض علمها الیه تعالی مع التنزیه عن التجسیم والتشبیه وثانیهما مذهب الخلف تفسیرها بما یلیق به تعالی لاشتهار المذاهب الفاسدة فی زمانهم وتضلیل المشبهة عوام المسلمین ففعلوا ذلک حفظا للدین فی حاشیة النبراس عن شرح الفقه الاکبر للقاری نعم ما قال الامام مالک حین سئل عن ذلک الاستواء معلوم والکیف مجهول والسوال عنه بدعة والایمان به واجب

اس تحقیق سے معلوم ہو گیا ہو گا کہ دونوں طریق علما اہل سنت و اہل حق کے ہیں ان میں سے کسی کی تجہیل یا تضلیل جائز نہیں گو ترجیح فی نفسہ مسلک سلف کو ہے اور عارض کے سبب مسلک خلف پر بھی عمل کیا جا سکتا ہے وانما الاعمال بالنیات لیکن ہر جماعت میں عادةً ہر طرح کے لوگ ہوتے ہیں چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق بھی اس زمانہ میں دونوں جماعتوں

میں اہل افراط وتفریط پائے جاتے ہیں اور ایک دوسرے پر طعن کرتے ہیں۔ میں نمونہ کے طور پر دونوں کے اقوال طعن کو مع جواب دافع طعن کے نقل کرتا ہوں اور سہولت تعبیر کیلئے ایک جماعت کا لقب سلفیہ اور دوسری کا خلفیہ رکھتا ہوں جو سلف یا خلف کی طرف اپنی غلط نسبت کرتے ہیں اور غلط اسلئے ہے کہ انکے محققین ایک دوسرے پر طعن نہیں فرماتے یہ لقب نسبی انکے زعم کے اعتبار سے تجویز کیا گیا۔ پس خلفیہ کی طرف سے سلفیہ پر یہ اجمالی طعن ہے کہ انکو مشبہہ و مجسمہ کہتے ہیں جسکا ذکر حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ اللہ البالغہ باب الایمان بصفات اللہ تعالیٰ میں کیا ہے واستطال ھؤلاء الخائضون علی معشر اھل الحدیث وسموھم مجسمۃ ومشبھۃ الخ اور تفصیلی طعن یہ ہے جو اسی طعن کی تفصیل ہے کہ ان مفہومات کے حقائق کیلئے استواء میں تجسم وتحیّز اور ید وقدم میں ترکیب وتحدید اور نزول وغیرہ میں حرکت لازم عقلی ہیں اور لازم کا انفکاک ملزوم سے محال عقلی ہے پس اعتقاد ملزوم کا امر اور اعتقاد لازم سے نہی تکلیف بالمحال ہے جو عقلاً ونقلاً باطل ہے اما الاول فظاھر واما الثانی فلقولہ تعالیٰ لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت کے دو درجے ہیں ایک ظاہر معلوم الکنہ ایک باطن مجہول الکنہ پس جن امور کو ان حقائق کیلئے لازم کہا ہے وہ درجہ ظاہر کیلئے لازم ہیں درجہ باطن کیلئے لازم نہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ہم ان مفہومات کو حقائق پر محمول کرتے ہیں ظواہر پر محمول نہیں کرتے اور حقائق اور ظواہر میں فرق کرنا بڑے محقق کا کام ہے اسی کا ذکر ہے میرے فتوی مرقومہ یکم صفر ۱۳۵۰ھ میں جو عنقریب آتا ہے اسی فرق کو ان عبارات میں بیان کیا گیا ہے۔ حاشیہ جمل کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے ھذہ طریقۃ السلف الذین یفوضون علم المتشابہ الی اللہ تعالیٰ بعد صرفہ عن ظاھرہ الخ دیکھئے ظاہر کے متروک ہونیکی تصریح ہے۔ نمبر ۱۳ کی عبارت بالا میں یہ جزو ہے وعلماء السنۃ بعد اجماعھم علی ان معانیھا الظاھرۃ غیر مرادۃ الخ یہ جواب اس عبارت میں مذکور ہے فی روح المعانی سورۃ آل عمران نعم ذھبت شرذمۃ قلیلۃ من السلف الی ابقاء نحو المذکورات علی ظواھرھا الا انھم ینفون لوازمھا المنقدحۃ للذھن الموجبۃ لنسبۃ النقص الیہ عز شانہ ویقولون انما ھی لوازم لا یصح انفکاکھا عن ملزوماتھا فی صفاتھا الحادثۃ واما فی صفات

من ليس كمثله شئ فليست بلوازم فی الحقيقة فيكون القول بانفكاكها مفسطة الخ
اور اس عبارت مین ظواہر سے مراد حقائق تھا ہے - قرینہ اس کا یہی تقسیم مذکور ہے دو درجہ کی طرف کیونکہ دوسرا درجہ تو ظاہر نہیں ہے اسکو ظاہر باعتبار تبادر کے بمقابلہ معنی مجازی کے کہدیا گیا اور کتب کلامیہ مین جو عبارت مذکور ہے کہ النصوص تحمل علی ظواهرها وہ ظواہر بمقابلہ تاویلات اہل باطل کے ہے پس اہل حق کی تاویل جو ادلہ شرعیہ کے اقتضاد سے ہو وہ بھی ظواہر مین داخل ہے اور سلفیہ کی طرف سے خلفیہ پر اجمالی طعن یہ ہے کہ وہ انکو جہمیہ اور معتزلہ کہتے ہین اور اُس کی تفصیل یہ ہے کہ تاویل سے اُنکو گمان ہو گیا کہ یہ حقائق کی جو کہ صفات ہین نفی کرتے ہین جو مذہب ہے معتزلہ اور جہمیہ کا چنانچہ ہمارے سائل صاحب بھی اسی مین مبتلا ہین جواب اسکا یہ ہے اجتنبوا کثیرا من الظن ان بعض الظن اثم اور جب وہ صفات کی مستقل بحث بمقابلہ معتزلہ و جہمیہ و فلاسفہ کے اپنی کتابون مین ذکر کرتے ہین تو اُنپر یہ گمان کیسے ہو سکتا ہے اور تاویل کرنا بنا بر نفی اُن حقائق کے نہیں ہے بلکہ تانیس و صیانۃ عوام کیلئے ہے اور اسکی ساتھ ہی مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کرتے ہین بخلاف نفاۃ صفات کے کہ وہ حقائق ہی کی نفی کرتے ہین فاین هذا من ذلك - مین نے یکم صفر ۱۳۲۵ھ کے ایک تحریر مین اسی کو اس طرح لکھا ہے -

الجواب اصل مذہب سلف کا وہی ہے جو عمرو کہتا ہے (کہ قدرت علحدہ صفت ہے اور ید دوسری صفت مستقل ہے ید سے قدرت مراد لینا ایک صفت کا ابطال لازم آتا ہے) لیکن اجراء علی الحقیقۃ کیساتھ تنزیہ کا محفوظ رکھنا اور اجراء علی الحقیقۃ کو اجراء علی الظاہر کا مغائر سمجھنا عقول عامہ سے ارفع تھا اسلئے متاخرین نے تاویل مناسب کی اجازت دیدی لیکن حقیقی معنی کی نفی نہین کی اور یہی فرق ہے ان ماولین اور اہل بدعت کے درمیان اھ - اور یہ حضرات صفات کی نفی کیون کرتے جنکا قدم ثابت ہے استواء اگر فعل بھی ہوگا جیسا بعض قائل ہوئے ہین وہ اُسکی بھی نفی نہیں کرتے حالانکہ افعال حادث ہوتے ہین مگر چونکہ نص کا مدلول ہے اسلئے اس کی نفی جائز نہین - فی روح المعانی ونقل البیہقی عن ابی الحسن الاشعری ان اللہ تعالٰی فعل فی العرش فعلا سماہ استواء کما فعل فی غیرہ فعلا سماہ رزقا و نعمۃ و

غیرهما من افعاله سبحانه لان ثم للتراخی وهو انما یکون فی الافعال اور جو صفات مین سے کہتے ہین وہ اس دلیل کا لان ثم للتراخی وہ جواب دیتے ہین جو روح المعانی سورہ اعراف مین منقول ہے وحکی الاستاذ ابوبکر بن فورک عن بعضهم ان استوی بمعنی علا ولا یراد بذلك العلو بالمسافة والتحیز والکون فی المکان متمکنا فیه ولکن یراد معنی یصلح لنسبته الیه سبحانه وهو علی هذا من صفات الذات فکلمة ثم تعلقت بالمستوی علیه لا بالاستواء او انها للتفاوت فی الرتبة وهو قول متین - اور یہ افراط و تفریط ایک دوسرے پر طعن کے متعلق تھی ایک افراط و تفریط خود اپنے مذہب کے متعلق بھی بعض کی کلام مین پائی جاتی ہے چنانچہ خلفیہ مین سے باوجود انتساب الی اہل السنۃ بعض نے معنی حقیقی کو مستحیل کہدیا کما هو ظاهر عبارة التلویح فی تعریف الکنایة واما عند علماء البیان فلان الکنایة لفظ قصد بمعناه معنی ثان ملزوم له ای لفظ استعمل فی معناه الموضوع له لکن لا یتعلق به الاثبات والنفی ولا یرجع الیه الصدق والکذب بل لینتقل منه الی ملزومه فیکون مناط الاثبات والنفی ومرجع الصدق والکذب کما یقال فلان طویل النجاد قصدا بطول النجاد الی طول القامة فیصح الکلام وان لم یکن له نجاد قط بل وان استحال المعنی الحقیقی کما فی قوله تعالی والسموات مطویات بیمینه وقوله تعالی الرحمن علی العرش استوی وامثال ذلك فان هذه کلها کنایات عند المحققین من غیر لزوم کذب لان استعمال اللفظ فی معناه الحقیقی وطلب دلالته علیه انما هو بقصد الانتقال عنه الی ملزومه گو یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ معنے حقیقی سے معنی ظاہر متبادر مراد ہین جیسا اوپر ایک مقام پر ظاہر سے مراد حقیقی لیلیا گیا تھا یہان حقیقی سے مراد ظاہر لیلیا جاویگا - اور سلفیہ مین سے باوجود انتساب الی اہل السنۃ بعضے خواص لازمہ جسمیت کے مع نفی جسمیت و مادیت کے قائل ہوگئے چنانچہ یہی بزرگ سائل اپنے رسالہ اسبوعیہ مین عبارت ذیل تحریر کرتے ہین حالانکہ ملائکہ بھی آتے جاتے ہین پس جب ان کا مجسم ہونا لازم نہین آتا تو اللہ تعالی کے آنے جانے اور حرکت کرنے سے اس کا مجسم اور مادی ہونا کیونکر ثابت ہو سکتا ہے ہم اس بات کو مانتے ہین کہ حرکت کی تعریف خروج من القوة الی الفعل علی سبیل التدریج

جو فلاسفہ نے کی ہے صحیح ہے مگر یہ حرکت ممکنات کی تعریف ہے اور حرکت واجب الوجود اور علۃ العلل اور مبدأ فیاض کی یہ تعریف نہیں ہے کیونکہ اس ذات مقدس میں کوئی حالت منتظرہ اور بالقوہ نہیں ہے سب بالفعل موجود ہے لہذا وہاں حرکت سے مجسم ہونا ثابت نہیں ہوتا اھ اسکے قبل یہ صاحب رسالہ حدیث نزول الی السماء بعد نصف اللیل اور حدیث این اللہ کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ صبح کے قریب عرش پر چلا جاتا ہے اور این کا موضوع لہ مکان ہونا بھی لکھ چکے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ اس حرکت کو اینیہ مانتے ہیں اور جب بعد نصف لیل نزول مکانی ہوا اور صبح کا عروج مکانی ہوا تو سب حالت بالفعل کہاں ہوئی پھر جب ایسی حرکت مادیات میں ہوتی ہے تو اوپر اس کی نفی کرنا صریح تناقض ہے پھر دعویٰ ہے کہ ہم بیکیف ان اُمور کے قایل ہیں کیا یہ کیف نہیں ہے۔ اسی کو روح المعانی سورہ اعراف میں بیان کیا ہے ثم ان ہذا القول (ای بقاء الاستواء علی حقیقتہ) ان کان مع نفی اللوازم فالامر فیہ ہین وان کان مع القول بہا والعیاذ باللہ تعالیٰ فہو ضلال وای ضلال وجہل وای جہل بالملک المتعال + بلکہ جن تاویلات کو یہ بزرگ باطل محض کہتے ہیں اُن میں تنزیہ تو محفوظ اور اس قول میں تو تنزیہ بھی سالم نہ رہی پھر یہ کہ حضرات سلف نے جو ان امور کو ظاہر پر رکھا ہے تو اتباع نصوص کے سبب اور حرکت کا لفظ یا اُس کا مرادف نصوص میں کہاں وارد ہے جو یہ بزرگ اسکے قائل ہو گئے پھر اگر این کی دلالت مکان پر محکم ہے تو حدیث این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق قال فی عماء[1] الخ میں عماء کو مکان

[1] تمام الحدیث ما فوقہ ہواء وما تحتہ ہواء ولعل اقرب محاملہ ان العماء ہو الاستعداد القریب بوجود الخلق والہواء الامکان الذاتی لہ والفوقیۃ والتحتیۃ مجاز عن الاحاطۃ والخلق اعطاء الوجود الخارجی العرفی والقبلیۃ قبلیۃ متصلۃ بہذا الوجود العرفی لان العادۃ فی مثل ہذا السوال السوال عن مثل ہذہ القبلیۃ یعنی کان الحق تعالیٰ متجلیا لمرتبۃ الاستعداد للوجود الحافظ بالامکان وبانتہاء ذلک التجلی خرج الخلق من القوۃ الی الفعل وہذا الاستعداد مخلوق ایضا لکن لا بالمعنی العرفی المفہوم لاہل اللسان بل فی مرتبۃ التقرر الاصطلاحی شبہ الاستعداد بالسحاب والامکان بالہواء لکون الاستعداد موجودا بوجود ضعیف کالسحاب والامکان امرا عدمیا کالہواء المعدوم عند حس البصر وان کان الہواء بمعنی الجو او الخلاء کان تشبیہ الامر العدمی بہ اظہر واوقع

ہو السوال عن قبل الاستعداد ولکون ہذا السوال لم یحتج معنا الاستعداد واخر الجواب ... فی شرح حدیث ان اللہ خلق آدم علی صورتہ من رسالۃ التشرف ۱۲

کہنا پڑیگا پھر اُسکو قدیم کہو تو غیر حق کا قدم لازم آویگا اور اگر حادث مخلوق کہو تو سوال ہے قبل خلق کے متعلق پھر اسکے مکان ہونیکی کیا صورت ہی تو لا محالہ کہنا پڑیگا کہ این دلالت علی المکان مین محکم نہیں تو این اللہ میں اس کا دعوی کیسے صحیح ہوگا اور تفسیر مظہری میں انی قریب کے تحت مین عبدالرزاق سے صحابہ کے سوال مین کہ این ربنا اس آیت کا نزول نقل کیا ہے کیا یہان بھی جواب مین بقرینہ سوال قرب مکانی مراد ہوگا اور پھر یہ معترض صاحب جس عروج ونزول کے قائل ہوئے ہین اُس مین لازم آتا ہے کہ دن کو تو استواء علی العرش ہو اور شب کو استواء علی العرش نہ رہے کیا یہ تغیر نہین۔ پھر شب کہین نہ کہیں تو ہر وقت ہی رہتی ہے تو چاہئے کہ کسی وقت استواء علی العرش نہ ہو اور دن بھی ہر وقت ہی کہین نہ کہین رہتا ہے تو چاہئے نزول الی السماء کسی وقت بھی نہ ہو کیا ان سب محذورات کا التزام کرینگے اور قائلین بالحقیقۃ بلاکیف پر یہ محذورات لازم نہین آتے اسلئے کہ وہ اس نزول واستواء کو مجتمع مان سکتے ہین اور اشکالات کا جواب بلاکیف سے دیسکتے ہیں اسی طرح مسلک تاویل پر بھی یہ محذورات لازم نہین آتے کیونکہ وہ تاویل سے تطبیق دیسکتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ تجلی محیط بالکل کے تعلقات کو خاص خاص خصوصیات اور خاص خاص فوائد کی وجہ سے خاص خاص محال کیساتھ ذکر فرمادیا گیا مثلاً جاریہ سے این اللہ کا سوال اس فائدہ کیلئے تھا کہ آلہہ ارضیہ مزعومہ مشرکین عرب کی نفی کے اعتقاد کا امتحان تھا اور نزول الی السماء الدنیا کے ذکر سے مقصود بواسطہ استحضار تجلی خاص کے ترغیب دینا ہے اسوقت صلوۃ وتوجہ الی اللہ کی اور استواء علی العرش کے ذکر سے مقصود استحضار ہے تفرد بالوجود الخاص الکامل کا کیونکہ تحت العرش وحول العرش تو اور کائنات کا بھی برائے نام وجود ہے اور فوق العرش برائے نام بھی کسی کا وجود نہین۔ اور مجردات کا وجود بوجہ متکلم فیہ ہونیکے اس استحضار مین قادح نہیں اور جنکا مشاہدہ اس متکلم فیہ ہونیکا رافع ہے وہ اُس نور سے جو بشان احاطہ فوق کیساتھ متصف ہے جو مسلم کی حدیث مین وارد ہے۔ حجابہ النور لو کشفہ لاحرقت سبحات وجہہ ما انتہی الیہ بصرہ من خلقہ اُن تجردات کا محاط ہونا بھی مشاہدہ کرتے ہیں پس وہ بھی بشان مذکور فوق نہ ہوئے اور تفرد حق بالوجود فوق العرش

سالم رہا اور حق تعالیٰ کیلئے فوق العرش کا عنوان حدیث مشکوٰۃ بدء الخلق میں بھی وارد ہے پس یہ تخصیص ایسی ہے جیسے لمن الملک الیوم للہ الواحد القہار میں الیوم کی تخصیص یعنی گو اُس یوم کے قبل بھی سلطنت کسی کی نہیں مگر برائے نام تو ہے اُس روز برائے نام بھی کسی کی نہ ہوگی یہ تو فوائد ہیں محال مخصوصہ کے ذکر کے باقی خصوصیات تجلیات کی تعیین سو نہ تو اُن کا ادراک تام ہو سکتا ہے اور نہ ادراک ناقص کا بیان ہو سکتا ہے اور جو کچھ ناتمام بیان صوفیہ کے کلام میں پایا جاتا ہے وہ بوجہ دلالت کے ناکافی ہونے کے نہ قابل اعتماد ہو سکتا ہے اور نہ مدار اعتقاد ہو سکتا ہے فعلیک بالفہم السلیم و ایاک والوہم السقیم۔ پھر اس سے قبل کے ایک خط میں جسکا جواب یہاں سے ۱۲ ربیع الاول ۱۳۴۹ھ میں گیا ہے ان بزرگ نے احادیث علو سے جہت کا حکم کیا ہے جو کسی نص میں بعینہ یا بمرادفہ نہیں صرف علو و نزول کے لوازم سے ہے مگر لزوم فی الممکن سے لزوم فی الواجب لازم نہیں پس یہ بھی صریح قایل ہونا ہے کیف کا پھر ملائکہ کو غیر مجسم مان لیا جو بالکل غلط ہے اور اگر فرض بھی کر لیا جاوے تب بھی مخلوق تو ہیں اُنکی سی حرکت ماننا کب جائز ہے مگر ہم ان سب اغلاط کو قصور نظر علمی و فکری پر محمول کرتے ہیں عفا اللہ تعالیٰ عنا وعنہم۔ اور یہ بزرگ اپنے اقرار سے ابن القیم رح کے جامد مقلد ہیں اور وہ خود متشدد ہیں اور علماء پر طعن کرتے ہیں اُنکو باک نہیں پھر کچھ اُنھوں نے اُنکے متن پر حاشیہ چڑھا دیا اس سے یہ اغلاط پیدا ہو گئے۔ ابن القیم کے تشدد پر محققین نے خود نکیر کیا ہے چنانچہ روح المعانی سورہ اعراف میں کہا ہے بالغ ابن القیم فی ساد ھم (ای الاشعریۃ) ثم قال ان لام الاشعریۃ کنون الیھودیۃ وھو لیس من الدین القیم عندی الی قولہ وانت تعلم ان المشہور من مذہب السلف فی مثل ذلک تفویض المراد الی اللہ تعالیٰ فھم یقولون استوی علی العرش علی الوجہ الذی عناہ سبحانہ منزھا عن الاستقرار والتمکن اھ اور اس عبارت میں جو استقرار کی نفی کی ہے مراد معنی متعارف متبادر ہیں ورنہ استقرار بالمعنی المراد للہ تعالیٰ ثابت ہے جسکی تصریح مفسرین کے کلام میں ہے یہانتک حضرات اہل سنت وجماعت کے دونوں قول مع رد افراط و تفریط کے منقح ہو گئے پس احقر نے اپنی تفسیر میں دونوں قولوں کی رعایت اس طرح کی کہ خلف کے مذہب کو متن میں لکھدیا کیونکہ اکثر تفسیر کے دیکھنے

والے بوجہ اسکے اُردو مین ہونیکے ایسے ہی لوگ ہونگے کہ نہ عامی محض جنمیں سذاجت ہوتی ہے اور نہ خواص محض جو کافی علوم رکھتے ہین تو اُن کے مناسب طریقہ تاویل کا سمجھا گیا جیسا اوپر مفصل بیان کیا گیا ہے جس جگہ تاویل کی مصلحت ذکر کی گئی ہے اور حاشیہ چونکہ عربی مین ہے جسکو خواص اہل علم دیکھتے ہین اُسمین مذہب سلف کی ترجیح کی تصریح کردی اس مین مناظرانہ و معترضانہ کلام کی کیا ضرورت تھی اور وہ بھی اہل حق کے ایک مسلک کے ابطال کیساتھ اگر تہذیب وخیر خواہی کے لہجہ مین مشورہ دیا جاتا کہ گو متاخرین کا مذہب اور اُسپر جو تفسیر مبنی ہے وہ بھی متلقی بالقبول اور حق ہے (یعنی مسلک تاویل کو بھی جہل وضلال نہ کہتے) لیکن چونکہ راجح سلف کا مذہب ہے جیسا حاشیہ مین تسلیم بھی کر لیا ہے اسلئے اگر متن مین وہی رہے تو اولیٰ ہے تو اُنکو اس مین اجر زیادہ ملتا اور مجھکو بھی گرانی نہوتی مگر بحمد اللہ تعالیٰ میری گرانی جو طبعی تھی بہت جلد رفع ہوگئی اور مین نے اس مناظرہ منکرہ سے وہی اثر لیا جو مشاورہ معروفہ سے لیتا اور متن اور حاشیہ کی ترتیب بدلدی یعنی سلف کا قول متن مین رکھدیا اور خلف کا حاشیہ مین اور جس مصلحت سہولت کیلئے مین نے ایسا کیا تھا اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ کوئی عنوان ایسا قلب مین القاء فرمادے کہ اُس سے تذبذب ہی پیدا نہو سو بحمد اللہ تعالیٰ اس مین کامیاب ہوا چنانچہ ناظرین خاتمہ رسالہ کے قبل اُس موقع کو ملاحظہ فرماوینگے اور چونکہ استواء علی العرش کا مضمون سات سورتون مین آیا ہے سورۂ اعراف سورہ یونس۔ رعد۔ طٰہٰ۔ فرقان۔ سجدہ حدید۔ سب جگہ ترمیم کردی اسکے بعد اگر کہین تفسیر کی جدید طبع کا انتظام ہو تو وہ اس ترمیم کے موافق درست کردین اور چونکہ اس طرف توجہ معترض صاحب ہی کی بدولت ہوئی اسلئے اپنے ساتھ اُن کیلئے بھی ہر خیر کی دعا کرتا ہون اور اس خیر کی خصوصیت کیساتھ کرتا ہون کہ اللہ تعالیٰ نیت اور لہجہ اور رائے سب کی راستی عطا فرماوے۔ یہانتک اصل مقصود کا بفضلہ تعالیٰ بقدر ضرورت بیان ہوچکا اب بعضے فوائد متفرقہ متعلقہ بالمسئلہ بعنوان سوال وجواب کے ذکر کرتا ہون۔

(سوال) ایسی نصوص کو حقیقت پر رکھکر بلا کیف ماننا جمہور سلف کا مسلک تھا خواہ بالاتفاق جیسا مشہور ہے خواہ بالاکثریت جیسا روح المعانی اوائل سورۂ یونس مین دونون مسلک نقل کرکے کہا ہے وما اشرنا الیہ ھو الذی علیہ اکثر سلف الامۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اور دونوں میں یہ تطبیق ممکن ہے کہ سب اکابر سے تصریحاً اس کا منقول نہ ہونا مگر اسکے خلاف بھی منقول نہ ہونا اجماع سکوتی ہے اسکو کسی نے اتفاق کہدیا اور کسی نے بوجہ تصریحاً منقول نہ ہونے کے اکثر کا قول کہدیا۔ بہرحال اگر اجماع تھا تو اجماع کی مخالفت اور اگر اجماع نہ تھا تب بھی ظاہراً سواد اعظم کی مخالفت ان کیلئے کیسے جائز ہوئی جو اتبعوا السواد الاعظم سے منہی عنہ ہے اور واقع مین اس کا حاصل بھی اجماع ہی ہے کیونکہ ظاہراً سواد اعظم سے متبادر کثرت عددی ہے مگر دوسرے دلائل سے یہ مقید ہے خیر القرون کیساتھ پس معنی یہ ہین کہ خیر القرون مین جس عقیدہ پر اکثر مسلمین متفق ہون وہ واجب الاتباع ہے کیونکہ اس وقت زیادہ مسلمان اُسی عقیدہ پر تھے جو حق تھا۔ بدعت مغلوب تھی اس کا شیوع بعد مین ہوا پس اُس وقت مسلمانون کا کسی عقیدہ پر متفق ہونا علامت تھی اُس عقیدہ کے حق ہونے کی اور اہل حق کا اتفاق بھی اجماع ہے تو یہ اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہو کہ اہل باطل اجماع کے ارکان نہین اور دلیل قید اول کی حدیث خیر القرون کا اخیر جزو ثم یفشو الکذب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد مین کثرت اہل باطل کی ہو سکتی ہے اور دلیل دوسری قید کی صحابہ مین فروع کا اختلاف ہونا اور کسی شق کو بنا بر قلت کے رد نکرنا ہے اور راز اس مین یہ تھا کہ عقائد مین نصوص پر مدار ہے اور اہل حق ان مین اختلاف نہین کر سکتے اور فروع مین قیاس بھی حجت ہے اور اُس مین اختلاف ہو سکتا ہے۔

جواب۔ مخالفت جب ہوتی کہ جب خلف حضرات سلف کے قول کی نفی کرتے مگر ایسا نہین ہوا بلکہ اُن کے کلام مین تصریحاً اُس کا اصل مذہب ہونا اور اصل ہونیکے سبب ارجح واسلم ہونا اور تاویل کا بضرورت حفاظت دین ضعفاء کے اختیار کرنا اور اُس کی ساتھ ہی اُس تاویل کے مراد حق ہونیکا یقین نکرنا صاف صاف مذکور ہے سو یہ مخالفت نہین باقی اگر یہ شبہ ہو کہ سلف نے ایسا بھی نہین کیا اسلئے یہ کرنا بھی ایک گونہ اجماع کی مخالفت ہے تو جواب اُس کا یہ ہے کہ سلف کے عہد مین اس کی حاجت نہین ہوئی اگر داعی کے ہوتے ہوئے ایسا نکرتے تو مخالفت اجماع کا شبہ ہوتا پھر داعی حادث ہو گیا اسلئے ایسا کرنا مخالفت نہیں ہوئی اور متاخرین کی اس عمل کی نظیر احادیث مرفوعہ مین موجود ہے کہ اصل تفسیر کے ہوتے

ہوئے کسی مصلحت دینیہ کے اقتضاء سے دوسری تفسیر جو اصل تفسیر سے مناسبت رکھتی ہی اختیار کر لی گئی اور اس مصلحت مقتضیہ کی قوت کے بعد اُس تفسیر کے قُرب و بُعد کو بھی نہیں دیکھا جاتا البتہ موافقت شرع کی ساتھ یہ شرط ضرور ہے کہ الفاظ اسکے متحمل ہوں اور ان نظائر مقیس علیہا مین مقتضی کی قوت بھی ہے اور نفس الفاظ کے اعتبار سے یہ تحمل بھی متحقق ہی کما سیاتی مثلاً بعد خمسۃ اسطر او ستۃ فی قولہ شراح حدیث الی قولہ تکثیر کی اگرچہ قرائن کے اعتبار سے اُس مین بُعد ہو۔ اسی طرح مقیس مین مقتضی یعنی صون دین عوام بھی قوی ہی کما سیاتی بعد صفحتین فی قولہ حفاظت دین ضعفاء اور الفاظ بھی متحمل ہین پھر اگر بُعد بھی فرض کر لیا جاوے تو مضر نہین اور یہ فرق بھی موثر نہین کہ مقیس علیہ مین مقتضی مین قلت ہے اور مقیس مین کثرت۔ کیونکہ اثر کا دوران مؤثر کی ساتھ ہے قلت و کثرت کا فرق مقصود مین مضر نہین۔

پہلی نظیر۔ روی البخاری فی کتاب التفسیر قصۃ وفاۃ ابن اُبیّ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (فی جواب عمرؓ) انما خیرنی اللہ فقال استغفر لھم او لا تستغفر لھم ان تستغفر لھم سبعین مرۃ وسازیدہ علی السبعین یہ یقینی ہے کہ آیت مین تردید تسویہ کیلئے ہے نہ کہ تخییر کیلئے اور سبعین تکثیر کیلئے ہے نہ کہ تحدید کیلئے مگر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے تخییر اور تحدید پر محمول فرما کر نماز پڑھی جسکی حکمتین شراح حدیث نے ذکر کی ہین اور تسویہ چونکہ منافی نہیں تخییر کا اور یہ خاص تحدید بھی ایک فرد ہے تکثیر کی اس مناسبت سے اسکو اختیار فرما لیا اور اصل کی بھی نفی نہین فرمائی۔

دوسری نظیر۔ روی الشیخان عن علی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ما منکم من احد الا وقد کتب مقعدہ من النار ومقعدہ من الجنۃ قالوا یا رسول اللہ افلا نتکل علی کتابنا وندع العمل قال اعملوا فکل میسر لما خلق لہ اما من کان من اھل السعادۃ فسییسر لعمل السعادۃ واما من کان من اھل الشقاوۃ فسییسر لعمل الشقاوۃ ثم قرأ فاما من اعطی واتقی وصدق بالحسنی الآیۃ ظاہر ہے کہ آیت کا مدلول مسئلہ قدر نہین ہے اُس کی بین دلیل یہ ہے کہ حدیث مین جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مقدم ہے اور وہی قدر ہے اور قرآن مجید مین جس تیسیر کا ذکر ہے وہ عمل سے مؤخر ہے

اور وہ جزا ہے تو ایک تیسیر دوسری تیسیر کی تفسیر کیسے ہو سکتی ہے مگر پھر بھی آیت سے حدیث پر استدلال فرمایا جسکی بنا محض دونوں مین باہمی مناسبت ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے رسالہ الفوز الکبیر مین اس تقریر کی تصریح فرمائی ہے ونصہ مانند آنکہ آیۃ فاما من اعطی واتقی در مسئلہ قدر تمثیلاً خواندند اگرچہ معنی منطوق آیۃ آنست کہ ہر کہ این کارہا کردہ است اورا راہ جنت وتنعیم بنمائیم وہر کہ اضداد آن بعمل آوردہ است اورا راہ دوزخ وتعذیب بکشائیم لیکن بطریق اعتبار تواں دانست کہ ہر کسے را برائے حالتے آفریدند وآن حالت بروے جاری می کنند من حیث یدری او لا یدری پس باین اعتبار آیۃ را بمسئلہ قدر ربطی واقع شد اھ۔

تیسری نظیر عن عمران بن حصین ان رجلین من مزینۃ قالا یا رسول اللہ ارأیت ما یعمل الناس الیوم ویکدحون فیہ اشئ قضی علیہم ومضی فیہم من قدر سبق او فیما یستقبلون بہ مما اتاہم بہ نبیہم وثبت الحجۃ علیہم فقال لا بل شئ قضی علیہم ومضی فیہم وتصدیق ذلک فی کتاب اللہ عزوجل ونفس وما سواہا فالہمہا فجورہا وتقواہا رواہ مسلم اسکے متعلق بھی صاحب فوز کبیر نے تحریر فرمایا ہے وہمچنین آیۃ وما سواہا یعنی منطوق آنست کہ بر بر واثم مطلع ساخت لیکن خلق صورۃ علمیہ بر واثم را باآں بر واثم اجمالاً در وقت نفخ روح مشابہتے ہست پس باعتبار میتوان باین آیت درین مسئلہ استشہاد کرد اھ اور دوسری تیسری نظیر مین تو یہ بھی احتمال ہے قریباً کان او بعیداً کہ محض استشہاد ہو تفسیر نہ ہو گو بخاری نے دوسری نظیر کو کتاب التفسیر مین وارد کیا ہے مگر نظیر اول مین تو تفسیر یقینی ہے اور بھی چند حدیثین مرفوع وموقوف اس کی موید ذہن مین ہین مگر اسوقت اتنے ہی کو کافی سمجھا گیا یہی حالت ہے متاخرین کی ایسی تفسیرات کی انکو اصل مدلولات نصوص سے مناسبت بھی ہے۔ مثلاً استواء بالمعنی الحقیقی دال ہے عظمت پر اسی طرح تدبیر امور وتنفیذ تصرفات دال ہے عظمت پر اور اس مناسب کو اختیار کرنیکا دینی مقتضی بھی ہے یعنی حفاظت دین ضعفاء بلکہ یہ مقتضی مقیس علیہ کے مقتضی سے اقوی ہے کیونکہ وہ مقتضیات صرف مصالح ہین جنکی طرف نظیر اول کے اخیر مین اجمالاً اس قول سے اشارہ کیا گیا ہے کہ جسکی

حکمتین شراح حدیث نے ذکر کی ہین اھ اور مقیس مین وہ مقتضی دفع مضرت ہے جسکو بعنوان حفاظت دین ضعفاء تعبیر کیا گیا ہے اور دفع مضرت اہم ہے جلب مصلحت سے کما ہو مقرر پس بطریق دلالۃ النص کے مقیس مین بدرجہ اولیٰ حکم ثابت ہوگا پس ان حضرات پر کوئی شبہ نہ رہا اور جس اجماع کا اوپر ذکر ہوا ہے وہ ان احادیث سے معارض بھی نہیں جسپر شبہ کیا جاوے کہ خبر واحد کے خلاف اجماع دلیل ہوتی ہے اُسکے نسخ کی اس مسلک خلف کی نظیر فتاوی مین یہ ہے کہ صحابہ سے قراءت بالفارسیہ کی اجازت کہین منقول نہین مگر امام صاحبؒ نے بقول مرجوع الیہ اس کی اجازت عاجز کو دی گویا غیر قرآن کو بدل قرآن کا مناسبت ترادف کی شرط سے قرار دیا اور اسپر ائمہ متبوعین نے نکیر نہین کیا کیونکہ پہلے اس کا داعی غالب نہ تھا پھر غالب ہوگیا اسی طرح داعی حادث کے سبب تاویل کو بشرط مناسبت بدل تفسیر کا قرار دیا گیا۔ اور امام صاحب کا اگر علی الاطلاق رجوع بھی فرض کر لیا جاوے تب بھی استدلال مین قادح نہیں کیونکہ امام صاحب کا ایک بار قایل ہوجانا بھی اسکے مجتہد فیہ ہونے کیلیئے کافی ہے اور ہمارا یہی مدعا ہے اور یہ سب کلام علی سبیل التنزل ہے ورنہ امت مین برابر تعامل رہا ہے کہ تفسیر منقول کے ہوتے ہوئے بھی دوسری وجوہ سے تفسیر کی چنانچہ کتب معتبرہ تفسیر اس سے مملو ہین البتہ اُس مین شرطین ہین کہ یہ تفسیر خلاف قواعد عربیہ نہ ہو دوسرے خلاف قواعد شرعیہ نہ ہو۔ تیسرے یہ کہ مفسر صاحب اجتہاد ہو ورنہ وہ تفسیر بالرائے ہوگی اور خلف کی تفسیر تینوں شرطون کو جامع ہے پس غایت مافی الباب ایسی آیات ذو وجوہ ہون گی اگرچہ بعض وجوہ راجح ہون اور بعض مرجوح ہون

سوال محققین نے استواء کو استیلاء کیساتھ تفسیر کرنے کی بدلیل تغلیط کی ہے کما یظہر من مراجعۃ اقوالہم تو اس آیت کی تاویل قول متروک ہوگیا۔

جواب۔ ایک تاویل کے غلط ہونے سے دوسری تاویل کا رد ہونا لازم نہین آتا کیونکہ وہ دلیل اُسی کی ساتھ خاص ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ استواء بمعنی استیلاء اُس استیلاء مین مستعمل ہے

ف ویتاید قولی ہذا بما فی روح المعانی سورۃ الانعام قولہ تعالیٰ وہو القاہر فوق عبادہٖ ہو الحکیم الخبیر ونصہ والتاویل القریب الی الذہن الشائع نظیرہ فی کلام العرب مما لا باس بہ عندی علی ان بعض الآیات مما اجمع علی تاویلہا السلف والخلف واللہ تعالیٰ اعلم بمرادہ اھ قلت کحدیث مرضت فلم تعدنی وکحدیث ان اللہ

تتمۂ اولیٰ ترجیح صفحہ ۱۲

جو بعد عدم استیلاء کے ہو اور حق تعالیٰ کا استیلاء ایسا نہیں۔

سوال۔ کیا ایسے نصوص متشابہات میں داخل ہیں۔ جواب اس میں اقوال مختلف ہیں کما فی روح المعانی تحت آیۃ هو الذی انزل علیك الكتاب منه آیات محكمات ثم اعلم ان كثیرا من الناس جعل الصفات النقلیة من الاستواء والید والقدم والنزول الی السماء الدنیا والضحك والتعجب وامثالها من المتشابه ومذهب السلف والاشعری رحمه الله من اعیانهم كما ابانت عن حاله الابانة انها صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا الا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسیم والتشبیه لئلا یضاد النقل العقل وذهب الخلف الی تاویلها الخ اس عبارت میں اول بعض کا قول متشابہ ہونا لکھا ہے اور اسکے مقابلہ میں دوسرا قول لکھا ہے صفات ثابتة وراء العقل الخ اس قول پر یہ محکم ہیں لان المحكم هو الواضح المعنی ظاهر الدلالة اور معانی ان کے معلوم ہیں گو ان معانی کی کنہ معلوم نہیں وایضاً فی روح المعانی تحت آیۃ الكرسی واكثر السلف الصالح جعلوا ذلك من المتشابه الذی لا یحیطون به علما وفوضوا علمه الی الله تعالیٰ مع القول بغایة التنزیه والتقدیس له تعالی شانه والقائلون بالمظاهر من سادتنا الصوفية قدس الله تعالیٰ اسرارهم لم یشكل علیهم شیء من امثال ذلك اور اگر یوں کہا جاوے کہ جنھوں نے محکم کہا ہے باعتبار اصل معنی کے اور جنھوں نے متشابہ کہا ہے باعتبار کیف معنی کے تو پھر دونوں میں محض نزاع لفظی رہ جائیگا چنانچہ روح المعانی کی عبارت ذیل سے اس کی تائید ہوتی ہے فی روح المعانی تحت آیۃ هو الذی انزل علیك الكتاب منه آیات محكمات الخ نعم لو قیل ان تصویر العظمة علی هذا الوجه دال علی ان العقل غیر مستقل بادراكها وانها اجل من ان یحیط بها العقول فالكنه من المتشابه الذی دلت الآیة علیه وجب الایمان به كان حسنا وجمعا بین ما علیه السلف ومشی علیه الخلف وهو الذی یجب ان یعتقد كیلا یلزم ازدراء باحد الفریقین كما فعل ابن القیم حتی قال لام الاشعریة كنون الیهودیة اعاذنا الله تعالیٰ من ذلك

سوال۔ اگر ان صفات متکلم فیہا کو باعتبار کنہ کے متشابہ کہا جاوے تو کنہ تو حق تعالیٰ کے

علم و قدرت کی بھی معلوم نہیں اُنکو متشابہ کیوں نہیں کہا جاتا۔ **جواب** باہم صفات مین ایک فرق ہے وہ یہ کہ بعض صفات آلہیہ کو تو ہماری ویسی ہی صفات سے ایک گونہ مناسبت ہو جیسے علم ہے قدرت ہے تو باوجود اُن کی کنہ کے عالی عن العقول ہونیکے اس مناسبت کی بناپر انکو متشابہ نہین کہا گیا کیونکہ اُس مناسبت کی وجہ سے اُنکے حقائق ایک درجہ مین معلوم ہوتے ہین گو وہ درجہ ناقص بلکہ انقص ہے اور بعض صفات مین یہ مناسبت نہین جیسے استواء حق کو ہمارے استواء سے اُنکے ید کو ہمارے ید سے اُنکے قدم کو ہمارے قدم سے کوئی مناسبت نہین اسلئے یہ کسی درجہ مین بھی ہمارے فہم مین نہیں آتے اسلئے انکو متشابہ کہا گیا۔ چنانچہ روح المعانی آل عمران مین ہے واسماءہ الحسنی قسمان قسم یناسب ماعندنا من الصفات نوع مناسبۃ وان کانت بعیدۃ ولایقال فلا بد فیہ فی افہامنا معاشر الناقصین من ان یسمی بتلک الاسماء المشہورۃ عندنا فیسمی علیما مثلا لاد واۃ ولا قلما وقسم لیس کذلک وھو المشار الیہ بقولہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم او استأثرت بہ فی علم الغیب عندک فقد یذکر لہ اسماء مشوقۃ وان منہ ما للانسان الکامل نصیب بطریق التخلق والتحقق فیذکر تارۃ الید والنزول والقدم ونحو ذلک من المخیلات مع العلم البرہانی والشہود الوجدانی بتنزیہہ تعالیٰ عن کل کمال یتصورہ الانسان ویحیط بہ فضلا عن النقصان الخ مگر صاحب روح المعانی نے مناسبت و عدم مناسبت کی کوئی وجہ بیان نہین کی میرے ذوق مین صفات قسم اول کی مناسبت کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ علم و قدرت وغیرہ اپنے حقیقی مفہومات متبادرہ کے اعتبار سے مادیت کو مقتضی نہین اور ید و قدم وغیرہما مادیت کو مقتضی ہین قسم اول تنزیہ کے منافی نہین اور دوسری قسم اُسکے منافی ہے واللہ اعلم۔

ف لعل المعنی لا یتحقق فی الذہن بدون المناسبۃ ۱۲

سوال۔ یہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اقسام معلومات کے منکشف ہین پھر باوجود اسکے اسکی کیا وجہ ہے کہ نصوص مین علم و بصر و سمع کو تو اُنکے لئے ثابت کیا گیا ہے مگر ذوق و لمس و شم کو اُنکے لئے ثابت نہیں کیا گیا حالانکہ مذوقات و ملموسات و مشمومات کا بھی اُنکو انکشاف ہے اسکے لئے صرف علم کا اثبات کافی سمجھا گیا۔

جواب- اصل مدار تو اس کا توقیف ہے لیکن خود اس توقیف کی حکمت مین یہ کہا جاسکتا ہے کہ علم وبصر وسمع سے عرفاً استیلاء وعظمت کی شان سمجھی جاتی ہے اسلئے ان سے تسمیہ کیا گیا اور ذوق ومس سے کوئی عظمت نہین معلوم ہوتی بلکہ خود انکے مفہومات ایک گونہ انتفاع وتلذذ وافتقار پر دال ہین جو ایک قسم کی دناءت ہے اسلئے ان اشیاء کے ادراک کو ان اسماء سے موسوم نہین کیا گیا- اسی طرح صفت کلام مین بھی جسمین امر ونہی بھی ہے ایک شان حکومت کی پائی جاتی ہے اُسکو بھی ثابت کیا گیا ہے- حجۃ اللہ البالغہ باب الایمان بصفات اللہ مین اس مضمون کو اس طرح تعبیر کیا گیا ہے واعلم ان الحق تعالیٰ اجل من ان یقال بمعقول او محسوس الی قولہ بشرط ان یوھم المخاطبین ایھا ما صریحا انہ فی الوات البھیمیۃ و ذلک یختلف باختلاف المخاطبین فیقال یری ویسمع ولا یقال یذوق ولیمس الخ

سوال- جب اسماء الٰہیہ توقیفی ہین جیسا اس کے قبل کے سوال وجواب مین محقق ہوا تو دوسری زبان کے لغات سے تسمیہ یا توصیف جائز نہ ہوگی جیسے خدا اور پروردگار وغیرہما-

جواب- تعامل امت سے معلوم ہوا کہ مترادفین کا حکم یکسان ہے پس یہ لغات جب ترجمہ ہین اسماء منقولہ بلسان شرع کا ان کا استعمال بھی جائز ہے اور یمین وغیرہ مین یہ مثل اصل کے ہونگے یعنی جو لفظ اللہ کی قسم کا حکم ہے وہی لفظ خدا کی قسم کا حکم ہے-

سوال- صوفیہ کا ان مسائل مین کیا مسلک ہے- **جواب** چونکہ یہ مسائل صوفیہ کے فرض سے زاید ہین- کیونکہ اُن کا فرض مقصود تربیت ہے اُن اعمال واخلاق کی جنسے اہل فتوی نے مفصل بحث نہیں کی اور عقائد سے وہ کافی بحث کر چکے ہین اسلئے صوفیہ نے ان سے مقصوداً بحث نہیں کی اگر قدر قلیل کلام اس باب مین اُن سے صادر ہوا ہے تو اُس کا سبب اپنے کسی شاغل کی کیفیات وذوقیات کی تحقیق ہے جس سے اصل غرض اہل طریق کی تقریب الی المقصود وتبعید عن غیر المقصود فی العقاید او فی الاعمال ہے اور چونکہ ان تعلیمات کے مخاطب غالباً تو خاص خاص افراد خلوات مین تقریر سے اور احیاناً محدود جماعت جلوات مین تحریر سے ہوتے ہین اسلئے وہ عنوانات وتعبیرات جامعہ مانعہ واضحہ غیر موہمہ کا اہتمام نہیں فرماتے صرف اُس فرد خاص یا جماعت خاصہ کی تفہیم کی رعایت کافی سمجھتے ہین اور وہ چونکہ متکلم سے خاص مناسبت رکھتے ہیں

نیز خاص اصطلاحات سے واقف ہوتے ہین- ان کیلئے شیوخ کی ناتمام عبارات اور مجمل اشارات کافی ہوجاتے ہین ان وجوہ سے ان کے کلام مین ظاہراً بہت ایجاز اور تجوز اور تسامح و توسّع ہوتا ہے ان وجوہ سے اُن کا مسلک اس باب مین نہ مدون اور منضبط ہے اور نہ واضح ہے اور حالات ان کے مقتضی ہین حُسن ظن کو اسلئے اُن کے مجمل یا مبہم کلام کو علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا واجب ہے گو اصطلاحات اُن کے جداگانہ ہین مثلاً ایسے مواقع پر لفظ تجلّی اُن کے کلام مین بکثرت پایا جاتا ہے ممکن ہے کہ وہ بھی ایک تاویل ہو اور ممکن ہے کہ حقیقت بلاکیف کی ایک تعبیر ہو خصوصاً متقدمین کے مسلک کی طرف راجع کرنا راجح ہے کیونکہ صوفیہ کا اصل مذہب ہی اخذ بالاحوط ہے اسی لئے مشہور ہوگیا ہے الصوفی لامذہب لہ چنانچہ نمونہ کے طور پر اُن کا کچھ کلام نقل کرتا ہون فی المظہری ان اللّٰہ مع الصابرین قیل بالعون والنصر واجابۃ الدعوۃ قلت بل معیۃ غیر متکیفۃ یتضح علی العارفین لایدرک کنہہ غیر احسن الخالقین وایضا فیہ فانی قریب قال المفسرون معناہ انی قریب منہم بالعلم لایخفی علی شئ قال البیضاوی ھو تمثیل لکمال علیہ بافعال لعبادہ واقوالھم واطلاعہ علی احوالھم بحال من قرب مکانہ منھم- قلت وھذا التاویل منھم مبنی علی ان القرب عندھم منحصر فی القرب المکانی واللّٰہ تعالیٰ منزہ عن المکان ومماثلۃ المکانیات والحق انہ سبحانہ تعالیٰ قریب من الممکنات قربا لایدرک بالعقل بل بالوحی او الفراسۃ الصحیحۃ ولیس من جنس لقرب المکانی ولایتصور شرحہ بالتمثیل ذلیس کمثلہ شئ واقرب التمثیلات ان یقال قربہ الی الممکنات کقرب الشعلۃ الجوالۃ بالدائرۃ الموھومۃ فان الشعلۃ لیست داخلۃ فی الدائرۃ للبون البعید بین الموجود الحقیقی والموجود فی الوھم ولیست خارجۃ عنھا ولا عینھا ولاغیرھا وھو اقرب الی الدائرۃ من نفسھا حیث ارتسمت الدائرۃ بھا ولاوجود لھا فی الخارج بل فی الوھم بوجود تلک النقطۃ فی الخارج- واللّٰہ اعلم- وفیہ قال بل منہ واو تعالیٰ محیط اشیاء ست باحاطہ ذاتی وقرب ومعیت بااشیاء دارد نہ آن احاطہ وقرب کہ درخور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان جناب قدس او نیست الی قولہ وہمچنین استواء او سبحانہ علی العرش بیدوجہ کہ نصوص بدان ناطق اند ایمان

بدال باید آورد و بر معنی ظاہر حمل نباید کرد و در تاویل آن نباید آمد و تاویل آں را حوالہ بعلم الٰہی باید کرد۔ انتہی مختصراً۔ وفی الیواقیت والجواہر المبحث الثامن عشر واما کلام الشیخ محی الدین فی ذلک فکلہ مائل الی التسلیم وعدم التاویل الا ان خفنا علی الشان وقوعہ فی محظور اذا لم نؤول ذلک لہ فیتعین حینئذ التاویل کما فتح لنا الحق تعالیٰ باب التاویل للضعفاء بقولہ فی حدیث مسلم وغیرہ مرضت فلم تعدنی فان العبد لما توقف فی ذلک وقال یا رب کیف اعودک و انت رب العلمین قال لہ الحق تعالیٰ اما علمت ان عبدی فلانا مرض فلم تعدہ اما انک لو عدتہ لوجدتنی عندہ الی اخر النسق۔ وذکر الشیخ محی الدین فی الباب السابع والسبعین ومائۃ جواز التاویل للعاجز وقال فی الباب الثامن والستین عقب الکلام علی الاذان من الفتوحات یجب علی کل عاقل ستر السر الالٰہی الذی اذا کشف اذیع عنہ من لیس بعالم ولا عاقل الی عدم احترام الجناب الالٰہی الاعز الاحمی فیجب التاویل لمثل ہذا۔ وکان الشیخ محی الدین رضی اللہ عنہ یقول اسلم العقائد الایمان بما انزل اللہ علی مراد اللہ اذ الحق تعالیٰ ما کلفنا ان نعلم حقیقۃ نسبۃ الصفات الیہ لعلمہ بعجزنا عن ذلک فان حقیقتہ تعالیٰ مباینۃ لجمیع صفات خلقہ وحقائقہم ذکرہ فی الباب الخامس واربعمائۃ۔ وقال عبد الوہاب الشعرانی فی الیواقیت المبحث السابع عشر واعلم یا اخی ان صفۃ الاستواء علی العرش والنزول الی السماء الدنیا والفوقیۃ للحق ونحو ذلک کلہ قدیم والعرش وما حواہ مخلوق محدث بالاجماع وقد کان تعالیٰ موصوفا بالاستواء والنزول قبل خلق جمیع المخلوقات۔ کما انہ لم یزل موصوفا بانہ خالق ورازق ولا مخلوق ولا مرزوق فکان قبل العرش یستوی علی ماذا وقبل خلق السماء ینزل الی ماذا فانظر یا اخی بعقلک فما تتعقلہ فی معنی الاستواء والنزول قبل خلق العرش والسماء فاعتقدہ بعد خلقہما وانا اضرب لک مثلا فی الخلق تعجز عن تعقلہ فضلا عن الخالق وذلک ان کل عرش تصورت وراءہ خلاء وملاء من جہاتہ الست فلیس ہو عرش الرحمن الذی وقع الاستواء علیہ فلا یزال عقلک کلما تقف علی شیء یقول لک فما وراءہ فاذا قلت لہ خلاء یقول لک فما وراء الخلاء وہکذا ابد الابدین ودہر الداہرین فلا یتعقل العقل کیفیۃ احاطۃ الحق تعالیٰ للوجود ابداً

فقد عجز العقل والله في تعقل مخلوق فكيف بالخالق انتهى - ونقل في اليواقيت والجواهر آخر المبحث السابع عشر عن ابي طاهر وبالجملة فالعرش اعظم الممالك كلها والحق تعالى فوقه بالرتبة وذلك انا اذا تاملنا ما فوقنا رأينا الهواء واذا تاملنا فوق الهواء رأينا سماء فوق سماء بقلوبنا ثم اذا ارتقينا باوهامنا من السموات السبع رأينا الكرسي واذا ارتقينا من الكرسي رأينا العرش الذي هو منتهى المخلوقات التي هي بجملتها تدل على الخالق جل جلاله ثم اذا ارتحنا بالفكر من العرش الذي هو نهاية المخلوقات لم نر للفكر مرقاة البتة فيقف الفكر هناك لان مطار الفكر ينتهي بانتهاء الاجسام فنرى اذ ذاك بقلوبنا وعقولنا الرحمن فوق العرش من حيث الرتبة اذ رتبة الخالق فوق رتبة المخلوقات فهو تعالى فوق العرش فوقية تباين فوقية العرش على الكرسي لان فوقية العرش على الكرسي لا تكون الا بالجهة والمكان بخلاف فوقية الرب على العرش فانها بالرتبة والمكانة دون المكان انتهى - وقد سبق من روح المعاني في الجواب عن السوال الثالث قوله واكثر السلف الصالح الى قوله والقائلون بالمظاهر من ساداتنا الصوفية قدس الله اسرارهم لم يشكل عليهم شئ من امثال ذلك وفي المظهري تحت قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء والصوفية العلية كما اثبتوا معية لا كيف لها وتجليا خاصا الله سبحانه وتعالى على قلب المؤمن كذلك اثبتوا تجليا خاصا رحمانيا على العرش وذلك التجلي هو المؤمى اليه بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى اهـ - وفي روح المعاني سورة الاعراف وانت تعلم ان المشهور من مذهب السلف في مثل ذلك تفويض المراد منه الى الله تعالى فهم يقولون استوى على العرش على الوجه الذي عناه سبحانه منزها عن الاستقرار والتمكن وان تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مرذول اذ القائل به لا يسعه ان يقول كاستيلائنا بل لا بد ان يقول هو استيلاء لائق به عز وجل فليقل من اول الامر هو استواء لائق به جل وعلا وقد اختار ذلك السادة الصوفية قدس الله اسرارهم وهو اعلم واسلم واحكم خلافا لبعضهم

وفی رسالۃ تائید الحقیقۃ قولہ تعالیٰ واللہ محیط بالکفرین وقال فی آیات اُخر وکان اللہ بکل شئ محیطا ۔ وان ربی بما تعملون محیط ۔ وان ربک احاط بالناس ۔ واحاط بما لدیھم وھذہ الآیات کلھا دالۃ علی صحۃ قول من یقول من العلماء الصوفیۃ ان اللہ تعالیٰ بکل مکان غیر انھم لا یعلمون کیفیۃ کون مکان اللہ (ای یقولون بالاحاطۃ الذاتیۃ لا محض الاحاطۃ الصفاتیۃ کاھل الظاھر) ولیس من ضرورۃ الاحاطۃ ان یکون المحیط والمحاط علیہ جسما وان تفسیر الاحاطۃ ان لا یکون المحاط علیہ بعیدا من المحیط ولا المحیط بعید منہ ثم ان ذلک مشھور بین المشائخ الصوفیۃ نحو جنید رح والشبلی رح وابن عطاء رح وغیرھم ۔ روی عن جنید رح انہ تکلم عندہ رجل فاشار الی السماء فقال لا تشر الی السماء فانہ معک فھذا دلیل علی انہ لا خصص مکان اللہ تعالیٰ بالعرش ولا بجھۃ دون جھۃ فافھم (ویکون الاستواء علی العرش متشابھا اوما ولا علی اختلاف المسلکین وورد فی الحدیث اطلاق المکان حیث قال وارتفاع مکانی) اھ

قلت لیس المراد عدم صحۃ القول الآخر کما توھم البعض بل المراد نفی البطلان عن ھذا القول کما ادعی اھل الظاھر فلکل من القولین وجھۃ ھو مولیھا ولیس معنی قولھم ان اللہ تعالیٰ بکل مکان انہ متمکن بکل مکان حاشاہ عن ذلک بل المراد انہ لا مکان لہ خاصا کسائر المتمکنات بقرینۃ قولہ فیما بعد انہ لا خصص مکان اللہ تعالیٰ الخ فاطلق الملزوم وارادا اللازم مجازا فان کون شئ فی کل مکان یستلزم عدم کونہ فی مکان خاص فافھم ۔ ان عبارات کو ادنیٰ تامل کے بعد علماء کے اقوال کی طرف راجع کرنا ممکن ہے گو تعبیرات مین اختلاف رہے اخیر عبارت کے متعلق معترض مذکور خطبہ رسالہ کے جواب مرقومہ ۱۲؍ ربیع الاول ۱۳۲۹ھ مین اسی راجع کرنیکے متعلق لکھا گیا تھا اُسکے بعض بعض جملے طریقہ رجوع کی طرف اشارہ کرنے کیلئے نقل کرتا ہون وھو ھذا ۔ مین اس عقیدہ مین حضرات سلف کے مسلک پر ہون کہ نصوص اپنی حقیقت پر ہین مگر کنہ اس کی معلوم نہین اور صوفیہ کے مذہب کو سلف کے خلاف نہین سمجھتا وہ حقیقت کے منکر نہین بلکہ جہت کے منکر ہین اور جہت کی نفی نقل وعقل دونون سے ثابت ہے اما النقل فقولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شئ واما العقل فلان الجھۃ مخلوقۃ

حادثة واللہ تعالی منزہ عن الاتصاف بالحادث لان محل الحادث حادث اور استواء یا علو کا حکم مستلزم جہت کو نہیں اگر جہت کا حکم کیا جاویگا تو استواء وعلو کی کنہ کی تعیین ہو جاویگی جو کہ خود حضرات سلف کے خلاف ہے کہ وہ کنہ کے نامعلوم ہونیکی تصریح فرماتے ہین پس حاصل یہ ہوا کہ استواء وعلو مین دو حیثیتین ہین ایک مع الحکم بالجہۃ ایک مع عدم الحکم بالجہۃ بل مع الحکم بعدم الجہۃ اول مذہب ہے مجسمہ کا۔ دوسرا مذہب ہے اہل سنت کا جنمین محدثین وصوفیہ سب داخل ہین۔ اگر کسی عبارت سے اسکے خلاف کا ایہام ہوتا ہو وہ تسامح فی التعبیر ہے جیسا تائید الحقیقۃ کی عبارت سے معترض کو وہم ہو گیا ورنہ اُسمیں یہ نہین لکھا گیا کہ صوفیون کا قول بہ نسبت محدثین کے صحیح ہے صرف لزوم کا شبہ ہو گیا اور بر تقدیر تسلیم لزوم اُسکو اسپر محمول کیا جائیگا کہ بعض لوگ جو نصوص سے اثبات جہۃ سمجھتے ہین اُسکے مقابلہ مین نفی جہۃ صحیح ہے ورنہ جو حقیقت مین مذہب ہے محدثین کا وہ خود مذہب صوفیہ سے معارض نہین کما سبق باقی اگر کسی غیر محقق سے اسکے خلاف منقول ہو وہ غیر مقبول ہے اھ مختصراً

سوال۔ صاحب تلویح نے کنایہ کو محققین کا قول قرار دیا ہے۔ جیسا اوپر اُن کی عبارت میں تصریح ہے تو گویا سلف کو غیر محقق ٹھہرایا۔

جواب۔ مراد یہ ہے کہ مأولین نے جو مختلف تاویلات کی ہیں اُن میں یہ تاویل بہ نسبت اور تاویلات کے بوجہ موافقت قواعد عربیہ کے اقرب الی التحقیق ہے گو قواعد شرعیہ کے اعتبار سے کہ اتباع سلف اصل ہے اجراء علی الحقیقۃ اقرب الی التحقیق ہے۔ الحمد للہ بحث متعلق صفات کے ختم ہوئی جو کہ اصل مقصود تھی اب چند جملے معترض صاحب کے دوسرے اعتراضات کے متعلق جنکا ذکر اشارۃً خطبہ مین ہوا ہے بعد تلخیص عرض کرتا ہون ایک **اعتراض** یہ ہے جناب نے التکشف فی مہمات التصوف صفحہ ۳۵۳ پر لکھا ہے بعض متشددین حضرات صوفیہ پر بعض اذکار و اوراد کے ایجاد پر اعتراض بدعت

ھ وقال بعضہم بصحۃ الحکم بالجہۃ بناء علی ان الجہۃ لیست امرا وجودیا بل ہی امر اعتباری فلا محذور فی ذلک اھ فہو غیر صحیح لان کونہا امرا اعتباریا لا یستلزم کونہا امرا عدمیا محضا کیف ولو کان کذلک لم یصح تقسیمہا الی اقسامہا من الفوق والتحت وغیرہما فہی من الامور المنتزعۃ وحادثۃ بحدوث منشأ انتزاعہا فکیف یصح الحکم بہا للہ تعالی ۱۲

کا کرتے ہین۔ اس حدیث سے اس ایجاد کا جواز ثابت ہوتا ہے کیونکہ لبیک منقول پر جسقدر زیادت ہے وہ ایجاد ہی کی فرد ہے الخ اسکے متعلق ادب سے استفسار ہے کہ حضرت عمر رضؓ کا (یعنی صحابہ کا) لبیک منقول پر زیادہ کرنا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسکو سنکر انکار نہ فرمانا مثبت اس امر کا ہے کہ یہ زیادتی صحابہ کرام کی جائز ہے کیونکہ ابوداوٗد مین آیا ہے والناس یزیدون ذا المعارج ونحوہ من الکلام والنبی صلے اللہ علیہ وسلم یسمع ولا یقول شیئاً بخلاف ان صوفیون کے جو بعد زمانہ خیر القرون کے گذرے ہین اور اپنی طرف سے اوراد و وظائف بنا کر مریدون کو گمراہ کرتے ہین پس بجائے اس امر کے کہ جناب قرآن و سنت کی حمایت پر زور دیتے گمراہ صوفیون کے اقوال و افعال کی تائید کر رہے ہین۔

جواب۔ اول حدیث نقل کرتا ہون۔ عن ابن عمر رضؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہل ملبیا الی قولہ لا یزید علی ھذہ الکلمات زاد فی روایۃ عن عبد اللہ بن عمر عن عمر یقول بعد ھذہ الکلمات لبیک اللھم لبیک لبیک وسعدیک والخیر فی یدیک والرغباء الیک والعمل وفی روایۃ ابی داوٗد والناس یزیدون ذا المعارج ونحوہ من الکلام والنبی صلے اللہ علیہ وسلم یسمع ولا یقول شیئاً اور مسئلہ مستنبط کی تقریر استنباط خود سوال مین مذکور ہے اب جواب عرض کرتا ہون کہ صحابہ رضؓ نے اس کا جواز قواعد کلیہ شرعیہ سے سمجھا کہ ذکر اور دعا خود مطلوب ہے اور یہ زیادت کسی حکم شرعی کے مصادم نہیں اسلئے جائز ہے اگر جواز کو نص جزئی پر موقوف سمجھتے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت لینا کیا مشکل تھا پس حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کی تقریر سے جیسا اس ذکر خاص کے جواز کی تاکید ہوگئی اسی طرح ایسی زیادات داخلہ تحت اصل کلی غیر مصادمۃ لدلیل شرعی کے جواز کلی کی بھی تائید ہوگئی پس صوفیہ پر جو سوال مین طعن کیا گیا ہے اُسکے جواب مین صرف مولانا رحؒ کا شعر پیش کر دینا کافی سمجھتا ہون ؎

بگذر از ظن خطا اے بدگمان   ان بعض الظن اثم را بخوان

کیا معترض صاحب ہر دعا کیلئے نقل کو شرط کہین گے البتہ اگر ایسے اذکار کو ماثورہ پر ترجیح دیجاوے جیسے بعض غلاۃ مین مشاہد ہے اُسکے بدعت ہونے مین کوئی شبہ نہین ایک **اعتراض** اسپر کیا ہے کہ مین نے بوجہ اشتمال بعض محظورات شرعیہ اشعار لکھنے سے منع کر دیا تھا اسپر اپنے

اخبار کی مدح مین لکھا ہے کہ جسنے حنفیون سلفیوں سے یہ اعتراض کہ وہ اہل حدیث نہیں ہیں دور کیا اور بموجب تحریر شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ رح الحنفیۃ ھم من اھل السنۃ والجماعۃ و اھل السنۃ اھل الحدیث (منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض کلام الشیعۃ والقدریۃ) ثابت کیا کہ حنفی سلفی بھی اہل حدیث ہیں ما انا علیہ واصحابی کے طریق پر ہین اور ناجی ہین کیونکہ اہل حدیث وہ جماعت ہے جو حدیث قولی و فعلی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شرعاً حجت سمجھے اور بوقت نہ ملنے حدیث نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کے آثار صحابہ کو بھی حجت جانے اور مثل حنبلیون اور مالکیوں اور شافعیوں اور محدثین کے حنفیوں سلفیون کا بھی یہی مذہب ہے ملاحظہ ہو اصول الشاشی۔ حسامی۔ نور الانوار مسلم الثبوت۔ توضیح تلویح وغیرہ کتب الاصول۔ اگر حنفی سلفی اہل حدیث نہیں تو اور کون جماعت ہے جو اہل حدیث کہلانیکی مستحق ہے جو کہتی ہے کہ اجماع حجت شرعی نہیں اور حدیث موقوف اور مرسل بھی حجت نہین پس یہ کیونکر ہوسکتا ہے کہ تفسیر بالرائے کرنیوالے اور منکرین اجماع تو اہل حدیث کہلائین اور حنفی جو قرآن و حدیث و اجماع امت کو حجت مانتے ہین وہ اہل حدیث نہون۔ مولانا سید نذیر حسین صاحب مرحوم دہلوی نے معیار الحق مین لکھا ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ رح نے عمداً کسی حدیث کا خلاف نہیں کیا اور اگر کسی جگہ خلاف نظر آتا ہے تو یہ اسلئے ہے کہ اُنھون نے اس کے بالمقابل دوسری حدیث پر عمل کیا جو ان کے نزدیک زیادہ صحیح اور راجح ہے۔ اسی واسطے نواب صدیق حسن خانصاحب مرحوم نے اتحاف النبلاء میں لکھا ہے کہ امام الائمہ سراج الامۃ ابوحنیفہ رح اکابر محدثین سے ہیں اور مجتہد مطلق ہین اور ان کے اصول و فروع مدون ہین پس وہ جیسے اہل حدیث تھے ویسے ہی ان کے پیروکار بھی اہل حدیث ہین اسی بناء پر مولوی محمد حسین صاحب مرحوم بٹالوی نے حنفیون سلفیوں کو بھی اہل حدیث لکھا ہے ۱ھ اسکے بعد اعتراض کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایسا اخبار کیون بند کردیا۔ **جواب** مصلحت و مفسدہ کے اجتماع مین مصلحت موثر ہوگی یا مفسدہ۔ اب صرف اُن ترمیمات کی صورت ضبط کرنا باقی رہا جس کا وعدہ سوالات و جوابات متعلقہ اصل مسئلہ سے ذرا قبل کی عبارت مین کیا گیا ہے سو اُسکو ذیل مین سب مقامات کے متعلق لکھتا ہون اور وہ سات مقام ہین۔

مقام اول سورۂ اعراف۔ آیت ان ربکم اللہ الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یغشی اللیل النہار الخ عبارت سابقہ متن تفسیر پھر عرش

(یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین و آسمان میں احکام جاری کرنے لگا) چھپا دیتا ہے الخ
عبارت سابقہ حاشیہ قولہ فی استوی احکام جاری فسرتہ بجملی ایاہ علی الکنایۃ عن التدبیر کما
یؤیدہ قولہ تعالی فی بعض الآیات بعد الاستواء یدبر الامر وانما حملتہ علیہا لسہولۃ فہمہ
للعوام والارجح حملہ علی الحقیقۃ وتفویض حقیقتہا الی اللہ تعالی ولا یرد ان الملک لم یزل
للہ تعالی فما معنی تاخرہ عن خلق العالم لانی اقول ان المراد التدبیر الخاص فی السموات
والارض وظاہر انہ یتاخر عن خلقہما ولا یلزم منہ حدوث الصفۃ بل حدوث الفعل و
لا محذور فیہ فافہم - ترمیم حال متن تفسیر پھر عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح
قائم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اس کی شان کی لائق ہے تعجب سننے والے کے قلب میں بلزوم عرفی دو
شانیں مستحضر ہو جاتی ہیں ایک رفعت و علو - دوسرا احکام شاہی کا صدور کیونکہ عادۃً تخت
شاہی پر جلوہ افروز ہونیکے لئے یہ دو امر لازم ہیں چنانچہ دوسری شان کا آگے بھی ذکر ہے کہ)
چھپا دیتا ہے الخ ترمیم حال حاشیہ قولہ جو کہ اس کی شان الخ ہذا ہو الذی علیہ جمہور
السلف من حمل الاستواء علی الحقیقۃ ثم تفویضہا الی اللہ تعالی والمنع عن الخوض فیہا و
ہذا المنع معقول لان ادراکنا قاصر عنہ کما یمنع الاکمہ عن الخوض فی
کنہ اللون بعین ہذہ العلۃ وایاک ان تقیس استواءہ علی استوائک لان الصفۃ
تختلف حقیقتہا باختلاف الموصوف کما ان استقرار زید علی شیء یغائر بکنہہ
استقرار الرأی علی امر وکما ان طول الخشب یغائر بکنہہ طول اللیل مع کون کل من
الاستواء والطول حقیقیا واذا کان المستوی غیر معلوم الکنہ فکان الاستواء لا محالۃ
غیر معلوم الکنہ فای وجہ لقیاس مجہول الکنہ علی معلوم الکنہ کیف ومثل استوائک
یستحیل علیہ تعالی الدلائل العقلیۃ عند الخواص وہی مذکورۃ فی الکتب الکلامیۃ و
عند العوام لان استواء اعظم الجبال بل اصغرہا علی الجزء الذی لا یتجزی لیس
باستواء فی لغۃ نزل بہا القرآن مع کونہما متناہیین فکیف اذا کان احد الشیئین
متناہیا والآخر غیر متناہ قولہ جس سے سننے والے کے الخ اشارۃ الی الحکمۃ بیان الاستواء
وہی امران تؤیدہما الآیات بانضمام الروایات اما الحکمۃ الاولی فتتأید بقولہ تعالی

في سورة المؤمن رفيع الدرجات ذو العرش لانه يتبادر منه ان المقصود من ذكر كونه ذا العرش كونه رفيع الدرجات واما الحكمة الثانية فتتأيد بقوله تعالى بعد ذكر الاستواء ههنا يغشي الليل النهار وفي سورة يونس وفي السجدة بقوله تعالى يدبر الامر وصرح بالحكمة الثانية في الروح بقوله هنا ووجه ذكره سبحانه هذا بعد ذكره الاستواء على ما نقل عن القفال انه جل شانه لما اخبر العباد باستوائه اخبر عن استمرار المخلوقات على وفق مشيته وبقوله في سورة يونس استيناف لبيان حكمة استواءه جل وعلا على العرش وتقرير عظمته واما الروايات المناسبة للحكمتين ففي عظمة العرش التي توجب تصوير عظمة ذي العرش ما اخرج ابن جرير وابو الشيخ و ابن مردويه عن ابي ذر رض انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الكرسي فقال يا اباذر ما السموات السبع والارض السبع عند الكرسي الا كحلقة ملقاة بارض فلاة وان فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة (كذا في روح المعاني) وهذه تناسب الحكمة الاولى لان من هو قاهر على مثل ذلك الجسم الرفيع المحيط + المنيع البسيط + ماذا يكون شانه + وعلوه وسلطانه + وذكر الشيخ محي الدين ابن العربي في الباب السبعين وثلثمائة من الفتوحات على ما نقله الشيخ عبد الوهاب الشعراني في اليواقيت والجواهر المبحث السابع عشر في معنى الاستواء على العرش حكمة ثالثة مستقلة لذكر الاستواء ذكرتها تماما للفائدة وان لم يكن لها مدخل في التفسير وهي انه سأل اولا ما الحكمة في اعلامه تعالى بانه استوى على العرش ثم ذكر الجواب + بان الحكمة في ذلك تقريب الطريق على عباده وذلك انه تعالى لما كان هو الملك العظيم ولا بد للملك من مكان يقصده فيه عباده بحوائجهم وان كانت ذاته تعالى لا يقبل المكان قطعا اقتضت المرتبة له ان يخلق عرشا وان يذكر لعباده انه استوى عليه ليقصدوه بالدعاء وطلب الحوائج ه

ه فكان العرش قبلة للدعاء كما ان الكعبة قبلة للصلوة واورد عليه البعض بان قبلة الدعاء هي قبلة الصلوة فقد صرحوا بانه يستحب الداعي ان يستقبل القبلة. والجواب عن هذا الايراد ان المراد كون العرش قبلة للدعاء بالقلب لا بالوجه كما صرح فيما بعد بقوله متوجه بقلبه ودليله الضرورة التي نجدها في قلوبنا فانه ما قال عارف قط يا الله الا وجد في قلبه التوجه الى العلو لا الى اليمين واليسار ١٢

فكان ذلك من جملة رحمته لعباده والتنزل لعقولهم ولولا ذلك لبقي صاحب العقل حائرا لايدري اين يتوجه بقلبه الى قوله فاذا من الله تعالى عليه بالكمال اندرج نور عقله في نور ايمانه تكافات عنده الجهات في جناب الحق وعلم وتحقق ان الحق لا يقبل الجهة ولا التحيز الخ وفي كون العرش (عطف على قوله في عظمة العرش) مركزا ومصدرا للاحكام وكون اللوح المحفوظ الجامع للاحكام تحته ما اخرج ابو الشيخ في العظمة بسند جيد عن ابن عباس رض قال خلق الله اللوح المحفوظ لمسيرة مائة عام وقال للقلم قبل ان يخلق اكتب علمي في خلقي فجرى بما هو كائن الى يوم القيمة واخرج ابن ابي الدنيا في مكارم الاخلاق والبيهقي في الشعب وابو الشيخ في العظمة وابن مردويه من طريق جلاول الغسلي عن انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله لوحا من درة بيضاء دفتاه من زبرجد كتابه من نور يلحظ اليه في كل يوم ثلثمائة وستين لحظة (المراد به الكثرة) يحيي ويميت ويخلق ويرزق ويعز ويذل ويفعل ما يشاء (كذا في الدر المنثور) وفي الباب نصوص اخرى كثيرة كسجدة الشمس اذا غربت تحت العرش واستيذانها للطلوع (ومعناه عندي سجدة روحها فلا حاجة الى تكلف ما في دفع الاشكالات عليه) وكتعلق بعض التسبيحات بالعرش رواه البزار كذا في الترغيب والترهيب وفيه ايضا برواية البزار مرفوعا عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تبارك وتعالى عمودا من نور بين يدي العرش فاذا قال العبد لا اله الا الله اهتز ذلك العمود الحديث وفيه ايضا برواية ابن ماجه والحاكم مع تصحيحه مرفوعا ان ما تذكرون من جلال الله التسبيح والتهليل والتحميد ينعطفن حول العرش الحديث وفيه قال صلى الله عليه وسلم الا اعلمك او لا ادلك على كلمة من تحت العرش رواه الحاكم وفي حديث الشفاعة الذي رواه البخاري في تفسير قوله تعالى ذرية من حملنا مع نوح قوله عليه وسلم فاتي تحت العرش فاقع ساجدا لربي الحديث وغير ذلك من الروايات ولا يعارض المذكور من الروايات ما رواه مسلم في حديث الاسراء في السدرة اليها ينتهي ما يعرج به من الارض

فيقبض منها واليها ينتهى ما يهبط من فوقها فيقبض منها الحديث لان مصدرية العرش مصدرية السدرة اضافية والفاظ الحديث صريحة فى ذلك ـ وهاتان الحكمتان تصوير لعادة الملوك لتانيس عقولنا بما نشاهد من جلوسهم على السرير لاظهار علوهم ورفعتهم وتنفيذ الاحكام بحال يكونون فوق السرير ويكون الديوان واهله تحته بين يديه كما قالوا فى حكمة خلق السموات والارض فى ستة ايام انه تعليم العباد التثبت ولا يقطع بامثال هذه الحكمة ولا يحكم بالحصر فيها ولا يتوقف المقصود عليها وانما يشتاق الذهن اليها ابتغاءً للارتباط فى الكلام والانضباط فى الافهام ۔ وهذا كله كان على مذهب السلف واختار الخلف مسلك التاويل لمصلحة سهولة فهمه للعوام وهذا التاويل وجوه اقربها الى العربية واوفقها بقوله تعالى يدبر الامر ونحوه حمله على التدبير فقوله تعالى يدبر الامر تفسيرٌ للاستواء عند الخلف وبيان للحكمة عند السلف كما قررته انفا ولا يرد على الخلف ان الملك لم يزل لله تعالى فما معنى تاخره عن خلق العالم لانى اقول ان المراد التدبير الخاص فى السموات والارض وظاهر انه يتاخر عن خلقهما ولا يلزم منه حدوث الصفة بل حدوث الفعل ولا محذور فيه فافهم وقد كنت كتبت قبل هذا مذهب الخلف فى المتن بصورة التفسير ومذهب السلف فى الحاشية مع التصريح برجحانه وغيرت الان الى العكس باشارة بعض اهل العلم ۔ وان لم يكن من اهل الحلم ۔ لاعتدائه فى التائه ۔ لكن عفوت وصفحت ورضيت بما قدر قدر ونظرت الى ما قيل خذ ما صفا ودع ما كدر ۔ والله الهادى الى الرشد ۔ وهو العزيز المقتدر

مقام ثانی سورهٔ یونس ۔ آیت ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر الاية **عبارت سابقہ** پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قائم ہوا (یعنی زمین وآسمان میں احکام جاری کرنے لگا پس حاکم بھی ہے) وہ ہر کام کی (مناسب) تدبیر کرتا ہے (پس حکیم بھی ہے اُسکے سامنے الخ) **ترمیم حال** ۔ پھر عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قائم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے تاکہ عرش سے زمین وآسمان میں احکام جاری فرمادے جیسا آگے ارشاد ہے کہ

وہ ہر کام کی (مناسب) تدبیر کرتا ہے (پس وہ حاکم بھی ہے حکیم بھی ہے اُسکے سامنے الخ)

مقام ثالث ۳ سورہ رعد - آیت اللہ الذی رفع السموات بغیر عمد ترونہا ثم استوی علی العرش وسخر الخ عبارت سابقہ پھر عرش (یعنی تخت شاہی) پر قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (یعنی زمین وآسمان میں احکام جاری کرنے لگا) اور آفتاب الخ **ترمیم حال** پھر عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُسکی شان کے لائق ہے) اور آفتاب الخ

مقام رابع ۴ سورہ طٰہٰ - آیت الرحمن علی العرش استوی لہ ما فی السموات ۲ الآیہ عبارت سابقہ - وہ بڑی رحمت والا عرش (یعنی تخت سلطنت) پر قایم (اور جلوہ فرما) ہے (اور وہ ایسا ہے کہ الخ) **ترمیم حال** وہ بڑی رحمت والا عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قایم (اور جلوہ فرما ہے (جو کہ اُس کی شان کے لایق ہے اور وہ ایسا ہے کہ الخ)

مقام خامس ۵ سورہ فرقان - آیت الذی خلق السموات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش - الرحمٰن الآیۃ عبارت سابقہ پھر تخت (شاہی) پر قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جسکا بیان الخ) **ترمیم حال** - پھر عرش پر (جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اسطرح) قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُسکے شان کی لائق ہے جسکا بیان الخ)

مقام سادس سورہ الم السجدہ - آیت اللہ الذی خلق السموات والارض وما بینہما فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش ما لکم الخ عبارت سابقہ پھر تخت (شاہی) پر قایم ہوا (یعنی تصرفات نافذ کرنے لگا وہ ایسا عظیم ہے کہ) **ترمیم حال** - پھر عرش پر جو مشابہ ہے تخت سلطنت کے اس طرح) قایم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے وہ ایسا عظیم ہے کہ)

مقام سابع ۷ سورہ حدید - آیت ہو الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یعلم ما یلج الخ عبارت سابقہ پھر تخت (شاہی) پر قائم ہوا (یہ کنایہ ہے تنفیذ احکام سے اور) وہ سب جانتا ہے الخ **ترمیم حال** - پھر عرش پر (جو کہ مشابہ ہے تخت سلطنت کے اسطرح) قائم (اور جلوہ فرما) ہوا (جو کہ اُس کی شان کے لائق ہے اور) وہ سب کچھ

جاننا ہے الخ یہانتک ترجیحات کی تفصیل بھی بحمد اللہ ختم ہوئی اور معنیٰ باعتبار اصل مقصود کے گویا رسالہ ہی ختم ہوا مگر کچھ مضمون جو اپنی حقیقت مین تائید و توضیح ہے مقصود کی اور اپنی غایت مین ایک مشفقانہ وصیت ہے بیساختہ ذہن مین آگیا صورۃً اُسکو خاتمہ قرار دینا مناسب معلوم ہوا۔

خاتمہ در حیرت وثناء وغیرت ودعاء

ایک صاحب طریق کو ایسے ہی مسئلہ کی طرف متوجہ ہونے کے دوران مین جو حالت پیش آئی مفید سمجھکر اُسکو نقل کرتا ہون اُن کا بیان ہے کہ دوران تحقیق مین چونکہ مسئلہ کے متعلق مختلف اقوال و آراء و دلائل نے نظر سے اور ذہن سے عبور کیا نیز اکثر مسئلہ کے سبب میں علی التعاقب دو مضیق مین اسقدر شدت سے مبتلا ہوا کہ تحمل نے جواب دیدیا۔ حق تعالیٰ کی رحمت نے من حیث لا احتسب دستگیری فرمائی اور دو مفرد نسخون کی ہدایت اور توفیق ...... عطا فرمائی جن سے شفائے کامل نصیب ہوئی چونکہ احتمال ہوا کہ شاید کسی اور کو بھی وہی مضائق پیش آوین اسلئے شفقت و خیر خواہی مقتضی ہوئی کہ وہ نسخے بھی پیش کردون شاید عجب نہین اخوان مسلمین سے عجب نہین حق کی مزید دولت نصیب ہو اور اس واقعہ کے نقل کرنے مین وصیت بھی ہے کہ ایسے اسرار مین خوض نکرین سمعاً تو اسکی گنجایش ہی نہیں کیونکہ اسکی نہی مین نصوص وارد ہین بلکہ مسئلہ قدر مین جسکی حقیقت بعض افعال حق کی کنہ دریافت کرنا ہے۔ خوض کرنے سے منع فرمایا گیا ہے تو خود ذات و صفات کی کنہ دریافت کرنے کیلئے تو خوض کرنیکی کیسے اجازت ہوگی پس سمعاً تو اجازت کی گنجایش ہی نہین البتہ دلائل عقلیہ یا کشفیہ کی بناء پر اس کا احتمال ہے اور ابتلا دبھی ہے سو دلائل عقلیہ مین بڑا دھوکہ یہ ہوتا ہے کہ ظنیات کو قطعیات سمجھہ لیا جاتا ہے البتہ اصول یعنی توحید و رسالت پر جو دلائل قایم کئے گئے ہین وہ بیشک قطعی ہین کیونکہ وہ کوئی اسرار مین سے نہین عقل کی ضروری رسائی و ہانتک ہوسکتی ہے باقی متکلمین نے جو اور مسائل میں ایسے ہی ادلہ سے کلام کیا ہے اُس کا درجہ حقیقت مین منع کا یعنی بمقابلہ اہل بدعت مطالبہ دلیل و ابداء احتمال کا تھا۔ غیر محققین بلا ضرورت اُن منوع کو دعاوی بناکر پریشانی اور خطرہ مین پڑگئے یہ تو دلائل عقلیہ کا حال ہے۔ رہے کشفیات اُس مین ایک تو احتمال غلطی کا ہوتا ہے اور اگر غلطی بھی نہو تو تلبیس کا احتمال ہوتا ہے جسکو محققین اہل کشف خوب جانتے ہین

اور اشد تلبیس اس مین یہ ہوتی ہے کہ حقائق صور مثالیہ مین متشکل ہوکر مشاہدہ مین آتے ہین۔ صاحب کشف اگر غیر محقق ہوا تو اُنکو حقائق سمجھ لیتا ہے بہر حال کوئی طریق بھی ان حقائق کے کشف کیلئے کافی نہیں اور ایسی ناکافی بنا پر کوئی حکم لگانا اتقولون علی اللہ ما لا تعلمون کا مخاطب بننا ہے تو اس خاتمہ مین اُن مضائق کے سننے سے معلوم ہو جاویگا کہ اس قفل کنہ کی کوئی کلید نہین۔ مزید بصیرت کیلئے رسالہ ظہور العدم مندرجہ النور جمادی الاخری ۱۳۴۷؁ھ و رسالہ البصائر مندرجہ النور محرم ۱۳۵۱؁ھ کے خاتمہ کا مضمون دیکھ لینا اور زیادہ مفید ہوگا اب راوی مذکور کے ان مضائق کو عرض کرتا ہون۔ اول ہر قول اور ہر مسلک کا قلب پر ہجوم ہوکر کشمکش شروع ہوئی جسمین مشبہہ اور مجسمہ کے اقوال نے ذہن کو بہت ہی سخت خطرہ مین مبتلا کردیا پھر سب آرا دوا ہوا در رخصت ہوکر حیرت کی کیفیت پیدا ہوگئی کہ اطفال اور جہال اپنے سے زیادہ عالم معلوم ہوتے تھے اور ان کی بیخبری پر رشک آتا تھا اس کا علاج اس سے ہوا کہ باعانت آیات و ہدایات مرشدہ الی الاعتقاد الاجمالی کنہ کی فکر سے ذہن خالی ہوا اور بجائے اُسکے ثنا کے مضامین دالہ علی تصرفات الحق وارد ہوئے اور ذہن کو افاقہ ہوا پھر ذہن نے بے صبری شروع کی اور باوجود روکنے کے اُن خیالات کی طرف متوجہ ہو گیا مگر اس دوسری توجہ مین اپنا عجز مستحضر ہو گیا اور حال کے طور پر اپنے گندہ ذہن سے ایسے منزہ مقدس ذات مین فکر کرنے سے غیرت اور شرم آئی اور ذہن کو ہٹا لیا مگر ساتھ ہی نہ توجہ سے صبر ہو سکتا تھا اور توجہ مین یہ خوف غالب ہوا کہ اگر پھر ایسی کشمکش ہوئی تو کہاں تک مقاومت اور تعدیل کرون گا اسکے ساتھ ہی دعا کی ہدایت اور توفیق ہوئی اور الحمد للہ سب مضائق سے نجات ہوئی چونکہ ہر کرب مین بھی اور ہر نجات مین بھی بیساختہ کچھ ارشادات حق تعالیٰ کے اور جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے اور بزرگان دین کے ذہن اور ذہن پر وارد ہوئے تھے جس سے ایک گونہ دل کی بھڑاس نکلتی تھی اور سوزش کو سکون ہوتا تھا اسلئے وہ بھی کچھ کچھ مع بعض زیادات واردہ وقت الکتابۃ ذکر کئے دیتا ہون تاکہ اگر کسی کو ایسی حالت پیش آوے وہ اس سے گونہ تسلی حاصل کر سکے۔

فی الحیرۃ مع الھدایات المرشدۃ الی الاعتقاد الاجمالی قال اللہ تعالیٰ لا تدرکہ الابصار وھو یدرک الابصار وھو اللطیف الخبیر۔ وقال تعالیٰ ولا یحیطون بشئ من علمہ الا

بما شاء وقال تعالیٰ سبحان ربك رب العزة عما يصفون وفی رسالة مسائل السلوک
عن البغوی عن ابی بن کعب عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم انہ قال فی الآیۃ (ان الی ربك
المنتهی) لا فکرۃ فی الرب واخرجہ ابو الشیخ فی العظمۃ عن سفیان الثوری وروی
عنہ علیہ الصلوۃ والسلام اذا ذکر الرب فانتھوا واخرج ابن ماجہ عن ابن عباس رض
قال مر النبی صلے اللہ علیہ وسلم علی قوم یتفکرون فی اللہ فقال تفکروا فی الخلق ولا تفکروا
فی الخالق فانکم لن تقدروہ واخرج ابو الشیخ عن ابی ذر قال قال رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم تفکروا فی خلق اللہ ولا تفکروا فی اللہ فتھلکوا اھ وفی کنوز الحقائق تفکروا
فی آلاء اللہ ولا تفکروا فی اللہ (ابو) ونحوہ فی الجامع الصغیر۔ وقال خسرو دھلوی ؎

حیران شدہ ام در آرزویت ... اے چشم جہانیان بسویت
ما ئیم وتحیر وخموشی ... آفاق ہمہ بگفتگویت
خسرو بکمند تو اسیر ست ... بیچارہ کجا رود ز کویت

وقال الشیخ عبد القدوس ؎

نیست کس را ز حقیقت آگہی ... جملہ می میرند با دست تہی

وقال العارف الرومی ؎

اے برادر بے نہایت درگہیست ... ہر چہ بروے میرسی بروے مایست

وقال بعضھم ؎

دور بینان بارگاہ الست ... جز ازین پے نبردہ اند کہ ہست

وقال العارفون نثرا۔ کل ما خطر ببالك فھو ھالك واللہ اجل واعلی من ذلك

وقال العارف الشیرازی رح ؎

بحر یست بحر عشق کہ ہیچش کنارہ نیست ... آنجا جز این کہ جان بسپارند چارہ نیست

وقال الاحقر ؎

؎ ولفظ بعض احادیثہ تفکروا فی کل شیٔ ولا تفکروا فی ذات اللہ تعالیٰ فان بین السماء السابعۃ الی کرسیہ
(ای عرشہ) سبعۃ آلاف نور وھو فوق ذلك (ابو الشیخ فی العظمۃ عن ابن عباس رض ۱۲

اندریں رہ انچہ می آید بدست | حیرت اندر حیرت اندر حیرت ست

وقال العارف الشیرازی ؎

عنقا شکار کس نشود دام باز چین | کاینجا ہمیشہ باد بدست ست دام را

وقال الشیخ الشیرازی ؎

جہان متفق بر الٰہیتش | فرو ماندہ در کنہ ماہیتش
بشر ماوراے جلالش نیافت | بصر منتہائے جمالش نیافت
نہ بر اوج ذاتش پرد مرغ وہم | نہ در ذیل وصفش رسد دست فہم
دریں ورطہ کشتی فرو شد ہزار | کہ پیدا نشد تختۂ بر کنار
چہ شبہا نشستم دریں سیر گم | کہ دہشت گرفت آستینم کہ قم
محیط ست علم ملک بر بسیط | قیاس تو بر وے نگردد محیط
نہ ادراک در کنہ ذاتش رسد | نہ فکرت بغور صفاتش رسد
تواں در بلاغت بہ سحبان رسید | نہ در کنہ بیچون سبحان رسید
کہ خاصاں دریں رہ فرس راندہ اند | بلا احصی از تگ فرو ماندہ اند
نہ ہر جائے مرکب تواں تاختن | کہ جاہا سپر باید ... انداختن
دگر مرکب عقل را پویہ نیست | عنانش بگیرد تحیر کہ الیست

وقال الرومی ؎

اے بروں از وہم وقال وقیل من | خاک بر فرق من و تمثیل من

فی الثناء۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک

وقال السنائی ؎

نہ سپہری نہ کواکب نہ بروجی نہ دقائق | نہ مقامی نہ منازل نہ نشینی نہ بپائی
بری از چون وچرائی بری از عجز و نیازی | بری از صورت ورنگی بری از عیب و خطائی
بری از خوردن و خفتن بری از تہمت مردن | بری از بیم و امیدی بری از رنج بلائی
نتوان وصف تو گفتن کہ تو در وصف نگنجی | نتوان شرح تو کردن کہ تو در شرح نیائی

وقال خالی ۱ الاصغر ؎ اگر جملہ دریا شود روشنائی + کند کلک اشجار مدحت سرائی
محال از ثنائے تو عہدہ برائی ازل تا ابد اے تو فرمان روائی
کرا جز تو در ملک تو بادشائی،

وقیل کانہ ترجمۃ للنثر العربی المذکور سابقًا عن العارفین ؎

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم وز ہر چہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم
مجلس تمام گشت و بپایان رسید عمر ما ہمچنان در اول وصف تو ماندہ ایم

وقیل ؎ قلم بشکن سیاہی ریز و کاغذ سوز و دم درکش + حسن این قصۂ عشق ست در دفتر نمی گنجد

فی الغیرۃ - قال العارف الشیرازی ؎

بخدا کہ رشکم آید ز دو چشم روشن خود کہ نظر دریغ باشد بچنین لطیف روئے

وقال شرف الدین القلندری ؎

غیرت از چشم برم روئے تو دیدن ندہم گوش را نیز حدیث تو شنیدن ندہم

فی الدعاء - قال اللہ تعالیٰ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا وھب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوھاب

قال العارف الرومی ؎

انچہ در کون ست اشیاء ہر چہ ہست وانما جان را بہر صورت کہ ہست
آب خوش را صورت آتش مدہ اندر آتش صورت آبے منہ
از شراب قہر چون مستی دہی نیست ہا را صورت ہستی دہی
یاغیاث المستغیثین اھدنا لا افتخار بالعلوم والغنا
لا تزغ قلبا ھدیت بالکرم واصرف السوء الذی خط القلم
بگذران از جان ما سوء القضا وا مبر ما را ز اخوان الصفا
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو اے تو سلطان سخن
کیمیا داری کہ تبدیلش کنی گرچہ جوئے خون بود نیلش کنی
این چنین مینا گریہا کار تست این چنین اکسیرہا ز اسرار تست
حق آں قدرت کہ بر تلوین ما رحمتے کن اے امیر لونہا

خویش را دیدیم ور سوائی خویش | امتحان ما مکن اے شاہ بیش
کار تو تبدیل اعیان و عطا | کار ما سہوست و نسیان و خطا
سہو و نسیان را مبدل کن بعلم | من ہمہ جہلم مرا دہ صبر و حلم
از تناقض ہائے دل پشتم شکست | بر سرم جانا بیا می مال دست

ولیکن ہذا آخر المقالہ + وبہ تمت الرسالہ + للرابع والعشرین + من ربیع الثانی ۱۳۵۱ھ من ہجرۃ سید المرسلین + ولعلی لا اکتب بعد ہا رسالۃ مستقلۃ لصیرورۃ قوی المدارکۃ والفاعلہ مضمحلۃ + والامر کلہ بیدہ تعالیٰ والحمد لہ فی کل حال علی نعمہ التی تتوالیٰ۔

تمت رسالہ تمہید الفرش + فی تحدید العرش

رسالہ عبور البراری فی سرور الذراری

حال۔ ایک روز رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت حالت بیخودی (غیر منام) میں نصیب ہوئی اور آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس حقیر سے یہ ارشاد فرمایا کہ کیا تمہیں ذراری مشرکین کے جہنمی ہونیمیں شک ہے۔ ارشاد ایسے طریقہ پر تھا کہ جس سے اُن کا جہنمی ہونا معلوم ہوتا ہے یہ ایک مسئلہ شرعی ہے اس سے قبل میرا غلبۂ ظن اُن کے ناجی ہونیکا تھا اور ناجی ہونے کی روایات کو راجح سمجھتا تھا۔ مگر اس ارشاد کے بعد سے اپنا خیال بھی برعکس ہوگیا ہے اور اُس وقت اس مسئلہ کا بالکل وہم وگمان بھی نہ تھا اچانک بیٹھے بیٹھے بیخودی طاری ہوکر (یعنی بدون النوم الخاص) زیارت اور ارشاد کی برکات نصیب ہوئیں۔

تحقیق۔ بڑی خوش قسمتی ہے مبارک ہو اور اس سے زیادہ خوش قسمتی کی بات یہ ہے کہ آثار رویت کو آثار روایت پر منطبق رکھا جاوے کہ احکام مرویہ میں تجلیات مرئیہ سے مقصودیت زیادہ ہے پس اس بناء پر عرض ہے کہ دلائل سے یہ احکام ثابت ہیں [1] خواب یا بیخودی حجت شرعیہ نہیں [2] پس اُس سے نہ غیر ثابت ثابت ہوسکتا ہے نہ راجح مرجوح نہ مرجوح راجح۔ سب احکام اپنی حالت پر رہیں گے البتہ اتنا اثر لینا شرع کے موافق ہے کہ جانب احوط کو پہلے سے زیادہ لیا جاوے [3] مسئلہ مبحوث عنہا یعنی اطفال مشرکین میں علماء کے تین مذہب منقول ہیں تعذیب[1] نجات[2]

وتوقف۔ اور ہر مذہب پر دلائل شرعیہ قایم ہیں۔ تو خواب سے نہ کوئی مذہب منفی ہو سکتا ہے نہ کوئی دلیل ثبوتاً یا دلالۃً باطل ہو سکتی ہے پھر ان تینوں قول مین اکثر محققین نے نجات کو ترجیح دی ہی خصوص بخاری کی حدیث کے بعد کہ آپ نے بچوں کو ابراہیم علیہ السلام کے پاس مجتمع دیکھا اُسوقت آپ سے پوچھا گیا واولاد المشرکین آپ نے فرمایا واولاد المشرکین۔ تو خواب سے اس ترجیح کا بطلان بھی نہ ہوگا۔

ے۴ یہ بھی احتمال ہے کہ رائی کو اچھی طرح یاد نرہا ہو ے۵ بعض علماء کی رائے پر یہ بھی احتمال ہے کہ ہر نبی حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نہ ہون۔ ے۶ اور ان سب امور سے تنزل کرنے کے بعد یہ کہا جا سکتا ہی کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہین خود حدیث مین مصرح ہے کہ ایک جماعت اہل جنت کی ہوگی جو جہنمیں کہلائینگے رواہ البخاری۔ اسی طرح ممکن ہے کہ یہ بچے جہنم مین کسی مصلحت کے سبب رکھے جائین اور معذب نہون اور خواب سے نہایت ما فی الباب اتنا ہی ثابت ہوتا ہی ے۷ نیز تامل کیا جائے کہ اگر کوئی شخص اسکے معارض خواب مین حضور کا ارشاد سُن لے اُس وقت بجز اس کے کیا فیصلہ ہوگا کہ خواب حجت نہین۔

(تتمہ) بعد تحریر جواب بالا بعض احباب نے بعض غیر مشہور روایتین اس باب کے متعلق کنز العمال وجامع صغیر مین دکھلائین چونکہ اُن سے بھی بعض ضروری فوائد حاصل ہوتے ہین اسلئے تتمیم نفع کیلئے اُنکو بھی مع اُن فوائد کے نقل کرتا ہون۔ الروایۃ الاولیٰ عائشۃ لو شئت لاسمعتك تضاغیهم من النار یعنی اطفال المشركين (الدیلمی عن عائشۃ) الروایۃ الثانیۃ۔ ان اللہ تبارك وتعالیٰ اذا قضی بين اهل الجنۃ واهل النار ثم میزهم عجوا فقال اللهم ربنا لم یأتنا رسولك ولم نعلم شیئاً فارسل الیهم ملكا واللہ اعلم بما كانوا عاملین فقال انی رسول ربكم الیكم فانطلقوا فابتغوا حتی اتوا النار قال لهم ان اللہ یأمركم ان تقتحموا فیها فاقتحمت طائفة منهم ثم اخرجوا من حیث لا یشعر اصحابهم فجعلوا فی السابقين المقربين ثم جاءهم الرسول فقال ان اللہ یأمركم ان تقتحموا فی النار فاقتحمت طائفة اخری ثم اخرجوا من حیث لا یشعر اصحابهم فجعلوا فی اصحاب الیمين ثم جاءهم الرسول فقال ان اللہ یامركم ان تقتحموا فی النار فقالوا ربنا لا طاقة لنا بعذابك فامر بهم فجمعت نواصيهم واقدامهم ثم القوا فی النار (الحكيم عن عبد اللہ بن شداد) ان رجلا سائل النبی

صلی اللہ علیہ وسلم عن ذراری المشرکین الذین ھلکوا صغارا قال فذکرہ - الروایۃ الثالثۃ
سألت ربی ان یتجاوز عن اطفال المشرکین فیتجاوز عنھم وادخلھم الجنۃ (ابو نعیم عن انس)
الروایۃ الرابعۃ - لم یکن لھم سیئات فیعاقبوا بھا فیکونوا من اھل النار ولم یکن لھم
حسنات فیجازوا بھا فیکونوا من ملوک اھل الجنۃ ھم خدم اھل الجنۃ یعنی اطفال المشرکین
(طب عن الحسن بن علی) الروایۃ الخامسۃ - انی سألت ربی اولاد المشرکین فاعطانیھم
خدما لاھل الجنۃ لانھم لم یدرکوا ما ادرک اباءھم من الشرک ولانھم فی المیثاق
الاول (الحکیم عن انس وابو الحسن بن ملۃ فی امالیہ عن انس) ھذا کلہ فی کنز العمال
کتاب القیامۃ من قسم الاقوال ذکر اھل الجنۃ وفیہ ذکر اولاد المشرکین فی موضعین و
حسن فی الجامع الصغیر الروایۃ الخامسۃ بالرمز وفی العزیزی باللفظ - الروایۃ السادسۃ
اولاد المشرکین خدم اھل الجنۃ (طس عن سمرۃ وعن انس) اوردہ فی الجامع الصغیر
وصححہ بالرمز والعزیزی باللفظ - الفائدۃ الاولی - اصل جواب کے حد سادس میں لکھا ہے
کہ جہنمی ہونا مستلزم تعذیب کو نہیں اھ روایت اولی بظاہر دال ہے تعذیب پر کیونکہ تضاغی
کسی الم ہی کے سبب ہو سکتی ہے جواب یہ ہے کہ تضاغی کے دوسرے اسباب بھی ہو سکتے ہیں
مثلاً اپنے آباء کی حالت دیکھکر جیسے دنیا میں مشاہد ہے کہ اگر کسی بچے کے باپ بھائی کو کوئی
مارے بچے رونے لگتے ہیں یا مثلاً باوجود عدم تالم کے احتمال تالم فی المستقبل سے جیسے دنیا میں
بھی باوجود عدم وقوع خوف کے احتمال خوف سے بچے رونے لگتے ہیں - یا مثلاً خود جہنم کو منظر
ناپسند کر کے اس سے خارج ہونے کیلئے الحاح کیلئے جیسے اسکے نظائر دنیا میں بھی دیکھے جاتے ہیں
غایت مافی الباب اس کا قائل ہونا پڑیگا کہ بچوں میں بچپن کے بعض جذبات وہاں بھی رہیں گے سو
اسکے التزام میں چنداں بعد نہیں چنانچہ چھوٹے بچے جو اپنے ابوین کے بخشوانے کیلئے اڑجائیں گے
کہ ہم بدون ان کے جنت میں نہ جائیں گے وہاں حدیث میں ارشاد خداوندی ان لفظوں سے
منقول ہے - ایھا السقط المراغم ربہ ادخل ابویک الجنۃ - مراغم کا لفظ ان جذبات کے بقاء
کو بتلا رہا ہے -

سوال - جب عذاب اس کا مدلول نہیں تو حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس

خبر دینے سے کیا ہے۔

جواب - صرف دخول نار کی خبر دینا ہو سکتا ہے کہ اس مین بھی ظاہراً بُعد تھا اس بُعد کے رفع کرنیکے لئے یہ ارشاد فرمایا ہو۔ یہ تو دلالت حدیث مین کلام ہے باقی ثبوت مین یہ کلام ہو سکتا ہے کہ حدیث ضعیف ہے چنانچہ کنز العمال کے خطبہ مین دیلمی کی روایات کا ضعف مصرح ہے اسلئے جب اقوی سے تعارض ہوگا اقوی کو ترجیح ہوگی۔

الفائدۃ الثانیۃ - روایت ثانیہ بھی بظاہر دال ہے ذراری مشرکین کے ایک حصہ کے تعذیب پر جنھون نے اقتحام نار سے عذر و انکار کیا اس کا ایک جواب تو وہی ہو سکتا ہے کہ القاء فی النار مستلزم تعذیب کو نہیں رہا یہ کہ پھر اس مین حکمت کیا ہے جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ صورت عصیان پر صورت عذاب کو مرتب فرمانا مقصود ہو جیسا اسکے عکس مین فرعون کی صورت نجات کو مرتب فرمایا اور فاء ترتیب کیساتھ ارشاد فرمایا فالیوم ننجیک ببدنک اس حکمت کو تو اشارۃً فرمایا اور دوسری حکمت کو صراحۃً لتکون لمن خلفک آیۃ - دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر دلالت علی التعذیب مسلم بھی ہو تو یہ ثمرہ تھا اُنکے عصیان کا کہ رسول رب کی نافرمانی کی اور اقتحام نار سے انکار کیا سو عذاب ثمرہ اعمال کا ہوا محض ذریۃ مشرکین ہونا سبب نہیں ہوا ورنہ ان ہی ذراری کے جو اور دو حصے تھے اُنکو سابقین اور اصحاب یمین مین کیون داخل کیا جاتا۔ سو چونکہ اُنھون نے فرمانبرداری کی اسلئے انکو یہ درجات عطا ہوئے

سوال جس حکم کی مخالفت موجب تعذیب ہو سکتی ہے نصوص سے اُس مین یہ شرط ثابت ہے کہ وہ مالا یطاق نہ ہو اور نار مین گر جانا ظاہر ہے کہ مالا یطاق ہے چنانچہ اُنھون نے یہی عذر بھی کیا کہ ربنا لا طاقۃ لنا بعذابک - پھر اسپر عذاب کیسے مرتب ہوا۔

جواب چونکہ محض اقتحام نار مستلزم عذاب کو نہیں اُنھون نے یہ کیسے سمجھ لیا کہ وہان عذاب ہی ہوگا اسلئے اُنکو اطاعت کرنا چاہئے تھا۔

سوال احتمال تو عذاب کا تھا اور احتمال بھی غالب اور ناشی عن دلیل۔

جواب - ممکن ہے کہ اُنپر منکشف کر دیا گیا ہو کہ عذاب نہ ہوگا محض ابتلاءً و امتحاناً امر ہے جیسے اس کی نظیر مسلم و ترمذی کی حدیث مین وارد ہے فالحدیث الاول عن انس رض ان رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم قال یخرج من النار اربعۃ فیعرضون علی اللہ ثم یؤمر بہم الی النار فیلتفت احدہم فیقول ای رب لقد کنت ارجو اذ اخرجتنی منہا ان لا تعیدنی فیہا قال فینجیہ اللہ منہا والثانی عن ابی ھریرۃ رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان رجلین ممن دخل النار اشتد صیاحہما فقال الرب تعالیٰ اخرجوہما فقال لہما لای شئ اشتد صیاحکما قالا فعلنا ذلک لترحمنا قال فان رحمتی لکما ان تنطلقا فتلقیا انفسکما حیث کنتما من النار فیلقی احدہما نفسہ فیجعلہا اللہ علیہ برداً وسلاماً ویقوم الآخر فلا یلقی نفسہ فیقول لہ الرب تعالیٰ ما منعک ان تلقی نفسک کما القی صاحبک فیقول رب انی لارجوان لا تعیدنی فیہا بعد ما اخرجتنی منہا فیقول لہ الرب تعالیٰ لک رجاءک فید خلان جمیعا الجنۃ برحمۃ اللہ (کذا فی المشکوۃ الفصل الثانی من باب الحوض والشفاعۃ)

پھر یہ انکار محض ایسا تھا جیسے بعض لوگونکو یہ یقین دلایا جاتا ہے کہ روزہ رکھنے سے کچھ تکلیف نہ ہوگی یا سفر حج مین جہاز اور دریا سے کوئی تکلیف نہ ہوگی پھر بھی کم ہمتی سے اُس کا تحمل نہین کرتے تو کیا یہ لوگ معذور ہونگے۔

سوال۔ آخرت تو عالم جزاء ہے نہ کہ عالم ابتلاء وہان کے ساتھ یہ معاملہ کیسے کیا گیا۔

جواب یہ تقسیم باعتبار احوال غالبہ کے ہے ورنہ دنیا جو عالم ابتلاء ہے اس مین بھی بعض جزائین مرتب ہوتی ہین۔ اسی طرح آخرت مین بعض واقعات ابتلاء کے ہوسکتے ہین۔

سوال۔ بعد وقوع عصیان کے تو یہ حکم مستبعد نہین لیکن قبل وقوع انکے لئے نار کا جو حکم کیا گیا وہ تو بہت مستبعد ہے۔

جواب وہ حکم بھی ابتلاءً تھا جزاءً نہ تھا مگر اُس کا ابتلاء ہونا ظاہر نہین کیا گیا تھا اُس حکم کے بعد بھی یہی مقصود تھا کہ جو مانیگا اُسکو نجات ہوگی جو نہ مانیگا اُسکو عقاب ہوگا مگر اُن لوگون کے سمجھ مین اُس کا ابتلاء ہونا نہ آیا وہ جزاء سمجھے اسلئے یہ عذر کیا کہ ہمکو تو کچھ خبر ہی نہیں پس اس جزاء سے معاف کیجئے۔ پہلے سے چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم وارادہ مین تھا کہ اسکے بعد انکو اس طرح حکم دیا جائیگا اور اُن مین بعضے فرمانبرداری کرینگے بعضے نافرمانی کرینگے اسلئے اُس حکم ابتلائی کے بعد حکم تکلیفی فرمادیا پس ترتب جزاء وسزا کا عمل ہی پر ہوا۔ اور اس روایت مین جو ارشاد ہے اللہ اعلم بما کانوا عاملین

اس مین اشارہ اسی طرف ہو گیا کہ اُس حکم سابق کیوقت اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ عذر کرینگے پھر ان پر اس طرح اتمام حجت ہوگا اور پھر اس تفصیل سے اُن کے ساتھ معاملہ کیا جاویگا۔ اس تفسیر کی اس روایت مین دلیل بھی موجود ہے اور دوسری مشہور حدیثون مین جو یہ جملہ وارد ہے وہان بھی یہی تفسیر محتمل ہے پس اُس کی دلالت توقف پر جو مشہور ہے اور توقف کی یون تقریر کیجاتی ہے کہ بڑے ہو کر جیسے عمل کرتے ویسی جزاء ملیگی۔ اس کی کوئی دلیل نہین پھر اس مین یہ استبعاد بھی ہے کہ اُس سے جزاء بلا عمل کا قائل ہونا لازم آتا ہے جو ظاہراً دوسرے نصوص صحیحہ صریحہ کے مصادم ہے اور اگر اس روایت ثانیہ کی تفصیل ثابت نہ ہو (جیسا کہ حکیم کی روایت کو خطبہ کنز العمال مین ضعیف کہا گیا اور یہ ضعیف بھی ایک جواب ہے اس روایت کی دلالت علی التعذیب کا جیسا اول جواب باعتبار دلالت کے تھا) اور اسلئے اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی یہ تفسیر مسلم نہ ہو گی تو پھر توقف پر محمول کر کے اس کی اقرب التفاسیر یہ ہے کہ مدار جزاء کا عمل پر ہے اور بلوغ کے بعد جو یہ عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اُسکے موافق اُنکو جزاء دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اسلئے اس اصل کے موافق تو نہ یہ مستحق ثواب کے ہین نہ عذاب کے باقی دوسرے دلائل سے عذاب کا انتفاء ثابت ہے تو اب اس مین توقف رہا کہ آیا اُنکو ثواب ہو گا یا بہائم کی طرح نہ ثواب ہو گا نہ عذاب ہو گا مثلاً مٹی کر دیئے جاوین گے۔ چنانچہ نووی نے اسی تفسیر کو اختیار کیا ہے حیث قال و حقیقتہ لفظہ اللہ اعلم بما کانوا یعملون لو بلغوا ولم یبلغوا اذ التکلیف لا یکون الا بالبلوغ اھ اور یہ توقف اُس وقت فرمایا ہو کہ آپکو اس کا علم نہ عطا کیا گیا ہو پھر بعد علم توقف نہ رہا ہو اور نجات کی جانب کو متعین فرما دیا جیسا روایات آئندہ کا مقتضا ہے جیسا فائدہ ثالثہ کے تحت مین مذکور ہے

(ضمیمہ مضمون بالا) اس مقام کی تحریر کے کئی روز بعد ابوداؤد کی ایک حدیث سے مضمون بالا یعنی جملہ اللہ اعلم بما کانوا عاملین کی عدم دلالت علی التوقف کی تائید صریح مفہوم ہوئی اسلئے اُسکو یہان ملحق کرتا ہون۔ وہ حدیث یہ ہے عن عائشۃ قلت یا رسول اللہ ذراری المؤمنین فقال من اٰبائهم فقلت یا رسول اللہ بلا عمل قال اللہ اعلم بما کانوا عاملین قلت یا رسول اللہ فذراری المشرکین قال من اٰبائهم فقلت بلا عمل فقال واللہ اعلم بما کانوا عاملین (جمع الفوائد) تائید ظاہر ہے کیونکہ اگر اس جملہ سے توقف مقصود ہوتا تو دونون جگہ

هم من آبائهم کے جزم کیساتھ اس کا اجتماع کیسے ہوتا بس معلوم ہوا کہ اسکے معنے یہ ہین کہ واقعی مدار جزاء کا تو عمل ہی پر ہے اور بلوغ کے بعد یہ جو عمل کرتے وہ اللہ ہی کو معلوم ہے کہ کیا کرتے اور اللہ تعالیٰ اسکی موافق اُنکو جزاء دیتا مگر وہ واقع نہیں ہوا اسلئے اس اصل کیموافق تو یہ نہ مستحق ثواب کے ہین نہ عذاب کے۔ اور اسلئے ان کی ساتھ کوئی معاملہ جزاء نہ ہوگا بلکہ الحاقاً ہوگا اسلئے دونون جگہ من آبائہم فرمایا لیکن دوسرے دلائل سے ثابت ہے کہ ملحق باہل الثواب کو تو ثواب ہوتا ہے اور ملحق باہل العذاب کو عذاب نہین ہوتا گو نار مین ہون اور نار مین رہنا مستلزم تعذیب نہین اور جس وقت یہ ارشاد ہوا تھا اسوقت تک یہی حالت تھی اُسکے بعد ان ملحقین باہل العذاب کا جنت مین داخل ہونا معلوم کرادیا گیا۔ اس وقت یہ ارشاد فرمایا عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عمن فی الجنۃ فقال النبی فی الجنۃ والشہید فی الجنۃ والمولود فی الجنۃ والموءودۃ فی الجنۃ للبزار عن سمرۃ رض سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اولاد المشرکین قال ہم خدم اہل الجنۃ للبزار والکبیر والاوسط جمع الفوائد (وہذا التقریر متحد اولہ باول التقریر السابق فی العبارۃ ایضا واخرہ باخرہ معنی فقط الا احتمال التوقف)

الفائدۃ الثالثۃ۔ روایت ثالثہ ورابعہ وخامسہ وسادسہ جنمین روایت خامسہ کی تحسین اور روایت سادسہ کی تصحیح بھی کی گئی ہے باہم سب روایات مین نہایت سہولت سے تطبیق ہوجاتی ہے۔ روایات توقف مین تو کوئی حکم ہی نہین تھا۔ ناطق اور ساکت مین تعارض ہی نہین جو حاجت تطبیق ہو بلکہ ناطق قاضی ہے ساکت پر اور روایات دخول نار سے اس طرح تطبیق ہوجاویگی کہ دونون واقعون کا زمانہ مختلف ہے اول دخول نار کا حکم ہوا ہو یا اُس کا وقوع ہوگیا ہو بالتفصیل الذی سبق پھر حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے دخول جنت ہوجاوے جیسا مؤمنین حضور کی شفاعت سے بعض قبل دخول نار بعض بعد دخول نار داخل جنت ہونگے پھر اُن کا درجہ جنت مین بتلادیا گیا کہ اہل الجنۃ کے خادم ہونگے اور اُس کی وجہ بھی فرمادی کہ اعمال نہ ہونیکے سبب اُنکو ملوکیت کا درجہ عطا نہین ہوا تابع ہوکر جنت مین مقیم ہونگے اور دوزخ سے نجات کی وجہ بھی فرمادی کہ وہ اعمال شرکیہ سے بھی منزہ تھے اور میثاق اول پر قائم تھے اور اس تعلیل پر اگر سوال ہو کہ یہ علت تو ذراری مسلمین مین بھی پائی جاتی ہے کہ نہ اُن کے پاس اعمال صالحہ ہین اور نہ معاصی ہین تو چاہئے کہ وہ بھی اہل جنت

کے خدم ہوں۔ جواب یہ ہے کہ اس کا تو مقتضا یہی تھا مگر ایک دوسرے مقتضی سے کہ وہ انتساب الی المؤمنین ہے اُن کے ساتھ درجات میں بھی ملحق ہونگے اور اگر روایت ثانیہ ثابت ہو تو یوں کہیں گے کہ ان ذراری کی مختلف جماعات کیساتھ مختلف معاملہ ہوگا نجات سب میں معاملہ مشترک ہوگا اور غالب یہی ہے اور اگر ان کی ایک جماعت کی تعذیب بھی مان لی جاوے جیسا فائدہ ثانیہ کے شروع میں احتمال تعذیب کو علی سبیل التنزل مانکر جواب دیا گیا ہے تو اخیر روایات کی بنا پر یوں کہہ سکتے ہیں کہ پھر اُنکو بھی نجات ہو کر اہل جنت کا خادم بنا دیا جاویگا کیونکہ روایت ثانیہ میں کوئی لفظ تابید پر دال نہیں۔ نیز اس جماعت کا محض عصیان وعذر منقول ہے جو موجب دخول نار ہو سکتا ہے جحود یا انکار استکبار منقول نہیں جو موجب خلود ہو تو قواعد کلیہ کا بھی یہی مقتضا ہے کہ اگر شفاعت بھی نہ ہو تب بھی اُنکو نجات ہو جاویگی۔

سوال۔ روایت خامسہ حکیم کی ہے جن کی تضعیف کنز العمال کے خطبہ میں کی گئی ہے اس سے تمسک کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب۔ یہ حکم اُس جگہ ہے جہاں اس کا خلاف ثابت نہ ہو۔ یہاں تحسین دلیل سے ثابت ہے پس ضعف کا حکم نہ کیا جاویگا خصوص جبکہ روایت سادسہ بھی جس کی تصحیح کی گئی ہے متاید ہو بلکہ اگر کسی روایت کی تحسین و تصحیح بھی نہ ہوتی ہو خود تعدد روایات سے قوت آجاتی ہے خصوص جب تلقی علماء بالقبول بھی ہو تو وہ خود تقویت کا مستقل قرینہ ہے اور یہاں ایسا ہی ہے چنانچہ نووی وعزیزی اور دوسرے علماء نے اُن کی نجات کو جمہور علماء کا قول کہا ہے۔ واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔ یحدث بالنعمۃ وفرح بالرحمۃ۔ کل تمام دن روایت ثانیہ سے اشکالات واعضالات کا اسقدر ہجوم ہوا اور اُس ہجوم سے قلب اسقدر مجمع ہموم وغموم ہوا کہ اُسکے سامنے سخت سے سخت بڑی عقبات، اور نہر ۹ ورطات کی کچھ حقیقت نہ تھی پریشانی سے باطنی ہلاکت قریب تھی آخر دعا و ابتہال میں مشغول ہوا آخر شب میں خدا تعالیٰ کی مدد ظاہر ہوئی اور قلب پر علوم کا ورود ہوا جس سے انشراح نصیب ہوا آج صبح کو یہ سطریں ضبط کیں والحمد للہ علی ما اعطانی مالم اکن احلی لہ اور چونکہ مضمون میں صورۃً ومعنًی ایک گونہ امتیاز ہو گیا اسلئے اس کا ایک لقب بھی جسمیں اشکالات کے سیلانوں کے قطع کرنے کی طرف بھی اشارہ ہے تجویز کرتا ہوں

عبور البراری فی سور الذراری وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد وآلہ واصحابہ اجمعین۔ سلخ جمادی الاخری ۱۳۵۱ھ۔ تمت رسالہ عبور البراری

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

رسالہ ظہور العدم بنور القدم

(یعنی اس شعر مشہور کی شرح)

کل ما فی الکون وہم او خیال ۔۔۔ او عکوس فی المرایا او ظلال

(جس کا اصطلاحی عنوان مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود ہے)

بعد الحمد والصلوٰۃ احقر الخلیقہ بل لا شئ فی الحقیقۃ مظہر مدعا ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کے باب مین اکثر قائلین کی خلاف حدود کشادہ زبانی اور اکثر منکرین کی خلاف واقع بدگمانی کا منشا مجموعہ ہے دو امر کا۔ ایک اسکو محض مسئلہ کشفیہ سمجھنا اور دوسرا اس کا صرف اُن اہل کشف کے کلام مین تتبع کرنا جو مغلوب الحال یا ضیق المقال ہین اور اس مجموعہ کا اثر غلط فہمی ہونا ظاہر ہے پھر اس غلط فہمی کیساتھ اگر صاحب کلام سے حسن ظن ہے تو مسئلہ کے متعلق اور اگر سوء ظن ہے تو صاحب مسئلہ کیمتعلق مطلق العنانی لازم ہے اور ان ہی دونون مفسدون کی اصلاح و انسداد کیلئے علماء محققین اہل طریق اور عرفاء اصحاب تحقیق ہمیشہ ساعی رہے علماء کی غایت سعی کا حاصل تو یہ تھا کہ وحدۃ الوجود کو جسمین ملامت زیادہ ہے توجیہ و تاویل کرکے وحدۃ الشہود کی طرف کہ اُس مین ملامت کم تھی اور دونون مسئلہ کے اختلاف کو نزاع لفظی کی طرف راجع کیا جاوے اور عرفاء کی تحقیق کا حاصل یہ تھا کہ غلط فہمی کے منشا کو رفع فرمایا جو کہ مجموعہ امرین مذکورین فی السابق ہے یعنی اپنی تقریر سے اسکو واضح فرمادیا کہ دونون مسئلے علمی اور کلامی ہین اور دونون مین اختلاف حقیقی ہے اور وجہ ان کے علمی و کلامی ہونیکی ظاہر ہے کیونکہ حاصل اُن کا تحقیق ارتباط الحادث بالقدیم ہے اور اُس کا مسئلہ علمیہ و کلامیہ ہونا معلوم ہے البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ اُن مسائل کلامیہ مین سے نہین جو عقلی محض ہین کیونکہ مسئلہ الصولیہ کلامیہ دو قسم کے ہین ایک عقلی محض یعنی عقل اُنکے لزوم

ف ۔ یعنی ام لطریق بعموم المجاز ۱۲ منہ عفی عنہ بعض اینطبق علی وحدۃ الوجود و بعضہا علی وحدۃ الشہود و بعض الی کلیہما ۱۲

کے حکم کیلئے کافی ہو جیسے مسئلہ وجود صانع وحدوث عالم ونحوہما۔ دوسرے عقلی غیر محض یعنی عقل محض اُن کے امکان کا حکم کرتی ہے مگر ثبوت مین نقل کی بھی احتیاج ہوتی ہے جیسے مسئلہ رویت کا کہ عقل اُسکے امکان کا حکم کرتی ہے اور جو فرقے اُسکے امتناع کا حکم کرتے ہین اُن کے مقابلہ مین اس امتناع کی نفی کرتی ہے گو رویت کی کنہ کا ادراک نکرسکے کیونکہ امکان کا بلکہ اثبات کا حکم بھی ادراک کنہ پر موقوف نہین جیسے علم باری تعالیٰ کا مسئلہ کہ عقلاً ثابت مگر کنہ اُس کی غیر معلوم بلکہ خود علم حادث کی کنہ آج تک قطعاً معلوم نہیں ہوئی کوئی اُسکو مقولہ اضافت سے بتلا رہا ہے کوئی مقولہ انفعال سے کوئی مقولۂ کیف بلکہ اقسام علم مین سے جو قسم سب سے اظہر و ابین ہے اُسکی کنہ تک منقح نہین ہوئی خود ابصار ہی کی حقیقت کا اختلاف مشہور ہے لیکن تاہم ان کا اثبات بلا نقل متفق علیہ بین العقلا ہے جب حکم بالاثبات تک ادراک کنہ پر موقوف نہین تو حکم بالامکان تو بالاولی ادراک کنہ پر موقوف نہ ہوگا پس مسئلہ رویت کا باوجود غیر مدرک بالکنہ ہونیکے عقلی کی وہ قسم ہے کہ امکان اُس کا عقلی اور ثبوت اُسکا نقلی تو ایک قسم عقلی کی ایسی بھی ہوئی پس مسائل کلامیہ دو قسم کے ہوئے سو یہ مسئلے وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے بوجہ مدخلیت کشف کے گو قسم اول مین سے تو نہین لیکن قسم ثانی مین سے ہین چنانچہ عنقریب آتا ہے باقی یہ کہ کتب کلامیہ مین مذکور کیون نہین سو اُس کی وجہ یہ ہے کہ متکلمین نے بالالتزام صرف اُن مسائل کو لیا ہے جو اوّل تو قطعی ہون اور دوسرے کسی فرقہ سے اُس مین کلام ظاہر ہوا ہو گو بعض مسائل غیر قطعیہ بھی تبعاً ذکر مین آگئے جیسے جزو لایتجزی کا مسئلہ کہ تبعاً لمسئلۃ حدوث العالم مذکور ہوگیا ہے لیکن التزام قطعیات ہی کا ہے اور یہ مسئلے نہ قطعی ہین نہ زمانۂ تدوین کلام مین ان کا اس طرح ظہور ہوا تھا پس متکلمین کا ان دونون مسئلون کو اس عارض خاص سے ذکر نکرنا ہماری اس دعوی کے کہ یہ مسائل کلامیہ کی قسم ثانی سے ہین معارض نہین۔ رہا یہ کہ یہ قسم ثانی مین سے کس طرح ہین مسئلہ وجود کو متکلمین نے تو قسم اول مین ذکر کیا ہے سو بات یہ ہے کہ اثبات الوجود للحوادث کی کیفیت متکلمین کے نزدیک تو عقلی محض ہے اور صوفیہ کے نزدیک مع الاختلاف بینہم امکاناً عقلی اور وقوعاً کشفی ہے کما سیتضح من تقریرہا اسلئے مسئلہ وجود متکلمین کے نزدیک قسم اوّل سے اور صوفیہ کے نزدیک قسم ثانی سے ہے متکلمین کے مسائل قسم ثانی سے اسکو اتنا فرق ہے کہ اُنھون نے نقل مین محض نصوص کو لیا ہے اور صوفیہ نے کشف کو بھی مگر اس سے یہ لازم نہین آتا کہ یہ مسئلہ عقلی نہ رہے جسطرح

مسئلہ رویت باوجود مدخلیتہ نص کے عقلی ہے۔ غایت مافی الباب بوجہ استناد الی الکشف کے ظنی ہوگا اور ظنیت مین بھی ظنیات اصولیہ سے متنزل لعدم کون الکشف فی شیٔ من درجات الحجیۃ لیکن احتمال کے ہوتے ہوئے بطلان مسئلہ کا حکم جزمی یا ضلال اصحاب مسئلہ کا حکم حتمی یہ تو یقیناً غلو اور معاداۃ اولیاء ہوگا جسمین ایذان بحرب اللہ کی وعید وارد ہے البتہ علماء ظاہر نے جو کیفیت ثبوت الوجود للحوادث کی بیان کی ہے اگر وہ قطعی ہوتی تو بیشک صوفیہ پر حکم بالبطلان صحیح ہوتا لیکن وہ خود قطعی نہین پس کیفیت ثبوت کے اعتبار سے مسئلہ سب کے نزدیک ظنی رہا اہل ظاہر کے نزدیک قسم اول سے اور اہل باطن کے نزدیک قسم ثانی سے بہرحال عرفاء نے ان اغلاط کی اس طرح اصلاح فرمائی کہ دونون مسئلون کا اپنی تقریر سے کلامی ہونا ظاہر فرمادیا اور ان تقریرات میں سب میں اوضح واقرب بیان حضرت مجدد صاحب رح کا ہے جسکو اپنی مکتوبات مین ذکر فرمایا ہے مگر چونکہ اُس میں بھی اصطلاحات فن کی ممزوج ہوگئی ہین اسلئے وہ بیان پھر غامض ہی تھا جس سے اہل ظاہر عہ منتفع نہین ہوسکتے اسلئے احقر کا دل چاہا کہ اسکے انتفاع کے تام سہ وعام ہونیکے لئے اُس کا ملخص جسکا اصل ماخذ مجدد صاحب کے مکتوبات کی جلد دوم کا مکتوب اول ہے درسی اصطلاحات مین لکھدون کہ مسئلہ سے اجنبیت مضرہ تو نہ ہے بلکہ اسکو بھی مثل دوسرے مسائل مسکوت عنہا نقلاً ومحتملۃ الصحۃ عقلاً فی درجۃ الاجمال وغیر مدرکۃ الکنہ فی درجۃ التفصیل کے بلکہ بسبب استناد الی الکشف کے احتیاطاً اُن سے بھی ادنی درجہ مین قرار دیکر اقل درجہ اولیاء کے حق مین بدزبانی وبدگمانی سے تو بچین۔ واللہ ولی الوقایۃ + من کل غباوۃ وغوایۃ۔

بیان مقصود۔ تمام اہل حق بلکہ جمیع اہل ملل سماویہ جو عالم کو حادث بالذات وبالزمان مانتے ہین اسپر متفق ہین کہ عالم اول معدوم محض تھا پھر حق تعالی کی ایجاد سے موجود ہوا اسکے بعد کلام اس مین ہے کہ وجود کی ساتھ متصف ہونیکی کیفیت کیا ہے اس کیفیت مین چار قول ہین ایک علماء ظاہر کا دوسرا بعض حکماء اسلام کا تیسرا قائلین بوحدۃ الوجود کا جن کے مشہور رئیس شیخ اکبر رح ہین گو اجمالاً اس دعوے کا ان سے پہلے بھی بعض بزرگون سے صدور ہوا ہے جیسا انا الحق وسبحانی

عہ فائدہ قید کا یہ ہے کہ ظناً رد کرنا مثل دوسرے مسائل ظنیہ کے جائز ہے جیسا علماء اہل حق مین متداول ہے ۱۲ منہ عہ چنانچہ ایک صاحب علم دوست نے اسی مسئلہ کے سمجھنے کیلئے مکتوبات کا ایک مقام دیکھنا شروع کیا دو چار سطرین دیکھکر یہ کہکر رکھدیا کہ خدا جانے کیا لکھ رہے ہین پتہ نہین لگتا مجھکو اس واقعہ سے زیادہ حرکت ہوئی اس رسالہ کے لکھنے کی ۱۲ منہ سہ یعنی للخواص ۱۲ منہ

کہنے کا واقعہ مشہور ہی لیکن وہ ظہور اجمال بلکہ ابہام کے درجہ سے متجاوز نہ تھا۔ تفصیل ول شیخ ہی سے ظاہر ہوئی۔ چوتھا قائلین بوحدۃ الشہود کا جن کے امام حضرت مجدد صاحبؒ ہیں مجدد صاحب سے پہلے معروف دو ہی مذہب تھے۔ ایک پہلا اکثر کا ایک تیسرا اقل کا مگر اس تیسرے مذہب کا رنگ ایسا بگڑ گیا تھا کہ اُسنے کفر وزندقہ کی صورت اختیار کرلی تھی اور علماء کو کشف سے خالی سمجھکر نا واقف سمجھتے تھے اسلئے اُنکے قول کو تسلیم نہ کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت مجدد صاحب کو اس کی اصلاح کا واسطہ بنایا اور انکو ایک خاص کیفیت مسئلہ کی مکشوف ہوئی جسکو اُنھوں نے ظاہر فرمایا اور اُن کے صاحب کشف ہونیکے سبب اُن سے اتنی مزاحمت نہیں کی گئی اور اس طرح اُس زندقہ کی اصلاح ہوگئی گو علماء ظاہر حضرت مجدد صاحبؒ کی بھی موافقت سے اسلئے معذور ہین کہ اُن کے قول مین بھی بہ نسبت اپنے مذہب کے استبعاد پاتے ہین اور محتاطین فریقین کے اسی اصل پر عامل ہین ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ۔ مگر جنکو کشف سے ابہام نہین رہا وہ بھی بزعم خود اس اصل کے تارک نہین۔ وکل یعمل علی شاکلتہ

اب مین اُن چارون کیفیتوں کی تقریر مختصر اور حتی الامکان سلیس عرض کرتا ہون۔ مگر تسہیل و توضیح کے لئے اوّل ایک مثال کی چار کیفیتین لکھتا ہون جن سے سب اقوال پر کیفیات اتصاف بالوجود کے سمجھنے مین اعانت ہوگی وہ مثال آئینہ کی ہے اور اُس کی چار کیفیتین متعلق محاذاۃ شمس کے ہین۔ بیان اُس کا یہ ہے کہ بے قلعی[ع] آئینہ یعنی شیشہ جب آفتاب کے مقابل رکھا جاتا ہے اس مین چار کیفیتین پیدا ہوتی ہین ایک یہ کہ وہ نور آفتاب سے منور ہو جاتا ہے اور یہ نور جس سے آئینہ متصف ہوگیا نور آفتاب کا مغائر نہیں وہ ایک ہی نور ہے جو آفتاب کا وصف بالذات ہی اور آئینہ کا وصف بالعرض اور یہی وجہ ہے کہ اگر آئینہ کو آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جاوے تو وہ منور نہین رہتا دوسری کیفیت یہ کہ وہ حرارت آفتاب سے مسخن ہو جاتا ہے اور یہ حرارت جس سے آئینہ متصف ہوگیا حرارت آفتاب سے مغائر ہے گو مستفاد حرارت آفتاب ہی سے ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر آفتاب کے محاذاۃ سے ہٹالیا جاوے تب بھی وہ آئینہ مسخن رہتا ہے۔ تیسری کیفیت یہ کہ قرص آفتاب آئینہ کے اندر منعکس نظر آتا ہے اور دلیل سے محقق ہو چکا ہے کہ اُس مین جو نظر آرہا ہے وہ نہ عین آفتاب ہے چنانچہ ظاہر ہے اور نہ اُس کی شبح اور مثال ہے بلکہ محض وہم اور خیال ہے کما صرح بہ

عہ اس قید کا فائدہ رسالہ کے قریب ختم وجہ تسمیہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کے ضمن مین مذکور ہے ۱۲ منہ

فی الحاشیۃ علی المیبذی - والخیال الذی یری فی المرآۃ وھم محض یفرضہ الوھم لاعتیادہ علی وجہ الاستقامۃ ومحاذاۃ الصورۃ - اور یہی وجہ ہے کہ اگر دیکھنے والا اپنی آنکھ بند کرلے تو پھر آئینہ کے اندر کچھ بھی نہیں رہتا اگر اُس مین کوئی شبح ہوتی تو آنکھ بند کرنے سے معدوم کیون ہوجاتی اور حقیقت اُس کی یہ ہے کہ جب آئینہ پر شعاع بصری پڑتی ہے تو آئینہ سے ٹکرا کر آفتاب کی طرف لوٹتی ہے اور اُس شعاع سے خود آفتاب نظر آتا ہے مگر وہم یون ہوتا ہے کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز ہے اور واقع مین کچھ بھی نہین جب حقیقت یہ ہے تو ظاہر ہے کہ جب آنکھ بند ہونے سے شعاع آئینہ پر نہ پڑے گی تو آفتاب کی طرف بھی وہ نہ لوٹے گی اور آئینہ مین آفتاب کے متخیل ہونیکا مدار یہی انعکاس شعاع کا تھا اسلیئے اب اُس مین آفتاب بھی متخیل نہ ہوگا - چوتھی کیفیت یہ ہے کہ اُس آئینہ کا سایہ اُسکے مقابلہ مین زمین یا دیوار وغیرہ پر پڑتا ہے اور اس ظل کا وجود نہ تو نور و حرارت کے درجہ مین واقعیت رکھتا ہے اور نہ عکس مرئی فی المرآۃ کے درجہ مین غیر واقعی ہے بلکہ دونون کے بین بین ہے نور و حرارت کے اعتبار سے تو ضعیف اور غیر مستقل اور عکس مرئی کے اعتبار سے قوی اور مستقل - پس کیفیت اُولیٰ مین نور آئینہ کو عین نور شمس کہین گے اور کیفیت ثانیہ مین حرارت آئینہ کو مغائر حرارت شمس اور آئینہ کی صفت منضمہ کہین گے اور کیفیت ثالثہ مین عکس مرئی کو خیال محض کہین گے اور اُس کی حقیقت معلوم ہونے کے بعد ایک اعتبار سے اُسکو معدوم محض کہنا بھی صحیح ہوگا اور ایک اعتبار سے عین شمس کہنا بھی صحیح ہوگا اور کیفیت رابعہ مین ظل کو آئینہ کی شبح اور مثال کہین گے اور یہ سب احکام ظاہر ہین - جب یہ مثال اور اُس کی کیفیات مختلفہ کے مختلف احکام ذہن مین مرتسم ہوگئے تو اب بعونہ تعالیٰ وقوتہ اصل مقصود کو بیان کرتا ہون وہ یہ کہ **علماء ظاہر** کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ نے معدومات کو اُن کے ازمنہ مین اپنی قدرت و ارادہ سے وجود حادث کیساتھ متصف کردیا اور مراد استقلال سے عدم افتقار الی الموجد حدوثاً و بقاءً نہین ہے کہ یہ تو خواص واجب سے ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ یہ وجود حادث نہ کسی موجود کا عین ہے نہ اُس کا ظل - پس اس وجود سے وہ معدومات موجودات حقیقیہ ہوگئے اور یہ وجود واجب اور ممکن دونون پر مقول بالتشکیک ہے واجب تعالیٰ پر بالاولیۃ والاولویۃ اور ممکن پر لا بالاولیۃ والا لاولویۃ - پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کیساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا مین آئینہ کا اتصاف حرارت و سخونت کیساتھ کہ اتصاف تو حقیقی مگر آفتاب کا منفعل

اور حرارت آفتاب کا مغائر پس اُن کے نزدیک وجود بھی کلی ہے اور موجود بھی کلی اور **بعض حکماء**
اسلام یون کہتے ہین کہ جب اللہ تعالیٰ نے ماہیات ممکنہ کو موجود کرنا چاہا تو اُن کو اپنے وجود کیساتھ
جو اس کی ذات کے ساتھ قایم ہے ایک خاص نسبت جس کی کنہ معلوم نہیں عطا فرمادی اور کوئی جداگانہ وجود
اُنکو نہین دیا پس وہ ماہیات اس نسبت کے سبب متصف بالوجود ہو گئین۔ پس ان کے نزدیک ممکنات
کا اتصاف وجود کیساتھ ایسا ہے جیسا مثال بالا مین آئینہ کا اتصاف نور کیساتھ کہ وہ نور جزئی حقیقی ہی
جسکے ساتھ آفتاب موصوف بالذات ہے اور آئینہ موصوف بالعرض۔ پس نور جزئی حقیقی ہے اور
منور کلی اسیطرح یہ لوگ وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہین اور موجود کو کلی اور گو اس نسبت کی کنہ معلوم
نہین مگر دلیل کی ضرورت سے اُسکے قائل ہو گئے۔ فاضل میبذی نے اس مذہب کو شرح
ہدایۃ الحکمۃ کی فصل فی ان الواجب لذاتہ لا یشارکہ الممکنات فی وجودہ مین اول مذہب جمہور
حکماء کا لیس الوجود المطلق طبعیۃ نوعیۃ مقولا علی وجود ھو عین الذات و وجودات الممکنات
بل ھو مقول علیھا قولا عرضیا بالتشکیک ذکر کرکے اس عبارت سے نقل کیا ہے وقال بعض
المحققین الحقول من الحکماء المحققین۔ یہ مذاہب تھے علماء و حکماء اسلام کے اور **اہل کشف**
اپنے کشف اور ذوق کی بناء پر ممکنات سے وجود کی مطلقاً نفی کرتے ہین پھر دعوی کشف مین تو صرف اُن
کے قول ہی کی تصدیق کیجاتی ہے باقی ذوق کی اُنھون نے یہ تقریر کی ہے کہ وجود اصل ہی تمام خیرات
و کمالات کی جس طرح عدم اصل ہے تمام شرور و نقائص کی اور تمام خیرات و کمالات راجع ہین حق
جل سلطانہ کی طرف تو اُن سب کی اصل یعنی وجود بھی خاص حق تعالیٰ کی ہی صفت ہو گا۔ ممکن کیلئے
وجود ثابت کرنا ایک درجہ مین تشریک ہے ممکنات کی واجب تعالیٰ کیساتھ گو علماء کے پاس اس کا
جواب ظاہر ہے کہ جب وجود و توابع وجود حق تعالیٰ کیلئے بالذات و علی وجہ الکمال ثابت ہین اور ممکنات
کیلئے بالعرض و علی وجہ النقص تو اس میں تشریک کیا ہوئی مگر صوفیہ اپنے اس دعوی مین ذوق کا دعویٰ
کرتے ہین اسلئے اس میں ان سے منازعت نہین ہو سکتی اور یہ ذوق کسی دلیل قطعی عقلی یا نقلی کا مصادم
بھی نہین اسلئے اُنکو اسکے قائل ہونیکی گنجائش ہے عقلی کیساتھ تو عدم مصادمت ظاہر ہے چنانچہ
خود بعض حکماء اس اتصاف بالوجود کی دلیل عقلی سے نفی کرتے ہین کما نقلتہ عن الفاضل المیبذی
اور گو اُن کی دلیل کے بعض مقدمات متکلم فیہ بھی ہین مگر مسئلہ کا عقل سے غیر مصادم ہونا تو ثابت ہو گیا

اور نقلی کے ساتھ عدم مصادمت کی وجہ یہ ہے کہ نقل ایسی تدقیقات سے تعرض نہین کرتی وہ احکام وجودیہ کا اثبات کرتی ہے اور وہ احکام جیسا اتصاف حقیقی مین صادق ہین اسیطرح اتصاف مجازی مین بھی اور اسکا کسیکو انکار نہین تو نقل بھی اسکے مصادم نہ ہوئی ۔ پس ان کے نزدیک وجود صرف حضرت حق سبحانہ کیلئے ثابت ہے اور ممکنات کو موجود کہتے ہین نہ باین معنی کہ وجود اُن کی صفت ہے بلکہ باین معنی کہ وجود سے انکو ایک گونہ تلبس ہے جس کی کنہ تو معلوم نہین لیکن اُسکے بعض وجوہ واحکام معلوم ہوئے ہین جنکو مختلف طور پر بیان بھی کیا گیا ہے کما سیاتی فی تقریر وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود اور محض کنہ معلوم نہ ہونیسے جو اشکالات وارد ہو سکتے ہیں اُس سے تو متکلمین بھی محفوظ نہین چنانچہ مسئلہ ایجاد بالاختیار پر فلاسفہ نے اُن پر سخت سخت اشکالات کئے ہین مگر جب اُنھون نے جواب دیدئے تو اُنکو کوئی ضرر نہین ہوا اسیطرح صوفیہ نے بھی اشکالات کا جواب دیدیا ہے کما سیاتی نبذ منہ ۔ یہ مذہب ہے صوفیہ کا قاطبۃً جسمین سب صوفیہ متفق ہین اور نفی تعدد وجود مین صوفیہ کے ساتھ بعض حکماء بھی شریک ہین کما مر آنفا من بعض المحققین ۔ اب آگے وہ مذہب پر مختلف ہو گئے ۔ ایک مذہب ہے شیخ اکبر کا دوسرا حضرت مجدد صاحب کا پس شیخ اکبر یون کہتے ہیں کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ذات حق تھی جسمین دو مرتبے تھے ایک ذات مع اپنے اسماء وصفات کے ۔ دوسرا ان اسماء وصفات مین سے علم کا ایک مرتبہ یعنی تمام کائنات وجوبیہ وامکانیہ کا علم تفصیلی جسکو اعیان ثابتہ کہتے ہین اور ہر چند کہ یہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم آلٰہی کا اُن ہی اسماء وصفات مین داخل ہے مگر اس مین دو حیثیتین ہین ایک اُسکی صفت علم ہونیکی جسکے ساتھ ذات حق متصف ہے جو منشاء ہے صدق قضیۂ ہو عالم کا دوسری حیثیت اُس کی معلوم یعنی متعلق علم ہونے کی ۔ پہلی حیثیت سے اُسکو موجود عینی یعنی موجود خارجی کہتے ہین ۔ دوسری حیثیت سے اُسکو موجود علمی کہتے ہین جیسا علم حادث مین صورۃ موجود فی الذہن مین دو حیثیتین ہوتی ہین ایک حیثیت اکتناف بالعوارض الذہنیہ کی یعنی یہ کہ وہ ذہن کیساتھ قایم ہے اور ذہن اُسکے ساتھ متصف ہے اس اعتبار سے وہ صفت علم اور موجود فی الخارج ہے دوسری حیثیت نفس صورۃ یعنی یہ کہ وہ علم کا متعلق ہے اس اعتبار سے وہ معلوم اور موجود فی الذہن ہے اسی طرح اعیان دوسری حیثیت سے موجود فی العلم کہلاتے ہین موجود فی الخارج نہین کہلاتے اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ جب یہ موجودات علمیہ علم آلٰہی مین موجود ہین اور علم آلٰہی خارج مین موجود ہے تو یہ موجودات علمیہ بھی بواسطہ خارج مین موجود ہوئے ۔

جواب یہ ہے کہ موجود خارجی سے مراد موجود خارجی اصطلاحی ہے یعنی جو خارج مین بلاواسطہ موجود ہو اور جو شے بواسطۂ علم موجود فی الخارج کے موجود ہو وہ موجود خارجی نہین بلکہ واجب مین تو موجود علمی کہلاتی ہے اور ممکن مین موجود ذہنی ورنہ اگر موجود خارجی عام ہو تو موجودات ذہنیہ کو بھی شامل ہو جاویگا اور قسیم کا قسم ہونا لازم آویگا وھو باطل یہ جواب ہو گیا شبہ کا پس یہ اعیان ثابتہ پہلی حیثیت سے اسماء وصفات مین داخل ہین جو کہ خارج بالمعنی المذکور مین داخل اور ایک مرتبہ ہے موجود کا اور دوسری حیثیت سے صفت علم کے مغائر ہو کر (گو تغائر اعتباری ہی ہو) ذات وصفات کی قسیم ہو کر خارج بالمعنی المذکور سے خارج اور دوسرا مرتبہ ہے موجود کا یعنی موجود علمی۔ غرض اس طرح سے قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات تھی جسمین دو اعتبار سے دو مرتبے تھے ایک موجود عینی یعنی ذات مع اسماء وصفات کہ موجود خارجی اُسی مین منحصر ہے اور اُسکو ظاہر وجود[عه] سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے وجود سے تو اسلئے کہ ان صوفیہ کی نزدیک وجود عین ذات ہے اور ظاہر بمقابلہ مرتبہ آئندہ کے کہ اسکے وجود علمی کی بناء پر اُس مین ایک گونہ بطون ہے چنانچہ اُسپر وجود خارجی اصطلاحی کا حکم نہین کیا جاتا پس ایک مرتبہ تو اُس موجود حقیقی کا یہ تھا۔ دوسرا مرتبہ موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو عدم محض سے نکالنا چاہا تو اپنے ارادہ سے اس موجود علمی یعنی اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر باختلاف مراتب تجلی یعنی ظہور جو تنزلات کہلاتے ہین متجلی ومنعکس فرمایا۔ تو اس سے ظاہر وجود مین ان اعیان ثابتہ کے عکوس اس طرح ظاہر ہو گئے کہ نہ اُن عکوس کو وجود خارجی حاصل ہوا اور نہ ظاہر وجود مین اُنھون نے حلول کیا۔ محض ایک طرح کا وجود تخیلی حاصل ہو گیا مگر سرسری نظر مین وہ وجود خارجی سمجھا جانے لگا پس ان کے نزدیک ممکنات کا اتصاف وجود کے ساتھ ایسا ہے جیسا آئینہ کی مثال بالا مین عکس قرص کا اتصاف وجود کیساتھ کہ آئینہ کے اندر کوئی چیز واقعی اور موجود بوجود خارجی نہین شعاع بصری کے ٹکرانیسے وہی اصل جسم نظر آتا ہے جو اُسکے محاذی ہے اور آئینہ کے اندر وہ نہ بعینہ ہے نہ بمثالہ اور اس بناء پر یہ کہنا صحیح ہو گا کہ عکس مرئی فی المرآۃ فی نفسہ وہم وخیال محض ہے اُس کا کوئی مستقل وجود نہین اور حقیقت اُس کی وہی جسم محاذی ہے اسی طرح یہ حضرات کہتے ہین کہ ظاہر وجود پر اعیان ثابتہ کو متجلی فرمانے سے اُس مین جو عکوس ونقوش محسوس ہونے لگے اُن کا فی نفسہ کوئی مستقل وجود نہین خیالات محضہ ہین کہ باوجود غیر موجود

عه یہان ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو ضمیمہ مین مکتوب ثالث کا جواب جو کتاب ہذا کے ضث سے شروع ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

ہونیکے موجود معلوم ہونے لگے اور حقیقت اُن کی وہی اعیان ثابتہ ہین یہ تحقیق ہے وجودیہ کے اس قول کی کہ عالم تمامہ عبارت ہے اسماء وصفات سے جنہون نے مرتبہ علم مین تمائز پیدا کرلیا ہے اور آئینہ ظاہر وجود مین ایک قسم کا ظہور تخیلی پیدا کرلیا ہے اور اس قول کی کہ اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو بھی نہین پائی اور اس قول کی کہ اس ظہور مین عالم کو ظاہر وجود سے نہ اتحاد کا علاقہ ہے نہ حلول کا پس وہ حضرات صرف وحدۃ کے قائل ہین کہ بجز ذات واحد کے کسیکو وجود مستقل حاصل نہین محض خیالی وجود ہے اتحاد کے قائل نہین کہ عالم موجود ہو پھر ذات حق کیساتھ وجود مین متحد ہو اور اس سے حلول کی بھی نفی ہوگئی کیونکہ حلول مین حال اور محل دونون موجود ہوتے ہین پھر اُن مین ایک نوع کا اتحاد ہوجاتا ہے یہ ہے حقیقت وجودیہ کے مذہب کی اور اسیکو وہ دو عبارتوں سے تعبیر کردیتے ہین کبھی تو اس طرح سے کہ عالم بالکل معدوم ہے جیسے صورۃ متخیلہ فی المرآۃ کو معدوم محض یعنی باعتبار وجود مستقل کے کہنا بھی صحیح ہے اور کبھی اس طرح کہ عالم عین حق ہے جیسے صورۃ مذکورہ کو عین جسم محاذی باین معنی کہ شعاع نے اسیکو ادراک کیا ہے کہنا بھی صحیح ہے - اب اس مذہب پر اُس کی حقیقت کی درجہ مین تو کوئی اشکال نہین رہا البتہ بعض استبعادات برنگ شبہات باقی رہ گئے اُنکو مع جواب کے عرض کرتا ہون -

شبہ اول - اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانے کے کیا معنے ہیں - **جواب** خود بعض عقلیات مین عقلاء دلیل کی ضرورت سے ایک حکم کے قائل ہوتے ہیں اور تحقیق حقیقت کے وقت اُسکے ادراک سے عذر کردیتے ہین - میبذی سے حکماء کا قول جو اوپر نقل کیا گیا ہے اُسکے اخیر مین تصریح ہے وتلك النسبة علی وجوہ مختلفة وانحاء شتی یتعذر الاطلاع علی ماھیاتھا اھ اور کشف مین تو اس کہنے کا زیادہ حق ہے کیونکہ وہ عقل سے اور بھی ابعد ہوتا ہے حتی کہ فلاسفہ باوجود اتنے طویل وعریض دعوی التحقیق کے ایسے مسائل مین صاف کہدیتے ہین وھذا طور وراء طور العقل لا یدرکہ الا اصحاب القوۃ القدسیة - لیکن تاہم تقلیل استبعاد کیلئے عرض کرتا ہون کہ تجلی کے معنے ظہور کے ہین پس اعیان ثابتہ کو ظاہر وجود پر متجلی فرمانے کے یہ معنے ہون گے کہ اُسپر اُنکو ظاہر فرمادیا - رہا یہ کہ اعیان ثابتہ جو کہ مرتبہ ہے علم تفصیلی کا پہلے ہی ظاہر وجود پر یعنی ذات حق پر ظاہر تھے چنانچہ کوئی علم بھی ذات حق پر مخفی نہین - پھر ظاہر کا اظہار چہ معنی - سو اُسکے

معنے یہ ہوسکتے ہین کہ مطلق ظہور مراد نہین بلکہ وہ ظہور جس سے وہ اعیان وجود تخیلی کیساتھ موسوم ہوجاوین سو چونکہ اہل حق کے نزدیک حق تعالیٰ علۃ موجبہ نہین فاعل مختار ہے اسلئے باوجودیکہ پہلے سے اعیان ثابتہ بھی موجود اور ظاہر وجود بھی موجود اور وہ اعیان اس ظاہر وجود پر ظاہر بھی مگر چونکہ اس خاص ظہور کا جسکا اثر وجود تخیلی ہوا ارادہ نہ فرمایا تھا یہ ظہور خاص نہین ہوا تھا جب اُس کا ارادہ فرمایا وہ خاص ظہور بھی ہوگیا اور اس سے علم مین کوئی تغیر نہین ہوا لیکن خود اس ظہور مین تغیر اضافی ہوا یعنی اول اُسکے متعلق یہ علم تھا کہ لم یقع اب یہ علم ہوا کہ قد وقع لان العلم لا یخالف المعلومات سو یہ تغیر معلوم میں ہے علم میں نہین مفسرین نے لیعلم اللہ کی تفسیر میں اسکو علم ظہور سے تعبیر فرمایا ہے اسی ظہور کو عارف جامی نے شاعرانہ رنگ مین اس طرح ذکر کیا ہے ؎

بود اعیان جہان بے چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مصون
ناگہان در جنبش آمد بحر جود جملہ را در خود ز خود با خود نمود

شبہ ثانیہ۔ جب تمام عالم کا وجود محض خیالی ہے تو خیال کے مرتفع ہونے سے معدوم ہوجانا چاہیئے اسی طرح وجود خیالی پر احکام تکلیف کیسے اور اُسپر عذاب و ثواب چہ معنی۔

جواب۔ خیال کے درجات مین تفاوت یہ بھی فاعل مختار کے اختیار مین ہے خود اُسنے ایک خیال تو ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے اُس کا وجود مرتفع ہوجاوے۔ اور ایک خیال ایسا پیدا کیا کہ رفع خیال سے وہ مرتفع نہ ہو پس عالم کا وجود خیالی اُسی دوسری قسم کا پیدا فرمایا اسلئے احکام و جزا و سزا مین کوئی اشکال نہیں۔

شبہ ثالثہ۔ جب عالم کی حقیقت اعیان ثابتہ ہے اور وہ مراتب وجوب سے ایک مرتبہ ہے جیسا اوپر ذکر ہوا کہ وہ بھی اسماء و صفات مین داخل ہے اور مراتب وجوبیہ تمام نقائص سے منزہ ہین تو عالم مین جو کہ عکس اور ظہور ہے اس مرتبہ کا شر و نقص کہان سے آیا۔ **جواب** وہ کہتے ہین کہ کسی چیز مین کوئی شر اور نقص ذاتی نہین فالوجود خیر کلہ۔ جسمین کوئی شر و نقص ہے نسبی اور اضافی ہے سانپ کا زہر انسان کیلئے شر ہے مگر خود سانپ کیلئے قوام حیات ہے وھکذا۔

شبہ رابعہ۔ اعیان ثابتہ کی حقیقت علم تفصیلی ہے پس اس کی تجلی سے عالم مین صرف علم کا ظہور ہونا چاہیئے۔ دوسرے کمالات کا ظہور کیسے ہوا۔ **جواب** چونکہ اعیان ثابتہ تمام معلومات پر مشتمل ہین

اُن مین دوسرے کمالات واجبہ بھی ہین۔ اعیان ثابتہ کی تجلی اس طرح فرمائی گئی کہ اُسکے ضمن مین دوسری کمالات کی بھی تجلی ہوگئی۔

شبہ خامسہ - شیخ کا مذہب مشہور ہے کہ اسماء وصفات باہم بھی اور ذات کی ساتھ بھی عینیت رکھتے ہین اور متجلی علیہ مین تغائر ضروری ہے پھر یہ تجلی کیسے ہوئی۔ **جواب** اوّل تو شیخ سے اس مسئلہ کی نقل محل کلام ہے اور اگر ہو بھی تو اُن کا ایسی عینیت کا قائل ہونا ثابت نہین جیسی عینیت کے فلاسفہ قائل ہین کہ حقیقت اُس کی نفی صفات ہے جس سے وہ اسلئے متحاشی نہین کہ ذات حق کو علۃ موجبہ مانتے ہین اور واحد سے زیادہ کا مصدر نہین مانتے اور باوجود اس اتحاد بالذات کے جس تغائر اعتباری کے وہ قائل ہین چنانچہ ذات واجبہ کو باوجود اتحاد کے ایک اعتبار سے وہ عاقل کہتے ہین اور ایک اعتبار سے معقول اور ایک اعتبار سے عقل۔ چنانچہ مشہور ہی وہ تغائر اعتباری معتبر نہیں کیونکہ معتبر وہ تغائر اعتباری ہے جہان وحدۃ ذات کے ساتھ جو حیثیت تغائر کی ہے وہ ایسی ہو کہ اُس کا تحقق متغائرین کے صدق پر مقدم ہو جیسے اپنے نفس کے معالجات نفسانیہ ہین۔ معالج اور معالج کا تغائر ہے اور وہ تغائر اعتباری معتبر نہین۔ جہان حیثیت تغائر کا تحقق متغائرین کے صدق سے متاخر ہو اور فلاسفہ ذات واجب مین تغائر اعتباری بالمعنی الاول کے منکر ہین۔ چنانچہ میر زاہد نے حواشی رسالہ قطبیہ مین اُن سے تصریحاً نقل کیا ہے ان معنی عینیۃ صفات الواجب معہ ان ھناک اتحادا محضا وان الحیثیۃ فی توھم ذاتہ تعالی من حیث انہا مبدأ الانکشاف علم ومن حیث انہا مبدأ الآثار قدرۃ ھی الحیثیۃ المتاخرۃ عن اعتبار مفہوم العلم والقدرۃ لا الحیثیۃ المتقدمۃ علی صدقہما حتی یثبت الکثرۃ فیہ بوجہ ما۔ اور اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا ہے ان الامر فیما نحن فیہ لیس کما فی المعالج والمعالج حیث یوخذ فی الاول حیثیۃ القوۃ الفعلیۃ وفی الثانی حیثیۃ القوۃ الانفعالیۃ فالعاقل والمعقول والعقل یعنی الحاضر عند الذات المجردۃ ھھنا امر واحد ولیس بینہا تغائر اصلا ولو بالاعتبار اھ اور یہان متجلی ومتجلی علیہ مین باوجود اتحاد بالذات کے تغائر اعتباری بالمعنی الاول کا انکار ان حضرات سے کہین ثابت نہین اور یہ تغائر ان احکام کیلئے کافی ہے البتہ جس تغائر کے متکلمین قائل ہین کہ صفات کو ذاتاً متحد نہین کہتے بلکہ زائد علی الذات مانتے ہین کما فی الیواقیت گو لزوم کا بھی حکم کرتے ہین اور گو ادب کے سبب غیریت کا اطلاق نہین کرتے۔ صوفیہ

اس کا انکار کرتے ہین - خلاصہ یہ کہ فلاسفہ تغائر اعتباری کے بھی نافی ہین اور متکلمین تغائر بالذات کے بھی قائل ہین - اور صوفیہ اتحاد بالذات و تغائر بالاعتبار کے قائل ہین اور اتنا تغائر تجلی احدہما علی الآخر کیلئے کافی ہے - یہ ہے حاصل ہے مذہب وجودیہ کا جس سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ منجملہ مسائل علمیہ کے یہ بھی ایک علمی مسئلہ ہے گو مستند اُس کا کشف ہو جسکو مقدمہ مین شرح و لبسط کے ساتھ بیان کر چکا ہون لیکن ممکن ہے کہ کبھی کسی علمی مسئلہ کے کشف اضطراری یا اُسکے مراقبہ و استحضار اختیاری سے کسی کیفیت یا حال کا ایسا غلبہ ہو جاوے کہ اُس مسئلہ کا اظہار بلا اختیار ایسے عنوان سے ہو جائے کہ وہ عنوان اُس مسئلہ کے تمام جوانب کے احاطہ کیلئے کافی نہ ہو اور اس ناتمام عبارت کے سبب سامعین کو غلط فہمی پیدا ہو جائے پس اس مسئلہ مین جو موہم عبارات بعض کے اقوال مین پائی جاتی ہین منشا اُس کا یہ ہے سو حُسن ظن کا مقتضا یہ ہے کہ اگر فن مین مہارت ہو تو اُسکو حقیقت کیطرف راجع کرلے ورنہ سکوت اختیار کرے اور مسائل تصوف ہی کی تخصیص ہے واقعات یومیہ مین بھی کسی عارض سے کبھی ایسا غلبہ ہو جاتا ہے کہ ایک طرف مشغول ہو جانے سے دوسری جانب سے ذہول ہو جاتا ہے کما فی المشکوۃ عن عثمان قال ان رجالا من اصحاب النبی صلے اللہ علیہ وسلم حین توفی حزنوا علیہ حتی کاد بعضہم یوسوس قال عثمان فکنت منہم فبینا انا جالس مر علی عمر رض وسلم فلم اشعر بہ فاشتکی عمر الی ابی بکر رض ثم اقبلا حتی سلما علی جمیعا الی قولہ قال ابو بکر صدق عثمان قد شغلک امر فقلت اجل الحدیث رواہ احمد - دیکھئے حضرت عثمان کو حضرت عمر رض کے سلام کی خبر نہ ہوئی جسکا جواب دینا واجب تھا اکثر فرح یا غضب کے غلبہ مین ایسا ہو جاتا ہے کبھی ذہن قابو مین نہین رہتا کبھی زبان قابو مین نہین رہتی اسیطرح اگر حال باطنی کے مغلوب کو تکلم کے وقت خصوص جبکہ وہ بھی اضطرارا ہو عبارت کے تمام جوانب کا احاطہ نہ رہے تو کیا مستبعد ہے اُسکو معذور سمجھنا چاہئے - رہا یہ کہ بعد افاقہ کے اُسکی اصلاح کر دینا چاہئے تھا تاکہ گمراہی نہ پھیلتی جواب یہ ہے کہ اُسپر مطلع صرف خواص ہوتے تھے اور وہ حقیقت کو سمجھتے تھے کتابین بھی خواص ہی کیلئے لکھی جاتی ہین تاکہ وہ اپنے واردات کو اُنپر منطبق کر کے اُن کی صحت و فساد کا اندازہ کر سکین اُن ہی بزرگوں کو ان مطابع کی جو کہ ہر خفی و ظاہر مضامین کیلئے مطالع ہو گئے کیا خبر تھی پھر اسپر بھی اُنھون نے غیر اہل کیلئے یہ فتوی دیا یحرم النظر فی کتبنا اس سے زیادہ کیا کرتے - اب حضرت مجدد صاحب کے

مشرب کا بیان کرنا باقی رہ گیا۔ سواس مین تو شیخ اکبر کیساتھ وہ بھی متفق ہین کہ وجود حقیقی کی عالم سے نفی کرتے ہین جیسا اوپر بیان ہوچکا ہے صرف اثبات وجود غیر حقیقی للممکنات کی کیفیت مین ان سے مختلف ہین اور یہ فرماتے ہین کہ قبل تخلیق عالم موجود حقیقی صرف ایک ذات حق تھی مع اپنے جمیع اسماء وصفات کے اور ان اسماء وصفات کے علاوہ مرتبہ عدم مین کچھ حقائق اعتباریہ تھے یعنی اُن اسماء وصفات کے مقابل مفہومات جو ذات حق مین معدوم ہین جیسے علم کے مقابل جہل اور قدرت کے مقابلہ مین عجز۔ وعلی ہذا پس یہ دو چیزین ہوئیں ایک کمالات کہ وہ وجودات ہیں اور دوسرے نقائص کہ وہ عدمات ہین جب حق تعالیٰ نے عالم کو ظاہر کرنا چاہا ان کمالات کو ان عدمات پر متجلی فرمایا ان عدمات مین اُن کمالات کی صورت منعکس ہوگئی اور اس انعکاس سے ایسے حقائق ظاہر ہوگئے کہ اُن کا مادہ تو یہ عدمات ہین اور اُن کی صورت یہ عکوس ہین اور یہی حقائق ماہیات ہین ممکنات کے اور چونکہ یہ عدمات بوجہ نقائص ہونیکے عین نہین ہین اسماء وصفات کے جیسا اعیان ثابتہ ان کے عین تھے اور بوجہ اُن مین انعکاس کمالات کے عدمات محضہ بھی نہین رہے لہذا اُن کا وجود نہ حقیقی ہے لانحصار الوجود الحقیقی فی الحق سبحانہ وتعالیٰ اور نہ خیالی محض ہین کما کان فی مذہب الوجودیہ ورنہ عینیت نقائص کی کمالات کیساتھ لازم آویگی ھف (اور وجودیہ پر یہ لازم نہ آیا تھا صرف اُن کے نزدیک عینیت کمالات ظاہر وجود کیساتھ لازم آتی تھی کیونکہ وجود خیالی کوئی چیز نہ تھا ولا محذور فیہ) پس ان عدمات کا وجود جو نہ حقیقی ہے نہ خیالی تو دونون کے بین بین ہے اسکو وجود ظلی کہتے ہین ظل کی یہی شان ہوتی ہے کہ ذی ظل کے غائب ہونیسے تو غائب ہوجاتا ہے مگر شعاع بصری کے بند ہونے سے وہ معدوم نہین ہوتا پس اُن کے نزدیک یہ وجود ظلی مثال بالا مین اُس آئینہ کے سایہ کے مشابہ ہے جو دھوپ مین ظاہر ہوتا ہے کہ حقیقت اُس کی عدم نور ہے اور یہ خاص شکل وصورت مربع یا مدور وغیرہ احاطہ نور سے پیدا ہوتی ہے کیونکہ اگر وہان دھوپ نہ ہو تو یہ شکل خاص پیدا نہ ہو عجب نہین یہی تصرف فی العدم محمل ہو مولانا رومی کے کلام کا ؎

پس خزانہ صنع حق باشد عدم — کہ برآرد زو عطاہا دمبدم
مبدع آمد حق و مبدع آن بود — کہ برآرد فرع بے اصل و سند

(دفتر پنجم قبیل سرخی مثال عالم نیست ہست نما وعالم ہست نیست نما)

اور یہ حمل اگر صحیح ہو تو وحدۃ الشہود کے اجمالی قول کو بھی مجدد صاحب سے متقدم کہنا صحیح ہوگا جیسا وحدۃ الوجود کے اجمالی قول کا شیخ اکبر سے متقدم ہونا اوپر بیان مقصود کے شروع مین مذکور ہوا ہے یہ حاصل ہے مجدد صاحب کے مشرب کا جسکا لقب وحدۃ الشہود ہے اور حقیقت اس کی بھی وحدۃ الوجود ہی ہے کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا کہ ان کے نزدیک بھی وجود حقیقی واحد ہی ہے جیسا شیخ اکبر کے نزدیک تھا صرف فرق یہ ہے کہ شیخ اکبر وجود ظلی کی نفی کرتے ہین اور مجدد صاحب اُس کا اثبات کرتے ہین پس اصطلاح مین وحدۃ الوجود کے معنے یہ ہوئے کہ اثبات وحدۃ الوجود مع نفی الوجود الظلی اور ظاہر ہے کہ مجدد صاحب اسکے قائل نہین اسلئے اُن کے مشرب کا لقب وحدۃ الوجود نہین ہوا باقی وحدۃ الشہود سے ملقب ہونے کی وجہ سو وہ یہ ہے کہ مجدد صاحب نے شیخ اکبر کا عذر یہ فرمایا ہے کہ اُن کو غلبۂ نور وجود سے وجود ظلی مشہود نہین ہوا۔ صرف وجود واحد ہی مشہود ہوا جیسا بے قلعی کے آئینہ کا ظل جو کہ بوجہ اس مین سے دھوپ چھننے کے کامل طور سے مستبین نہین ہوتا بعض اوقات ضعیف البصر کو محسوس نہین ہوتا بلکہ صرف محیط و ممزوج دھوپ ہی اُسکو نظر آتی ہے (اور یہی تطبیق مثال سبب ہے مثال بالا مین غیر قلعی دار آئینہ کے فرض کرنیکا) سو چونکہ مجدد صاحب شیخ کے دعوے وحدۃ الوجود بالمعنی المذکور کی اس حقیقت سے کہ وحدۃ الشہود ہے کاشف ہوئے اس کشف حقیقت کی مناسبت سے ان کے مشرب کا لقب وحدۃ الشہود ہو بایں معنی کہ وحدۃ الوجود مشہور کی حقیقت وحدۃ الشہود ہے اُنھون نے ظاہر فرمائی پس گویا شیخ اکبر حقیقت مسئلہ کی وحدۃ الوجود سمجھے اور مجدد صاحب اُسی مسئلہ کی حقیقت وحدۃ الشہود سمجھے۔ نیز شیخ وجود عالم کی نفی کرتے ہین اسلئے صرف وجود حق کا مشاہدہ کرتے ہین اور مجدد صاحب عالم کیلئے وجود ظلی کا اثبات کرتے ہین مگر باوجود اسکے اُسکا مشاہدہ نہین کرتے صرف وجود حق ہی کا مشاہدہ کرتے ہین جیسے دن مین ستارون کا مشاہدہ نہین ہوتا باوجودیکہ ستارے موجود ہین اور موجود سمجھے بھی جاتے ہین (کلا الوجہین ماخوذ من المکتوبات) یہ وجہ ہے تسمیہ اصطلاحیہ مین فرق کی ورنہ لغوی معنی وحدۃ الوجود کے قائل ہونے مین دونون حضرات شریک ہیں جیسا اوپر ظاہر ہو چکا کہ وہ بھی وجود کو جزئی حقیقی کہتے ہین پس چار مذہب مین سے تین مذہب اس دعوے مین متفق ہین صرف علماء ظاہر وجود کو کلی مشکک اور اسکے مصداق کو متعدد مانتے ہین اور مجدد صاحب کے مشرب پر اکثر وہ استبعادات بھی وارد نہین ہوتے جو وجودیہ پر وارد ہوتے تھے اگرچہ اُن سے بھی

مدفوع ہوگئے تھے مگر انپر وارد ہی نہین ہوتے۔ مثلاً شبہ ثانیہ اسلئے وارد نہیں ہوتا کہ اُن کے نزدیک وجود عالم کا خیالی نہین بلکہ ظلی ہے جو کہ قسم ہے وجود نفس الامری کی اور مثلاً شبہ ثالثہ اسلئے وارد نہیں ہوتا کہ شرور ونقائص کو عدمات سے ناشی مان لیا جاویگا اور مثلاً شبہ رابعہ اسلئے وارد نہین ہوتا کہ وہ جمیع کمالات کی مستقلاً تجلی کے قائل ہین اور مثلاً شبہ خامسہ اسلئے وارد نہین ہوتا کہ اُن کے نزدیک متجلی ومتجلی علیہ مین عینیت کا احتمال ہی نہین البتہ شبہ اولی یعنی عدمات پر اسماء وصفات کی تجلی فرمانے کی حقیقت کا سوال یہان بھی واقع ہو سکتا ہے اجمالاً بھی اور اُس کا جواب وہی ہے جو وہان اجمالاً لکھا گیا تھا اور تفصیلاً بھی جسکا جواب وہان کے تفصیلی جواب سے اسلئے مغائر ہے کہ وہ سوال تفصیلی بھی وہان کے سوال کے مغائر ہے اور یہ اُس سے بھی عویص ہے جیسا ادنی تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کیونکہ اس مین عدم کیلئے وجود کے احکام (چنانچہ متجلی علیہ کا مقتضی للوجود ہونا ظاہر ہے) پھر اُس عدم پر قدم کا حکم کرنا لازم آتا ہے گو جواب سے وہ بھی دفع ہو جاتا ہے لیکن سوال کے عویص ہونے مین شبہ نہین اور اس بناء پر وحدۃ الوجود کو بہ نسبت وحدۃ الشہود کے العبد عن العقل کہنا اقرب الی العقل نہین ہے اور وہ سوال یہ ہے کہ وہ عدمات جبکہ کسی قسم کے وجود سے بھی متصف نہین پھر وہ محل انعکاس للوجودیات کیسے بن گئے کہ محلیت للوجودی کیلئے وجودیت کا اشتراط ظاہر ہے جواب یہ ہے کہ عدمات گو موجود نہ ہون مگر ہین واقعی۔ چنانچہ یہ قضیہ قطعاً صادق ہے کہ مثلاً عجز ذات حق مین معدوم ہے تو یہ عدم واقعی نہ ہوگا تو معاذ اللہ عجز کا وجود واقعی ہوگا لاستحالۃ ارتفاع النقیضین اور یہ محال ہے پس اس عدم کی واقعیت ثابت ہوگئی اسی طرح دوسرے عدمات کی بھی اور اگر یہ شبہ ہو کہ قضیہ موجبہ کیلئے وجود موضوع شرط ہے اور یہان موضوع مثلاً عجز موجود نہین چنانچہ ظاہر ہے تو موجبہ مثلاً العجز معدوم کیسے صادق آویگا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ موجبہ حقیقت میں سالبہ ہے یعنی العجز لیس بموجود لیکن یہ سالبہ بھی واقعی ہے تو عدم کا واقعی ہونا اب بھی ثابت رہا لیکن اگر اسکو موجبہ بھی مان لیا جاوے تو اُس صورت مین محققین نے اس اشتراط ہی کو تسلیم نہین کیا چنانچہ حمد اللہ نے اس سے بحث کی ہے اُن کے نزدیک موضوع ومحمول مین صرف تعلق شرط ہے اور وہ یہان متحقق ہے بہر حال جب عدمات واقعی ہوئے تو وہ محل انعکاس بن سکتے ہین اور یہ مسلم نہیں کہ وجودی کے محل کیلئے وجودیت شرط ہے صرف واقعیت کافی ہے اور وہ متحقق ہے کما ذکر اگر کہا جاوے کہ عدم تو قدیم ہے اگر اسکو واقعی مانا جاوے تو واقعیات کا قدم لازم

آتا ہے جواب یہ ہے کہ کسی چیز کے عدم کا قدم حقیقت مین اُسکے قدم کا عدم ہے جو عین مطلوب ہے اور اُس سے کوئی محذور لازم نہین آتا صرف الفاظ موحش ہین مگر اعتبار معانی کا ہے - اگر کہا جاوے کہ عدم تو حقیقت واحدہ ہے اُس مین تجزی و تمائز نہین پھر اسماء وصفات مختلفہ کی تجلی اسپر کیسے ہوئی کہ اس سے محل واحد پر احوال متعددہ کا ورود لازم آتا ہے وھو غیر معقول - جواب یہ ہے کہ باوجود عدم کی حقیقت واحدہ ہونیکے اُس مین باعتبار تمائز مضاف الیہ کے تمائز اضافی واعتباری ہے پس جیسے حال مین تعدد ہے محل مین بھی تعدد ہوگیا اور کوئی اشکال نہین رہا غرض شبہات تو سب دفع ہوگئے باقی یہ کہ اس انعکاس کی کنہ کیا ہے سو اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ کشفیات کی کنہ تو ہمکو کیا معلوم ہوتی خود عقلیات کی کنہ بتلانے سے عقلا عاجز ہین چنانچہ جن ارتسامات و انتقاشات کے عقلاء قایل ہین ان کی کنہ نہین بتلا سکتے - دیکھئے صور محسوسہ کا ارتسام حدوثاً وبقاءً حسِ مشترک وخیال مین اور معانی جزئیہ کا وہم اور حافظہ مین اور معانی کلیہ کا ادراکاً عقل مین اور حفظاً عقل فعال مین جو سب سے ہی زیادہ بے جوڑ ہے یہ سب حکماء و فلاسفہ کے دعوے ہین جنمین سے بعض مین بعض حکماء اسلام بھی متفق ہین مگر آجتک کنہ معلوم نہ کر سکے اور اسی وجہ سے باخود ہا بھی کثرت سے اس مین اختلاف کرتے ہین - پس اگر ارتسام اسماء وصفات کا اعدام مین مدرک بالکنہ نہ ہو مگر کوئی دلیل قطعی نقلی یا عقلی اُس کی مصادم بھی نہ ہو تو محض عدم ادراک کنہ سے اُس کا واجب الانکار ہونا لازم نہین آتا - مذہب شہودیہ کا بیان بھی بحمد اللہ تعالیٰ ختم ہوا جسپر مقصود بھی ختم ہوگیا اب بطور خذلکہ کے دونوں مذہبون مین فرق کا ملخص عرض کرکے ایک وصیت پر رسالہ کو ختم کرتا ہون وہ فرق یہ[عہ] ہے کہ وجودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی اسماء وصفات ہین جو ظاہر وجود پر متجلی ہوئے اور اُس سے عالم کا وجود خیالی پیدا ہوا جس کی تعبیر کبھی یون کرتے ہین کہ وہ معدوم محض ہے مگر اس کی ساتھ ہی مورد احکام کا ہے اور کبھی یون کرتے ہین کہ وہ عین حق ہے اور دونوں کا حاصل ایک ہی ہے اور شہودیہ کے نزدیک حقیقت عالم کی عدمات ہین جنپر اسماء وصفات نے تجلی فرمائی جس سے وجود ظلی پیدا ہوا اسلئے وہ عالم کو نہ معدوم سمجھتے ہین نہ عین حق - باقی عالم سے نفی وجود حقیقی مین دونون شریک ہین اور اس مین اہل ظاہر کی ملامت کے دونون ہدف ہین اور یہ ملامت شیخ پر اسلئے زیادہ ہے کہ اُن کے کلام کو غلط سمجھتے ہین حالانکہ ظاہر ہے کہ اگر شیخ کا قول ضلال محض ہوتا تو حضرت مجدد صاحب بجائے اُس کی تقریر کے اُس کا ابطال اور شیخ کی تضلیل بلکہ تکفیر فرماتے

[عہ] یہان ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو ضمیمہ مین مکتوبات ثالث کے جواب کا اضافہ جو کہ بیس سطر کے صفحہ ۲۸۴ پر ہے - شبیر علی عفی عنہ

حالانکہ باوجود تغلیظ کے اُنکو تصریحاً مقبولان الٰہی مین شمار فرماتے ہین کما فی مکتوباتہ رح۔
اب آخر مین ضروری وصیت کرتا ہون وہ یہ کہ اول تو تمام مسائل کلامیہ مین عموماً اور ان مین سے اُن مباحث مین جنکا تعلق ذات وصفات سے ہے خصوصاً بدون قطعی عقلی یا نقلی کے محض ظنیات کی بناء پر کہ کشف سب مین انزل ہے کوئی حکم کرنا خصوص حکم جازم کرنا بلکہ بلا ضرورت کچھ بھی گفتگو کرنا سخت محل خطر وخلاف مسلک سلف صالحین ہے اور جن بزرگون نے کچھ کلام کیا ہے اُن مین اکثر کی غرض محض اہل ہوا کا دفع تھا (جیسا مجدد صاحب نے بغرض اصلاح غلاۃ وجودیہ اس مین کلام فرمایا) گو بعض نے اُسکو مقصود بنا لیا جو کہ خلاف احتیاط ہے۔ اسلم ایسے مسائل مین یہی ہے کہ نصوص سے تجاوز نہ کرین اور سلف کے مسلک پر اور اُن کے اس ارشاد پر کہ ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ عمل رکھین اور اگر کوئی حقیقت زائدہ علی النص کسی دلیل ظنی سے کہ کشف بھی اس مین داخل ہے منکشف ہو اور کسی دلیل عقلی قطعی اور نیز کسی نص قطعی یا ظنی کے مخالف بھی نہ ہو تو اُس مین بھی خوض نہ کرین دونون جانب کو محتمل سمجھتے رہین چونکہ یہ مسئلہ متکلم فیہا بھی اُن ہی مسائل سے ہے جنکا تعلق ذات وصفات سے ہے کیونکہ حاصل اس کا ارتباط الحادث بالقدیم ہے اسلئے اس کی ساتھ بھی یہی معاملہ رکھین اور اجمالاً یہ اعتقاد تو جزم کیساتھ رکھین کہ عالم پہلے ناپید تھا اللہ تعالیٰ نے اُسکو اپنے علم وقدرت وارادہ سے پیدا فرمایا باقی یہ کہ کس طرح پیدا فرمایا اس مین نہ خوض کرین نہ کلام کریں جیسے مسئلہ قدر مین احادیث مین بھی تعلیم منصوص ہے کہ اجمال کے درجہ مین اُسکے اعتقاد کو فرض اور شرط ایمان فرمایا اور تفصیل کے درجہ مین خوض یا کلام کو منع فرمایا واللہ الموفق لکل مقلد ومحقق ومنقل ومدقق +
اوائل ربیع الثانی ۱۳۴۷ھ حین بلوغ عمری سبعۃ وستین سنۃ والحمد للہ اولاً واخراً والصلوۃ علی رسولہ باطناً وظاہراً

ضمیمہ بعد تحریر رسالہ مولانا نور محمد صاحب مقیم حیدر آباد سے ایک اتفاقی مختصر مکاتبت اسی مسئلہ کے متعلق ہوئی تتمیماً للفائدہ اسکو بھی ملحق کر دینا مناسب معلوم ہوا وھو ھذا

مکتوب اول از مولانا (تمہید) ایک مسئلہ مین جو التکشف صفحہ۷ مین تحت عنوان وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود درج ہے کہ لفظی فرق ہے دونون مین یہ سمجھ مین نہین آیا کیونکہ وحدۃ الوجود کی جو تقریرین دیکھنے مین آئی ہیں اس مین یہ معنی ہین وجود ایک ذات دو،،

کیونکہ ذات مالیستند الیہ الصفات ہے اس لحاظ سے صفات کمال کا استناد ذات باری عز اسمہ کی طرف اور صفات نقص کا استناد ذات ممکن کی طرف ہے۔ مثلاً حیّ اور میّت واجب اور ممکن قدیم حادث یا یون کہہ سکتے ہین صفات ثبوتیہ کا استناد ذات واجب کی طرف صفات سلبیہ کا ذات ممکن کی طرف اس سے واضح ہوا غیریت اعتباری اور عینیت حقیقی ہے اور وحدت الشہود بر عکس ہے۔ پھر صرف لفظی اختلاف کے قائل ہونیکی کیا سبیل ہے پھر درآن حالیکہ اہل فن کی تصریحات اسی نوع کی موجود ہین۔ حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لفظی اختلاف کی صراحت کی ہے اسکے علاوہ دونون لفظیہ بتاتی ہین کہ ہمہ اوست مین سالک وحدت وجود میں سمجھتا ہے اور ہمہ از وست مین شہود مین وحدت سمجھتا ہے یعنی وہان وحدت حقیقی ہے یہان وحدت صرف شہودی ہے اگر ارشاد ہوگا تو تفصیلی عرض کرون گا۔

جواب از احقر - السلام علیکم - یہ اختلاف بر وظہور مسئلہ وحدۃ الشہود سے ہے کہ ان دونون مین نزاع لفظی ہے یا حقیقی - بعض اول کے قائل ہوئے ہین اور اسکے خلاف عبارات کو اس کی طرف راجع کیا ہے ومنھم شیخی رح اور بعض ثانی کے قایل ہوئے ہین۔ مجدد صاحب رح کے کلام سے ثانی ہی مفہوم ہوتا ہے چنانچہ ان کا ارشاد ہے تا فرق درمیان دو مذہب بر وجہ اتم حاصل گردد و یکے بدیگری خلط نشود۔ اسکے بعد فرماتے ہین۔ پس عالم باسرہا نزد شیخ محی الدین عبارت از اسماء وصفات ست کہ در خانہ علم تمیز پیدا کردہ درمرات ظاہر وجود در خارج نمودے حاصل کردہ است ونزد فقیر عالم عبارت از عدمات ست کہ اسماء وصفات واجبی در خانہ علم در آنجا منعکس گشتہ و در خارج بایجاد حق سبحانہ آن عدمات بآن عکوس بوجود ظلی موجود شدہ الخ میرا خیال یہ ہے کہ حقیقت مین تو اختلاف حقیقی ہے مگر چونکہ وحدۃ الوجود مسئلہ موحشہ تھا اسلئے مصلحین امت نے اس مین تاویل کرکے وحدۃ الشہود کی طرف راجع کر لیا۔ تکشف مین حضرت رح کا ملفوظ اسی پر مبنی ہے اور مین بھی پہلے یہی سمجھتا تھا مگر تھوڑا زمانہ ہوا کہ حضرت مجدد صاحب کا ایک مکتوب نظر سے گذرا اُسکو دیکھکر وہ خیال پیدا ہوا جو اوپر عرض کیا گیا۔ اور اسی بناء پر بندہ نے آجکل ایک رسالہ لکھا ہے جو مجدد صاحب کے قول پر مبنی ہے جو طبع نہین ہوا۔ آپنے جو تقریر نقل کی ہے وہ نظر سے نہین گذری اگر پوری عبارت مع ماخذ معلوم ہو تو اپنے رسالہ کی اصلاح کر دون۔

مکتوب ثانی از مولانا - (بعد تمہید) حضرت مجدد قدس سرہٗ مکتوب (۴۳) جلد ۲ مین فرماتے ہین۔ محبت آثار این فقیر در مکتوبات ورسائل خود بہ تفصیل نوشتہ است دنزاع فریقین رابلفظ راجع

عہ یہان ایک حاشیہ ہے ملاحظہ ہو تتمہ مین مکتوب ثالث کا جواب جو کتاب ہذا کے صفحہ ۸۰۶ سے شروع ہوا ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

داشتہ الخ" اسکے بعد فروق وتوجیہات کو واضح فرمایا ہے۔ اور ان توجیہات مین مکتوب اول جلد ۲ کی توجیہات کا اعادہ کرکے تطبیق بیان فرمائی ہین اور وجہ تطبیق بیان فرمانے کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ مکتوب اول جلد ۲ مین متبادر فرق حقیقی ہے اور مکتوب (۴۴) مین صراحت لفظی کی ہے اسلئے قطع تعارض کی ضرورت آپ کو محسوس ہوئی چنانچہ مکتوب اول جلد ۲ کی عبارت جو قریبًا نص ہی فرق تحقیق پر یہ ہے "تا فرق درمیان دو مذہب بوجہ اتم حاصل گردد" دونون مکاتیب کے ملاحظہ سے اس ناچیز خادم نے دونون مذہب کا خلاصہ جو سمجھا ہے وہ بھی عرض کرتا ہے اور پھر دونون مین کیا فرق ہے حضرت شیخ اکبر ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین یعنی مکتوب اول جلد ۲ مین جو ان کا مذہب معلوم ہوتا ہے اس سے مین نے یہ سمجھا ہے وجود ایک ہے (وجود مطلق) ذات دو ہین (۱-ذات واجب ۲-ذات ممکن) کیونکہ دونون مرجع استناد صفات ہین۔ کیونکہ ظلال وعکوس اسماء وصفات کو عین اسماء وصفات کہتے ہین اور اسماء وصفات عین ذات ہین اسلئے وجود واحد ہوا اور ذات وہمی وتخیلی ہوئی جسکا وجود فی الخارج قطعًا نہین اور حضرت شیخ اعیان ممکنات کیلئے جو ظلال اور عکوس سے عبارت ہے ہستی فی الخارج کو مرآۃ قرار دیتے ہین اور اسی وجہ سے انکو عینیت کا قائل ہونا پڑا ان کے نزدیک صفات مین حسن وقبح اضافی ہے۔ اور حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ اس بات مین حضرت شیخ سے متفق ہین کہ اعیان ممکنات اسماء وصفات کے عکوس وظلال ہین لیکن مرأت عکوس مین اختلاف رکھتے ہین۔ حضرت قدس سرہ ہستی فی الخارج کو مرأت نہین قرار دیتے بلکہ اسماء وصفات کے مقابل مین جو عدمات مرتبۂ علم مین ہین انکو مرأت قرار دیتے ہین بلکہ ان صور ممتزجہ کو ممکنات سے تعبیر فرماتے ہین۔ حضرت شیخ فرماتے ہین "ماشمت رائحۃ الوجود الخارجی" اور حضرت مجدد صاحب اسکے وجود خارجی کی قائل ہین۔ مگر ان عکوس یا صور ممتزجہ یا عدمات متقابلہ کا وجود ظاہر وجود کا ظل اور ان کا خارج اسکے خارج کا ظل اور انکا نفس الامر اسکے نفس الامر کا ظل۔ چنانچہ جلد ۳ مکتوب ۲۶ ص۵۲ مین صراحت فرماتے ہیں۔ (عالم در خارج موجود است اگرچہ این خارج ظل آن خارج بود واین وجود ظل آن وجود باشد الخ۔) حضرت شیخ اعیان کی نسبت فرماتے ہین کہ یہ وہی اسماء وصفات ہین جو مرتبۂ علم مین تمیز حاصل کرچکے ہین اور حضرت مجدد صاحب فرماتے ہین کہ نہیں یہ عکوس وظلال ہین اور عکس عین ذی عکس نہین ہوسکتا اور نہ وہمی ہوسکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہے لیکن عین مرآۃ بھی نہین ہوسکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات

متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد) اور حضرت قدس سرہ یہ بھی فرماتے ہین کہ دو ذات ہین لیکن اسکی ساتھ وہ وجود کو بھی فی الخارج دو مانتے ہین گو دونون کے فی الخارج مین فرق ہو اور صفات کے حسن و قبح کو اضافی نہین مانتے بلکہ صفات نقص راجع بہ ذات ممکن وصفات کمال راجع بواجب کہتے ہین اور اسکے ساتھ ہی وجود اصلی حضرت مجدد صاحب کے نزدیک بھی ایک ہے جیساکہ مکتوب اول جلد ۲ کی تمہید سے واضح ہوتا ہے۔ جہان اُنھون نے صفات نقص کو راجع بعدم اور صفات کمال کو راجع بوجود کہاہے اور پھر ممکنات واعیان کو تعبیر عدمات سے کی ہے اگر اسکے بعد کوئی ارشاد ہو تو اس خادم وخاکپا کو مطلع فرمایا جائے۔ یہ خلاصہ ہے جو مین نے حضرت مجدد صاحب کے خطوط سے سمجھا ہے جسکی بعض مواقع پر تعبیر اپنے لفظون مین کردی ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بھی کسی حیدرآبادی بزرگ کے جواب مین دونون مین فرق لفظی کی صراحت کی ہے اور فرق بیان بھی فرمایا ہے وہ قلمی ہے مدرسہ کے کتب خانہ مین ہے تلاش کیلئے کہدیا ہے اُمید ہے کہ ملنے کے بعد نقل کرکے بھیجدونگا۔ دونون مکتوب مین غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فرق تو حقیقی ہے مگر چونکہ اصلی وجود کے ایک ہونے مین دونون متحد ہین اسلئے اسکو بہت تھوڑا فرق سمجھا گیا جو قطع نظر کرنے کے قابل ہے واللہ اعلم

جواب از احقر۔ السلام علیکم۔ مین نے جو مکتوبات مجددیہ سے سمجھا ہے وہ قریب قریب وہی ہے جو آپنے سمجھا ہے۔ کچھ کچھ تعبیر مین تفاوت ہے جسکو مین نے اپنے رسالہ مین اختیار کیا ہے اور غالباً میری تعبیر کچھ واضح وسلیس ہے تاہم بعض اجزا آپ کی تحریر مین غالباً زائد ہین اسی لئے مین نے اس مکاتبت کو اپنے رسالہ کا ضمیمہ بنانیکا ارادہ کرلیا ہے۔ اگر حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا جواب سہولت سے میسر ہو جائے اسکو بھی ضمیمہ کا جزو بنادونگا۔ آپنے اپنے اس مکتوب مین اعیان کی نسبت حضرت مجدد صاحب رح کا یہ قول کہ یہ عکوس وظلال ہین اور عکس عین ذی عکس نہین ہو سکتا اور نہ وہی ہو سکتا ہے بلکہ فی الخارج موجود ہیں الخ نقل کرکے ایک اشکال وارد فرمایا ہے ونصہ (لیکن عین مراۃ بھی نہین ہو سکتا پھر تعبیر ممکنات کی عدمات متقابلہ سے کرنا کس توجیہ پر ہے نور محمد) سو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہین فرماتی بلکہ اُن کی مجموعہ حقیقت مین عدمات کو اصل ومادہ کہتے ہین اور عکوس اسماء وصفات کو بمنزلہ صور حالہ کے پس جہان عدمات کو ممکنات کی حقائق کہا ہے۔ حقائق سے مراد مادہ ہے نہ کہ مجموعہ حقیقت۔

چنانچہ جلد دوم کے مکتوب اول مین اس کی تصریح ہے فی قولہ رح آن عدمات بآن عکوس اسماء و صفات حقائق ممکنات اند غایت مافی الباب آن عدمات در رنگ اصول و مواد آن ماہیات اند و آن عکوس ہمچون صور حالہ در آن مواد اھ۔

مکتوب ثالث از مولانا (بعد تمہید) اشکال کے جواب سے تسلی ہوئی۔ لیکن حلول کے مدارج اور اقسام ہین۔ ایک قسم امتزاج ہے یعنی تداخل الاجزاء بعضہا فی بعض حتی لا یمتاز بعضہا عن بعض کانہا شئی واحد فما بقی اسمہا الاول بل صار موسوما باسم جدید و متشخصا بتشخص جدید اور دوسری قسم ارتسام کحلول العکوس و حلول الظلال فی الماء او فی ذی محل۔ پس اگر اول قسم مراد ہے تو اسکو اصل اور مادہ کہنا درست ہے لیکن اشکال یہ ہے کہ اعیان ثابتہ مرتبۂ علم ہی مین ممتاز اور موجود ملنے گئے ہین جو مراتب قدیمہ مین سے ہے اور اس قسم کی ترکیب مراتب امکانیہ حدوثیہ مین سے ہے اور اگر دوسری قسم مراد ہے جیسا کہ حضرت مجدد صاحب کا ارشاد ہے تو چاہئے کسی صورت مین بھی حمل بالمواطات صحیح نہ ہو کیونکہ عکس اور مرآۃ مین حمل مذکور کسی طرح جائز نہین حالانکہ مجدد صاحب نے بعض حالات مین حمل صحیح قرار دیا ہے بایں معنی کہ وہ شخص کاذب نہیں اور اسی تاویل سے اہل وجود کی تعبیر سے تحاشی فرمائی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مجدد صاحب قدس سرہ عکوس اور ظلال اور ان کے اضداد کے درمیان حمل مذکور کے قائل ہین مگر مرآۃ یعنی عدمات اور ذی عکوس یا عکوس کے مابین حمل مذکور کے قائل نہین مثلاً کوئی ناواقف کم سمجھ زید کے عکس کو آئینہ مین دیکھکر کہسکتا ہے کہ ھذا زید گو وہ مطابق نفس الامر نہیں مگر اسکو کاذب بھی نہیں کہہ سکتے ہان اگر وہ مراۃ کو زید کہے یا عکس زید اور مرآۃ مین حمل مذکور کا قائل ہو تو وہ خلاف نفس الامر ہے اور وہ شخص کاذب بھی ہے۔ جواب یہ ہے کہ ایسی حالت مین عدمات داخل حقائق ممکنات نہین ہو سکتے پھر صرف عکوس و ظلال ہی حقائق ممکنات ہون گے جو اہل وجود کا مسلک ہے میری سمجھ مین جو کچھ آیا عرض کیا گیا ہے اور صحیح وہی ہے جو حضور فرمائین باقی پوری کتاب حضور کی خدمت مین مرسل ہے اور جہان جہان اس قسم کے مضامین ہین اس کی فہرست کتاب کے بازو کے کاغذ پر بقید صفحات درج کردیگئی ہے اس کے علاوہ حضور مکتوب از صـ ۲۳ تا صـ ۲۴ بھی ملاحظہ فرمالین کہ حضرت قدس سرہ نے اس مین بسط فرمایا ہے

جواب از احقر - مولانا السلام علیکم۔ محبت نامہ و رسائل یعنی مکتوبات حضرت مرزا صاحب و حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب و حضرت شاہ ولی اللہ صاحب و حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب موطئہ یاد علوم

ہوئے۔ سوال کے جواب مین عرض ہے کہ یہ ترکیب عدمات و عکوس سے ترکیب حقیقی نہین مشابہ ترکیب کے ہے جیسے ظل جسم منصوب یا موضوع فی الشمس کو اسی توجیہ سے نور و ظلمت سے مرکب کہدیا جاتا ہے ورنہ عدم و وجود سے مرکب عدم ہونا چاہئے۔ پس جس طرح حقیقت ظل کی ظلمت ہے مگر اس شرط سے کہ اُسکو نور نے ایک خاص ہیئت عطا کردی ہے۔ اسی طرح حقیقت ممکنات کی عدمات ہین مگر نہ من حیث ہی ہی اور یہی معنی ہین میرے کلام کے مکتوب سابق مین کہ وہ عدمات کو مجموعہ حقیقت ممکنات نہین فرماتے الخ بلکہ اس شرط سے کہ وہ عکوس سے متاثر ہین جنہون نے ان عدمات کو ایک خاص تمیز عطا کردی ہے اسی لئے مجدد صاحب کے کلام مین در رنگ اصول و مواد اور ہیولی صور حالہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پس یہ تعلق مشابہ حلول کے ہے اور زیادہ تر مشابہ حلول قسم اول کے باقی اشکال کا جواب یہ ہے کہ جو خاص امتیاز اس ترکیب سے پیدا ہوا ہے۔ یہ اعیان ثابتہ مین کہان تھا اور راز اُس کا یہ ہے کہ مرتبہ اعیان کا امتیاز اثر ہے علم کا اور اسلئے مثل علم کے قدیم ہے اور یہ امتیاز اثر ہے فعل کا اور اسلئے مثل فعل کے حادث ہے۔ اور دوسری شق کے ذکر مین جو تحریر فرمایا ہے کہ جیسا مجدد صاحب کا ارشاد ہے اور تحریر فرمایا ہے کہ حمل صحیح قرار دیا ہے یہ میری سمجھ مین نہیں آیا مجدد صاحب ایسے وجود ظلی کے قائل نہین جیسا عکس فی المرآۃ یا فی الماء اور حمل کی تو صراحۃً نفی فرمائی ہے۔ فی قولہ نزد فقیر عین شئی نیست بلکہ شبح ست و مثال آن شئی و حمل یکے بر دیگری ممتنع است الخ (مکتوب اول ج دوم) باقی مقامات معلمہ بھی مین دیکھ لئے اُن مین کوئی امر اپنے رسالہ کے خلاف نہین پایا صرف دو مقام پر حاشیہ لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی ایک اصطلاح ظاہر وجود کے متعلق۔ دوسرے وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود کے اختلاف حقیقی یا لفظی ہونیکے متعلق۔ چنانچہ ذیل مین دونون مرقوم ہین اور مین اس سے مسرور ہوا کہ رسالہ کا کوئی جزو اکابر کی تحقیق کے خلاف ثابت نہین ہوا اور اس مسرت کے سبب آپ ہوئے ورنہ یہ رسائل مین نے کبھی دیکھے بھی نہ تھے فجزاکم اللہ تعالیٰ اور وہ دونون حاشیے یہ ہین۔

پہلا حاشیہ۔ رسالہ مین جس مقام پر وجودیہ کے مذہب کی تقریر شروع ہوئی ہے وہان یہ عبارت ہے اُسکو ظاہر وجود سے بھی تعبیر کردیا جاتا ہے الخ لفظ ظاہر وجود پر یہ حاشیہ ہے[عہ] بعض اکابر کے قول سے اس مین ایک قید بھی معتبر ہے کہ ذات کا وہ ظہور جو اعیان ثابتہ مین مؤثر ہو اھ کما فی المکتوب المدنی للشاہ ولی اللہ رح قولہ وھذا ھو الذی تسمیہ الصوفیہ بالفیض الاقدس دبعین اسطر

عہ یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ ۷۶۶ سطر ۹ مین ہے ۱۲ شبیر علی عفی عنہ

قولہ فعبروا عن ھذا المعنی بقولھم وان ظھر الوجود الی قولہ الذی یصدر منہ الاٰثار انما ھو الوجود فقط لکنہ ظھر علی قانون باطن الوجود الخ اور اسی سے اس تسمیہ کی ایک دوسری وجہ بھی معلوم ہوگئی وہ یہ کہ ظہور ذات کا اسی مقام سے شروع ہوتا ہے اسکے قبل باطن محض تھی۔

دوسرا حاشیہ۔ اس ضمیمہ کے مکتوب اول کے جواب مین میرا یہ قول ہے میرا خیالؔ عہ یہ ہے الخ اسپر یہ حاشیہ ہے مکتوب مدنی مین حضرت شاہ صاحب بھی اختلاف لفظی کی طرف گئے ہین اور مولوی غلام یحیی صاحب بھی اپنے ایک رسالہ مین اسی کے قائل ہوئے ہین لیکن حضرت مرزا صاحب نے رسالہ مذکورہ پر جو حاشیہ تحریر فرمایا ہے اُس مین ارشاد کیا ہے الا تعرض بمسئلہ تطبیق ضرورتے نداشت کہ این توفیق بین المکشوفین اگرچہ خالی از تکلفے نیست لیکن متضمن مصلحت عمدہ است ھی الاصلاح بین الفئتین العظیمتین اھ ۲۵ رج ا ۱۳۴۷ھ

اضافہ درجواب مکتوب ثالث۔ ایک تیسرا حاشیہ بھی ہے جو اصل رسالہ کے اُسی مقام کے متعلق ہے جہان خاتمہ کے قریب وحدۃ الوجود ووحدۃ الشہود کے فرق کا خلاصہ بیان کیا گیا ہے **فی قولی** وہ فرقؔ عہ یہ ہے کہ وجودیہ کے نزدیک الخ اور اس حاشیہ سے حاشیہ دوم کی بھی مزید توضیح ہوجاتی ہے وہ تیسراؔ عہ حاشیہ حسب ذیل ہے اس فرق کی تکمیل وتسہیل یہ ہے کہ ذات واجب اصل مین باطن محض تھی جب باقتضائے حکمت ذات باطنہ کے بواسطہ مصنوعات حادثہ ظاہر فرمانیکا ارادہ کیا اور ظاہر ہے کہ ظہور کنہ کا ممتنع ہے پس اس ظہور مقصود کا محل وجود ہوگا بقول عارفین ؎

دور بینان بارگاہ الست | جز ازین پے نبردہ اند کہ ہست

اور یہی معنی ہین ھو الظاھر والباطن کے یعنی الظاہر بوجودہ والباطن بذاتہ پس اول توجہ ارادہ ظہور کیلئے اپنے وجود کی طرف ہوئی اور یہ مرتبہ ظاہر وجود کہلاتا ہے اور اسکو ظاہر باعتبار ارادہ اظہار کے بمقابلہ باطن ذات کے کہدیا جاتا ہے ورنہ ظہور تام تو اس مرتبہ کا بعد ایجاد حوادث کے ہوگا۔ کما اشیر الیہ فی القول المشہور کنت کنزا مخفیا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق اور باعتبار تعلق ارادہ ظہور کے بعض نے اس مرتبہ کو صادر اول کہدیا ہے نہ کہ باعتبار ایجاد کے کیونکہ وہی بعض اس مین اور ذات مین صرف فرق اعتباری کے بھی قائل ہوئے ہین اور اس ارادہ کے بعد اس وجود کا اظہار اس طرح کیا گیا کہ اسکے مراتب ظہور مین جو کہ تنزلات کہلاتے ہین اپنے علم وقدرت وارادہ وسمع وبصر وکلام وجمیع کمالات سے تصرف کیا گیا

عہ یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ ۶۶۶ سطر ۱۲ پر ہے ۱۲ اشرف علی عفی عنہ
عہ یہ عبارت کتاب ہذا کے صفحہ ۶۶۵ سطر ۱۲ پر ہے ۱۲ اشرف علی عفی عنہ
عہ چونکہ یہ حاشیہ بھی جزو مضمون تھا اسلئے حاشیہ ثانی سے اسکی ترتیب بدلدی گئی ۱۲ اشرف علی عفی عنہ

اور یہی معنی ہین اسماء وصفات کو ظاہر وجود یہ پر متجلی فرمانیکے اور اُن مراتب ظہور مین جو مراتب وجوبیہ ہین اُن مین اور ذات مین تو محض تغائر اعتباری ہی ہے اور وہ تصرف سے بھی منزہ ہین پس اُن سے ظہور مقصود متحقق نہین ہوسکتا اسلئے ظہور مقصود کیلئے مراتب امکانیہ ہین (جو کہ اسماء وصفات کمال کے مقابل نقائص وعدمات ہین مثل جہل وعجز وغیرہما) اُن اسماء وصفات سے تصرف کیا گیا اور یہی معنے ہین ان اسماء کو ان عدمات پر متجلی فرمانے کے (اور یہ عدمات گو اعدام ملکات کے ہین مگر بوجہ عدم محل کے ان مین وجودیت نہ تھی بلکہ اعدام محضہ ہین اسلئے اصل رسالہ مین جو انکو عدم محض کہا ہے اُس سی تنافی نہ ہوئی) الغرض اسماء وصفات کی دو تجلیان متحقق ہوئین اور ہر ممکن کے حدوث مین یہ دونون مستمر رہتی ہین ایک ظاہر وجود یہ پر مرتبہ ظہور میں ایک عدمات پر سو اس میں تو کسیکو کلام نہین اور کسیکو کسی تجلی سی انکار نہین اور اسی مقام پر نظر کر کے بعض اکابر نے وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود مین نزاع لفظی کا حکم کر دیا ہے باین معنی کہ جو فرقہ جس تجلی کا مثبت ہے دوسرا اُس کا نافی نہین مگر اب صرف کلام اس مین رہ گیا کہ ممکنات کا مبدأ تعین آیا تجلی اوّل ہے اور یہ وحدۃ الوجود ہے یا تجلی ثانی اور یہ وحدۃ الشہود ہی اور اسی مقام پر نظر کر کے نزاع حقیقی کا حکم کر دیا جاتا ہی اسکی ایسی مثال ہے کہ جیسے حکماء اسپر سب متفق ہین کہ جب کوئی چیز ذہن مین آتی ہے وہان اُس معلوم کی صورت بھی ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور ذہن اس سی متاثر بھی ہوتا ہی اور ذہن مین اور اُس صورت میں ایک تعلّق بھی ہو جاتا ہے اس میں تو سب کا اتفاق ہے آگے اس مین اختلاف ہو گیا کہ مبدأ انکشاف ان تین چیزون مین سے کون چیز ہے اسی اختلاف کے سبب علم کو کسی نے مقولہ کیف سے کہدیا کسی نے مقولہ انفعال سے کسی نے مقولہ اضافت سے کذا افہمنا۔ خوب سمجھ لو۔ اور تجلیین مذکورین مین سے تجلی اول کا محل چونکہ وجود ہے اور وجود پر وجود طاری ہونیکے کوئی معنی نہیں اسلئے اُس تجلّی سے ماہیات کا وجود خیالی ہوگا اور تجلی ثانی کا محل چونکہ عدمات ہین اور عدم پر وجود کا طاری ہونا معقول ہے۔ لہذا اُس تجلی سے ماہیات کا وجود واقعی ہوگا جو اصلی کے مقابلہ مین ظلی ہے اور یہ دونون تجلی متعاقب ہوتی ہین اگر تجلی اول سابق ہوتی ہو جس سے وجود خیالی ہوگا تو دوسری تجلی کا اثر اُس کے تابع ہوگا اُس کا مغیر نہ ہوگا۔ لہذا وہ خیالی ہی رہے گا اور ظلیت بھی اُس کا ایک درجہ ہوگا اور اگر دوسری تجلی سابق ہوتی ہو جس سے وجود ظلی ہوگا تو پہلی تجلی کا اثر اُسکے تابع ہوگا اُس کا مغیر نہ ہوگا لہذا وہ ظلی ہی رہے گا اور خیالیت بھی اُس کا ایک درجہ ہوگا جیسے کسی بوتل کو اول رنگین کر دین پھر اُس مین دو

پانی بھرین تو پانی رنگ مین بوتل کا تابع نظر آتا ہے اور اگر اول پانی کو رنگین کر کے سادہ بوتل مین بھردین تو بوتل رنگ مین پانی کے تابع نظر آتی ہے اور واقع مین رنگ کے اعتبار سے نہ بوتل پانی کی مغیر ہوئی نہ پانی بوتل کا مغیر ہوا اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہین مطلق تابعیت مع عدم التغیر مین ہے گو کیفیت تابعیت کی طرفین تشبیہ مین متفاوت ہو۔ تمت الضمیمۃ

الحاق ✦ ھو للحق احقاق ✦ وللباطل زھاق

یہ تو رسالہ کے ضمیمہ سے معلوم ہوچکا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود مسائل کشفیہ سے ہیں کسی نص کے مدلول نہیں۔ ایسے مسائل کیلئے یہی غنیمت ہے کہ وہ کسی نص سے مصادم نہ ہوں یعنی کوئی نص اُنکی نافی نہ ہو باقی اسکی کوشش کرنا کہ نص کو اُن کا مثبت بنایا جاوے اس مین تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر نص اُسکی محتمل ہو تو درجہ احتمال تک اُس کا کہنا غلو تو نہین مگر تکلّف ہے اور اسکو درجہ احتمال سے بڑھا دینا غلو ہے اور اگر وہ محتمل بھی نہ ہو تو اُس کا دعوی کرنا احتمالاً یا جزماً صریح تحریف ہے نص کی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ بطور تفسیر یا تاویل کے نہ ہو محض بطور علم اعتبار کے ہو تو اُس مین یہ تفصیل ہے کہ وہ حکم اگر کسی اور نص سے ثابت ہو تب تو وہ اعتبار داخل حدود ہے اور اگر وہ کسی اور نص سے ثابت نہ ہو تو وہ بھی تکلّف ہے چونکہ ان مسائل کے متعلق نصوص مین بعض نے تکلّف کا ارتکاب کیا ہے اور بعض نے غلو کا اور بعض نے تحریف کا اسلئے نمونہ کے طور پر اس باب مین چند تنبیہات کرتا ہوں۔

(تنبیہ اوّل) آیت ربنا ما خلقت ھذا باطلا کی ساتھ حدیث الا کل شئ ما خلا اللہ باطل کو منضم کر کے بعض نے کہا ہے کہ آیت اس قضیہ کی قوت مین ہے المخلوق لیس بباطل اور حدیث اس قضیہ کی قوت مین ہے کل غیر اللہ باطل ان دونون مقدمون کا مجموعہ شکل ثانی ہے بعد حذف حد اوسط کے نتیجہ یہ نکلا المخلوق لیس غیر اللہ جب غیر نہ ہوا تو عین ہوا اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور اسکا صریح تحریف ہونا ظاہر ہے کیونکہ یقیناً آیت مین باطل کی تفسیر عبث ہے اور حدیث مین باطل کی تفسیر فانی ہے۔ پس حد اوسط مکرر بھی نہین۔ لہذا استدلال محض باطل ہے۔

(تنبیہ ثانی) آیت اللہ نور السموات والارض مین بعض کا قول ہے کہ نور کی حقیقت ہے ظاہر بنفسہ ومظہر لغیرہ اور یہ اصل شان وجود کی ہے پس نور کا مصداق وجود ہے تو نور السموات والارض

۵۵ چونکہ اسکے بعد جمادی الثانیہ سنہ ۴۹ھ تک بھی اور کوئی خط نہین آیا لہذا ضمیمہ ختم کردیا گیا ۱۲ منہ

کے معنی وجود السموٰات والارض کے ہوئے تو معلوم ہوا کہ ممکنات کا کوئی وجود جداگانہ نہیں ان کا وجود خود ذات واجب ہے اور یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلّف ہے اسی واسطے صاحب روح نے اسکو نقل کرکے کہا ہے وهذا منزع صوفي وانت تعلم انه مما لا يهتدى اليه بنور الاستدلال بل هو طور وراء طور العقل لا يهتدى اليه بنور الله عز وجل اھ- آیت کی بے تکلّف تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نور (ہدایت) دینے والا ہے آسمانوں (میں رہنے والوں) کا اور زمین (میں رہنے والوں) کا (یعنی آسمان و زمین اور مراد اس سے کل عالم ہے جسکو ہدایت ہوئی ہے ان سب کو اللہ ہی نے ہدایت دی ہے- فهذا الحمل كما ترين عدل اي ذو عدل اي هو ذو نور يعني منور وہادی)

(تنبیہ ثالث) آیت كل شئ هالك الا وجهه مین بعض نے کہا ہے کہ ہالک کے معنے معدوم کے ہین تو معلوم ہوا کہ سب ممکنات اسوقت بھی معدوم ہین یہی وحدۃ الوجود ہے اور یہ تکلّف یا غلو ہے کیونکہ یہان ہالک اسم فاعل بمعنی مستقبل ہے یعنی سب معدوم ہو جاوینگے بمعنی حال نہین کہ اسوقت معدوم ہین جیسا ایک دوسرے مسئلہ پر اسی آیت سے بعض کا استدلال تحریف ہے وہ مسئلہ تجدد امثال ہے اس بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ ہر موجود دوسری آن مین معدوم ہوتا رہتا ہے- روح المعانی مین اسکو نقل کرکے کہا ہے ولا يخفى بطلانه (تنبیہ رابع) آیت اجعل الالهة الها واحدا سے بعض اہل غلو نے وحدۃ الوجود کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ سب آلہہ کو الٰہ واحد قرار دینے پر کفار نے انکار کیا تو معلوم ہوا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس وحدۃ کا دعویٰ فرمایا ہوگا لیکن یہ استدلال اسلئے غلط ہے کہ یہاں جعل واحد کے معنے یہ ہین کہ دوسرے آلہہ کی نفی فرمائی اور الٰہ واحد کا اثبات کیا نہ یہ کہ سب کے اتحاد کا دعویٰ کیا ہو (نعوذ باللہ) فمن ادعى فعليه البيان پس یہ جعل ایسا ہے جیسا حدیث مین آیا ہے من جعل الهموم هما واحدا هم الآخرة- اور ظاہر ہے کہ یہ مراد نہین کہ ہموم دنیا و ہم آخرت کو متحد کردیا بلکہ مقصود یہی ہے کہ ہموم دنیا کی نفی کردی اور ہم آخرت کو ثابت و باقی رکھا خوب سمجھ لو- (تنبیہ خامس) بعض غلوین نے لا الٰہ الا اللہ کی اسی تفسیر مین ایک رسالہ کلمۃ الحق جسکا جواب بعض علماء نے دعوۃ الحق کافی شافی لکھدیا ہے جو شائع بھی ہوگیا یہ سب وحدۃ الوجود کے متعلق نقول تھے آگے وحدۃ الشہود کے متعلق بعض نقول ہین-

(تنبیہ سادس) آیت الم تر الی ربك كيف مد الظل مین بعض نے کہا ہے کہ نور حقیقی کا ماسوا کہ واقع مین ظلمت ہے ظل ہے اور صانع عالم جو کہ معطی نور وجود ہے شمس کے مشابہ ہے

اگر مشیت الٰہیہ ہوتی تو اسکو کتم عدم مین ساکن رکھتا مگر شمس کو اُسکی دلیل یعنی شاہد بنایا گیا جیسے ارشاد ہے اولم یکف بربك انه علی کل شئی شهید پھر بتدریج اُسکو منقبض کر لیا جیسے ارشاد ہے کل شئی ھالك الا وجهه تو اس آیت مین ممکنات کو واجب کا ظل کہا گیا اور یہ وحدۃ الشہود ہے اور اس کا تکلف ہونا ظاہر ہے۔ ظاہر اتو ظل سے مراد اُسکے حقیقی معنی ہین اور آیت مین دہوپ اور سایہ کے تغیرات سے توحید پر استدلال کیا گیا ہو (بیان القرآن ملاحظہ ہو) دوسرے اگر آیت مین استعارہ بھی مان لیا جاوے تب بھی یہ یقینی ہے کہ ظل کے معنے اصطلاحی نہیں پھر آیت کا اُس سے کیا تعلق۔

(تنبیہ رابع) حدیث السلطان ظل الله فی الارض سے بھی استدلال کیا گیا ہے اور اسکا بھی وہی جواب ہے کہ یہان ظل کے معنی اصطلاحی نہین بلکہ استعارہ ہے اس بناء پر کہ یرجع الناس الیه ویاوون الیه ورنہ ظل بالمعنی الاصطلاحی میں سلطان کی کیا تخصیص ہے۔ تم الالحاق۔ رابع جمادی الاخری ۱۳۲۷ھ وهو اول یوم وقف فیه الریل لقرب الجبانة وعقدت له الجنة بهیة فرحا وسرورا علی محطنة الجدیدة وکان الفصل بین هذا الزمان وزمان دخول الریل فی القصبة اثنین وعشرین سنة وثلثة اشهر وعشرة ایام فقط اشرف علی عفی عنه

رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف

بسم الله الرحمن الرحیم ؕ

بعد الحمد والصلوۃ۔ مقصود اس تحریر سے ایک غلطی عظیم کا رفع کرنا ہے جس مین قریب قریب عام ابتلاء ہو رہا ہے۔ الا ماشاء الله۔ اور وہ غلطی یہ ہے کہ عام طور پر علی الاطلاق اتفاق کو مطلوب اور اختلاف کو مذموم سمجھا جاتا ہے بالخصوص اگر علماء مین کسی قسم کا بھی اختلاف ہو جاوے اُسکے سبب اُنپر سخت طعن کیا جاتا ہے

ف۱ اس قصہ مین اور الحاق مین ایک مناسبت بھی ہے۔ پس اس کا ذکر بے ربط نہین ہوا وجہ مناسب یہ ہو کہ کوئی شخص قدیم اسٹیشن ملقب بہ لقب لغوی تھانہ بھون کا محصول دیکر اُس سے تجاوز کرکے جدید اسٹیشن ملقب بلقب اصطلاحی قصبہ تھانہ بھون پر اترے اور زائد محصول کو مطالبہ کا یہ جواب دے کہ اسٹیشن تھانہ بھون کا مفہوم اسپر بھی صادق ہے جواب دیا جائیگا کہ اس لفظ کی تفسیر اس معنی اصطلاحی سے غلط ہے ایسی ہی الحاق ہذا کی بعض تفاسیر ہین پس یہ بعض تفاسیر ممثل اور یہ قصہ مثال ہے ۱۲ منہ۔

اور اس مدعا پر دلائل مطلقہ (گو وہ کسی دلیل مستقل سے مقید ہی ہون) تقریراً و تحریراً استدلال کیا جاتا ہے اس خیال کے غلط ہونے پر احقر وقتاً فوقتاً تقریر و تحریر سے متنبہ بھی کرتا رہا ہے لیکن کسی داعی قوی کے پیش نہ آنیکے سبب اس مستقل تنبیہ کا کوئی خاص اہتمام نہین کیا گیا۔ امسال بعض اسباب خاصّہ کے سبب بعض مراکز تعلیمیہ کی جماعت کے آحاد مین کچھ اختلاف پیش آیا اور امتداد و اشتداد مین کسی قدر معمول سے بڑھ بھی گیا اور اس کی متعلق بعض ایسے صاحبون نے جنکا یہ منصب بھی نہ تھا بزعم خود خیرخواہی سے معترضانہ خیالات ظاہر کئے اور ان میں سے جنہون نے مجھسے خطاب خاص کیا تھا انکو اصول صحیحہ کیموافق جواب بھی دیا گیا لیکن غالباً بوجہ اجمال اُن جوابون کا اُن اُصول پر انطباق واضح نہ تھا اسلئے توضیح کی بھی ضرورت تھی۔ نیز آیندہ کیلئے ایسے شبہات کا انسداد بھی ضروری تھا۔ یہ واقعہ اور یہ دو[2] ضرورتین داعی قوی ہوگئین کہ تحقیق مسئلۂ اتفاق و اختلاف کی کسی قدر تفصیل و توضیح کیساتھ قلمبند کر دیجائے تاکہ شبہات واقعہ مفقود اور شبہات متوقعہ مسدود ہو جاوین اور نیز واعظین و مقررین و مضمون نویس بھی اپنی تقریرات و تحریرات مین ان حدود کی رعایت رکھ سکین۔ ولقبتہ باحکام الائتلاف فی احکام الاختلاف واللّٰہ ولی الاعانۃ والیہ التضرع والاستکانۃ۔

مقدمہ - جاننا چاہئے کہ اختلاف بتقسیم اولی دو قسم پر ہے۔ ایک حقیقی[1]۔ دوسرا[2] غیر حقیقی۔ (اور اختلاف کے اقسام سے اتفاق کے اقسام بھی معلوم ہو جاوینگے اور چونکہ محل کلام اختلاف ہی کو سمجھا جاتا ہے اسلئے موضوع تقسیم کا اسکو قرار دیا گیا) تو اختلاف کی دو قسمین ہین حقیقی[1]۔ و غیر حقیقی[2]۔ حقیقی سے مراد یہ ہے کہ دو حکمون مین ایسا تعارض ہو کہ وہ دونون حکم واقع مین معاً صحیح نہ ہو سکین اگر ایک صحیح ہو تو دوسرا غلط جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل حلال یا حسن ہے دوسرا اُسی فعل کو کہے کہ یہ حرام یا قبیح ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ممکن نہین کہ واقع مین حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ پھر یہ تعارض خواہ درجہ تناقض مین ہو یعنی جیسے اُن دونون حکمون کا اجتماع نہین ہو سکتا اسی طرح دونون کا ارتفاع بھی نہین ہو سکتا جیسا مثال مذکور مین کہ جیسے یہ نہین ہو سکتا کہ وہ فعل حلال بھی ہو اور حرام بھی ہو۔ اسی طرح یہ نہیں ہو سکتا کہ نہ واقع مین حلال ہو اور نہ واقع مین حرام ہو اور خواہ درجہ تضاد مین ہو یعنی دونون حکموں کا اجتماع تو نہین ہو سکتا لیکن دونون کا ارتفاع ہو سکتا ہے جیسے ایک شخص کہے کہ یہ فعل مباح ہے دوسرا کہے کہ مستحب ہے سو ظاہر ہے کہ

ف: اس تلقیب مین اشارہ ہو کہ جب اختلاف کے صحیح احکام معلوم ہونگے انکے امتثال کے بعد جو اتفاق ہوگا وہ نہایت مستحکم ہوگا کیونکہ وہی مطلوب شرعی ہوگا جو مصلحت ہی مصلحت ہو اور ایسے امر کا استحکام یقینی ہو مزید تحقیق اسکی خاتمہ رسالہ کے خاتمہ مین ہو ۱۲ منہ

یہ تو ممکن نہین کہ مباح بھی ہو اور مستحب بھی مگر یہ ہو سکتا ہے کہ نہ مباح ہو نہ مستحب بلکہ مکروہ و بدعت ہو اور غیر حقیقی سے مراد یہ ہے کہ اُن دو مختلف حکمون مین تعارض نہ ہو بلکہ دونون حکم صحیح ہو سکتے ہین مثلاً ایک پتھر سفید ہے ایک سیاہ ہے تو دونون مختلف تو ہین لیکن دونون حکم صحت مین مجتمع ہین کیونکہ دونون رنگ کا محل مختلف ہے ایک کو سفید کہنے سے دوسرے کے سیاہ ہونیکی نفی نہیں ہوتی یا ایک زمانہ مین شراب حلال تھی۔ دوسرے زمانہ مین حرام ہو گئی تو یہ دونون حکم صحیح ہین اور یہ اختلاف غیر حقیقی واقع مین اختلاف نہین ہے محض صورت اختلاف ہے اور حقیقت اُس کی تعدد ہے۔ پھر اختلاف حقیقی کی دو[۲] قسمین ہین ایک اختلاف فی الامر الدنیوی۔ ایک[۲] اختلاف فی الامر الدینی۔ پھر اختلاف فی الامر الدنیوی کی دو[۲] قسمین ہین ایک اختلاف عن منشأ صحیح۔ اور ایک[۲] اختلاف لاعن منشأ صحیح۔ اور اختلاف فی الامر الدینی کی دو[۲] قسمین ہین ایک اختلاف فی الفروع۔ ایک اختلاف فی الاصول۔ پھر اختلاف فی الفروع کی دو[۲] قسمین ہین اختلاف عن دلیل اور اختلاف لاعن دلیل اور اختلاف فی الاصول کی دو[۲] قسمین ہین۔ اختلاف فی الکفر والایمان اور اختلاف فی البدعۃ والسنۃ۔ یہ سب اقسام اختلاف حقیقی کے تھے اور اختلاف غیر حقیقی کی دو[۲] قسمین ہین۔ ایک بفعل العبد۔ دوسرا بجعل الحق پھر اختلاف بجعل الحق کی دو[۲] قسمین ہین۔ ایک اختلاف طبائع۔ دوسرا اختلاف شرائع۔ پھر اختلاف شرائع کی دو[۲] قسمین ہین۔ ایک اختلاف فی الشریعۃ الواحدۃ۔ ایک اختلاف فی الشرائع المتعددہ۔ مجموعہ ان سب اقسام کا دس[۱۰] قسمین ہین۔ چھ[۶] اختلاف حقیقی کی اور چار[۴] اختلاف غیر حقیقی کی۔

یعنی **قسم[۱] اوّل**۔ اختلاف حقیقی فی الامر الدنیوی عن منشأ صحیح **قسم[۲] دوم** اختلاف حقیقی فی الامر الدنیوی لاعن منشأ صحیح **قسم[۳] سوم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الفروع عن دلیل **قسم[۴] چہارم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الفروع لاعن دلیل **قسم[۵] پنجم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الاصول کفراً واسلاماً **قسم[۶] ششم** اختلاف حقیقی فی الامر الدینی من الاصول بدعۃ وسنۃ **قسم[۷] ہفتم**۔ اختلاف غیر حقیقی بفعل العبد۔ **قسم[۸] ہشتم** اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق باختلاف الطبائع **قسم[۹] نہم**۔ اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشریعۃ الواحدۃ۔ **قسم[۱۰] دہم** اختلاف غیر حقیقی بجعل الحق فی الشرائع المتعددۃ۔

(وھذہ صورۃ الضبط بھیئۃ الجدول وذات الشعب)

اختلاف

حقیقی						غیر حقیقی			
فی الدنیا		فی الدین				بجعل الحق			
عن منشأ صحیح	عن منشأ غیر صحیح	فی الفروع		فی الاصول		فی الفعل	اختلاف الاصطلاح	باختلاف الشرائع	
		عن دلیل	لا عن دلیل	کفراً و اسلاماً	بدعۃً و سنۃً			فی الشریعۃ الواحدۃ	فی الشرائع المتعددۃ
قسم اول	قسم ثانی	قسم ثالث	قسم رابع	قسم خامس	قسم سادس	قسم سابع	قسم ثامن	قسم تاسع	قسم عاشر

اور یہ سب اقسام واقعیہ ہین ورنہ احتمالات عقلیہ تو اور بہت ہین مگر چونکہ وہ غیر واقع تھے اسلئے ان کا ذکر کرنا پھر اُن کے وقوع کی نفی کرنا فضول سمجھا اب ہم ان سب اقسام کے مصادیق اور اُن کے احکام بیان کرتے ہین اور اس عجالہ مین ایک مقدمہ ہے جسکو آپ پڑھ رہے ہین اور دس فصلین ہین ایک ایک قسم کے بیان مین اور ایک خاتمہ ہے جسمین کچھ تنبیہات ہین جو کہ تحقیقات فصول پر تفریعات ہین۔

والآن اشرع فی المقصود ٭ مستعینا بواھب الکرم والجود

فصل اول - اختلاف کی قسم اول کے بیان مین یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی مین ہو اور کسی منشأ صحیح سے ہو جیسے دو طبیبون مین طریق علاج مین اختلاف کہ کسی نے طب یونانی کو اختیار کیا کسی نے ڈاکٹری کو کسی نے ویدک کو یا باوجود طریق مین متفق ہونیکے اختلاف تشخیص کے سبب کسی تدبیر کے متعلق اختلاف ہو کہ ایک طبیب کسی خاص تدبیر کو نافع بتلاتا ہے اور دوسرا طبیب اُسکو مضر بتلاتا ہے اور ہر ایک رائے کا منشا صحیح بھی ہے جس سے وہ استدلال کرتا ہے اور دوسرے کی دلیل کو رد کرتا ہے - یا دو وکیلون مین کسی مقدمہ کے متعلق اختلاف ہے کہ ایک وکیل اُسکو ایک دفعہ (ن) داخل کرتا ہے - اور دوسرا وکیل دوسری دفعہ مین وعلے ہذا واقعات یومیہ جسمین اہل الرائی واہل تجربہ معمولی طور پر ایسا اختلاف کرتے رہتے ہین اور یہ منشأ کبھی دلیل ہوتی ہے کبھی کسی صاحب تحقیق کی تقلید ہوتی ہے کہ مقلد کی یہی دلیل ہے اور حکم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ جب تک حدود مین رہے فی نفسہ مذموم نہین بلکہ اگر اپنی رائے مین شرح صدر ہو تو دلیل صحیح کے پیش نظر ہوتے ہوئے اور دوسری شق مین ضرر دیکھتے ہوئے اُس دلیل کے خلاف محض تقلیداً متفق ہو جانا مذموم ہوگا اور اس باب مین جو نفع وضرر محتمل ہے چونکہ وہ اکثر

دوسرے تک متعدی ہوتا ہے اسلئے یہ اختلاف اُسی مشورہ کی ایک فرد ہے جسکی ترغیب و تاکید قرآن وحدیث مین آئی ہے اور خلاف شرح صدر مشورہ دینے کی مذمت خود حدیث مین وارد ہے ومن اشار علی اخیہ بامر یعلم ان الرشد فی غیرہ فقد خانہ رواہ ابوداؤد عن ابی ھریرۃ مرفوعاً (مشکوٰۃ کتاب العلم) اور حدود سے خارج ہوجانے پر یہ اختلاف مذموم ہوجاتا ہے مثلاً کسی کا منشأ اختلاف صرف تحقیق وخیر خواہی نہ ہو بلکہ محض اپنی بات کی پیچ اور دوسرے کی تذلیل وتحقیر ہو یا اپنے مخالف کی غیبت وضرر رسانی مین مبتلا ہوجاوے اس عارض سے وہ اختلاف مذموم ہوجاویگا۔ اگر یہ عارض دونون جانب ہو تو دونون کے اختلاف کو مذموم کہین گے اور اگر ایک جانب ہو تو صرف اُسکے اختلاف کو مذموم کہیں گے اور اکثر اُن نصوص کا مورد جنمین مطلق اختلاف کا ذم وارد ہے ایک یہ اختلاف بھی ہے جو عارض مذکور کے سبب مذموم ہوجاوے اور دوسرا مورد وہ اختلاف ہے جو فصل آئندہ مین مذکور ہو چونکہ محمول سے پہلے محل کی حقیقت کا متعین ہوجانا اعون فی الفہم ہے اسلئے وہ نصوص فصل آئندہ مین مذکور ہون گی۔ اور اسی قبیل سے ہے اہل معاملہ کا اختلاف ونزاع جو کسی اپنے حق کے متعلق ہو اور ہر شخص کسی منشأ محتمل الصحۃ کی بناء پر دوسرے پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہو اُس کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک کسی فریق کو اُس منشأ کا غلط ہونا محقق نہو تب تک وہ معذور رہے اور بعد وضوح حق کے پھر اصرار معصیت ہے اور اگر باوجود اپنے حق پر ہونیکے دوسرے سے نزاع قطع کردے اور اپنے حق سے دست بردار ہوجاوے تو فضیلت عظیم ہے۔ حدیث مین ہے عن انس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترک الکذب وھو باطل بنی لہ فی ربض الجنۃ ومن ترک المراء وھو محق بنی لہ فی وسط الجنۃ الحدیث رواہ الترمذی وقال ھذا حدیث حسن (مشکوٰۃ باب حفظ اللسان) البتہ اگر اپنے دعوی سے دست بردار ہونے سے کوئی محذور شرعی لازم آوے تو اس صورت مین یہ دست برداری اور اتفاق ناجائز ہے مثلاً عورت کے روبرو شوہر نے طلاق دی پھر منکر ہوگیا تو عورت کو جائز نہین کہ اس دعوی سے دست بردار ہوکر اُسکے انکار کو تسلیم کرے حدیث مین ہے عن عمرو بن عوف المزنی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا حرم حلالا او احل حراما الحدیث رواہ الترمذی وابن ماجہ وابوداؤد (مشکوٰۃ باب الافلاس) یہ تو اہل معاملہ کا حکم ہے۔ باقی دوسرے لوگون کو جب تک دلیل شرعی سے

ف دکان نزاع اصحاب المرکز التعلیمی المذکور فی الخطبۃ من ہذا القبیل ۱۲

ایک کا حق پر ہونا ثابت نہ ہو جاوے دونوں مین احتمال صواب کا سمجھکر کسی کی نصرت دوسرے کے مقابلہ مین جائز نہین اور جب دلیل شرعی سے ایک کا حق پر ہونا ثابت ہو جاوے تو اُس کی نصرت اس تفصیل سے واجب ہے کہ اگر یہ ناصر حاکم یا مامور من الحاکم ہے تو نصرت بالید اور اگر حاکم نہین اور کسی فتنہ کا بھی اندیشہ نہین تو وعظ باللسان کیساتھ اور اگر فتنہ دینیہ یا دنیویہ کا اندیشہ ہے تو صرف دل سے صاحب باطل کے اس فعل کو بُرا سمجھے اور صاحب حق کیلئے دُعا کرتا رہے اسکے متعلق بھی نصوص فصل آیندہ مین مذکور ہونگے۔

فصل دوم - اختلاف کی قسم دوم کے بیان مین یعنی جو اختلاف کسی امر دنیوی مین ہو اور اس کا کوئی منشاء صحیح نہ ہو محض نفسانیت اُس کا باعث ہو اُس کا حکم ظاہر ہے کہ وہ مذموم محض ہے خواہ ایک جانب سے ہو یا دونوں جانب سے - اب بعض نصوص ذم اختلاف و معاملہ متعلقہ اختلاف کی لکھتا ہون جنکا وعدہ مع تعیین محل فصل اول مین مذکور ہوا - قال اللہ تعالیٰ ولا تنازعوا فتفشلوا وتذہب ریحکم الآیۃ وقال تعالیٰ ولا تقف مالیس لک بہ علم وقال تعالیٰ فاصلحوا بین اخویکم الی قولہ ولا تلمزوا انفسکم و لا تنابزوا بالالقاب ثم الی قولہ تعالیٰ ان بعض الظن اثم ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضا - الآیات والاحادیث - (۱) عن عائشۃ رض ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یکون لمسلم ان یھجر اخاہ فوق ثلثۃ فاذا لقیہ سلم علیہ ثلث مرات کل ذلک لا یرد علیہ فقد باء باثمہ رواہ ابو داؤد (۲) عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وکونوا عباد اللہ اخوانا وفی روایۃ ولا تنافسوا متفق علیہ (۳) عن ابی الدرداء قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام والصدقۃ والصلوۃ قال قلنا بلی قال اصلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقۃ رواہ ابو داؤد والترمذی وقال ھذا حدیث صحیح (۴) وعن الزبیر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دب الیکم داء الامم قبلکم الحسد والبغضاء ھی الحالقۃ لا اقول تحلق الشعر ولکن تحلق الدین رواہ احمد و الترمذی (۵) وعن ابی صرمۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من ضار ضار اللہ بہ ومن شاق شاق اللہ علیہ رواہ ابن ماجۃ والترمذی وقال ھذا حدیث غریب (۶) وعن ابی بکر الصدیق رض قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ملعون من ضار مومنا او مکر بہ رواہ الترمذی

وقال هذا حديث غريب (ح ٧) وعن ابن عمر رض قال صعد رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر فنادى
بصوت رفيع فقال يا معشر من اسلم بلسانه ولم يفض الايمان الى قلبه لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم
ولا تتبعوا عوراتهم فانه من يتبع عورة اخيه المسلم يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته
يفضحه ولو في جوف رحله رواه الترمذي (ح ٨) وعن انس رض قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لما عرج بي ربي مررت بقوم لهم اظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم
فقلت من هؤلاء يا جبرئيل قال هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في اعراضهم
رواه ابوداؤد (ح ٩) وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حسن الظن من
حسن العبادة رواه احمد وابوداؤد (ح ١٠) عن عائشة رض قالت اعتل بعير لصفية و
عند زينب فضل ظهر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لزينب اعطيها بعيرا فقالت انا اعطي
تلك اليهودية فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهجرها ذا الحجة والمحرم وبعض صفر رواه ابوداؤد
(مشكوة) **ف** في اخر الاحاديث دليل لتقييد اول الاحاديث وكذا يدل عليه حديث كعب
كما في اللمعات عن السيوطي ومن خاف من مكالمة احد وصلته ما يفسد عليه دينه او يدخل
مضرة في دنياه يجوز له مجانبته والبعد عنه ورب هجر جميل خير من مخالطة موذية اهـ
من رسالة العذر والنذر (ح ١١) عن ابي سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك
اضعف الايمان رواه مسلم والترمذي وابن ماجه والنسائي (ترغيب وترهيب) (ح ١٢) واثلة
ابن الاسقع قلت يا رسول الله ما العصبية قال ان تعين قومك على الظلم (ح ١٣) سراقة بن مالك
رفعه خيركم المدافع من عشيرته ما لم يأثم هما لابي داؤد (ح ١٤) اسامة قيل له لو اتيت عثمان
فكلمته فقال انكم لترون اني لا اكلمه الا اسمعكم واني اكلمه في السر دون ان افتح بابا لا اكون
اول من فتحه الخ للشيخين (ح ١٥) ابوامامة اذا رأيتم امرا لا تستطيعون غيره فاصبروا
حتى يكون الله هو الذي يغيره للكبير (جمع الفوائد)

فصل سوم ۔ اختلاف کی قسم سوم کے بیان میں یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی میں ہو جو فروع میں سے ہے اور
دلیل سے ہو خواہ دلیل نص ہو یا اپنا اجتہاد ہو یا اپنے کسی متبوع صالح للمتبوعیة کا اجتہاد یا فتوی ہو اور یہی ہے

وہ اختلاف جو امت مرحومہ کی جماعۃ حقہ مین رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے اسوقت چلا آرہا ہے اور مبنی اس اختلاف کا اسباب متعددہ ہین جو کتب اصول و تصانیف حضرت شاہ ولی اللہ رح و رسالہ رافع الملام لابن تیمیہ وغیرہا مین مدوّن ہین مثلاً (۱) ایک مسئلہ مین نصوص مختلفۃ الدلالۃ ہین اور سب جمع نہین ہوسکتے اور نسخ بھی متفق علیہ نہیں ایک مجتہد نے ایک پر عمل کیا اور دوسرے کو قواعد کلیہ کے اقتضاء سے متروک العمل کردیا۔ دوسرے مجتہد نے اس کا عکس کیا اور یہ قواعد کلیہ گو ماخوذ عن النصوص ہین مگر ہین اجتہادی اسلئے جانبین مین عمل کی گنجائش ہے مجتہد کو اصالۃً اور مقلد کو تبعاً مثلاً مبیح و محرم میں محرم کو ترجیح ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً مثبت کا نافی پر مقدم ہونا ایک قاعدہ ہے اور مثلاً کسی واقعہ کا بہ نسبت عورتون کے مردون پر زیادہ منکشف ہونا جیسے کسوف کا واقعہ اس مین روایت رجال کی تقدیم ایک قاعدہ ہے اور مثلاً حکایت فعل مین عموم نہ ہونا یہ ایک قاعدہ ہے وامثالہا۔ اور یہ حنفیہ کے قواعد ہین۔ اسی طرح دوسرے مجتہدین کی تحقیق مین دوسرے قواعد ہین۔ مثلاً تقیید بالوصف یا تعلیق کی دلالت جانب مخالف سے حکم کی نفی پر یا حمل المطلق علی المقید یا قرآن فی النظم کی دلالت قرآن فی الحکم پر وامثالہا ایسے قواعد سے احد النصین کو دوسرے پر ترجیح دینے سے حکم مین اختلاف ہوجاتا ہے (۲) نصوص مختلفۃ الدلالۃ مین سے ایک مجتہد کو ایک نص پہونچی دوسرے مجتہد کو دوسری پہونچی یا ایک کو کوئی نص نہین پہونچی اُسنے قیاس پر عمل کرلیا اسلئے باہم اختلاف ہوگیا اور نہ پہونچنے کی دو صورتین ہین یا تو بالکل ہی نہین پہونچی یا سند محتج بہ سے نہین پہونچی اور اس اخیر کی صورت کا اگر کسیکو خود یا بواسطہ ثقہ عالم کے تحقق ہوجاوے اُس پر قیاس کا چھوڑ دینا واجب ہے (۳) کبھی نصوص مختلفہ مذکورہ بالا مین اوصاف رواۃ سے ترجیح دینے سے اختلاف ہوجاتا ہے جیسے زیادہ ثقہ ہونا زیادہ حافظ ہونا زیادہ فقیہ ہونا طول ملازمت و صحبت وامثالہا (۴) نصوص ظاہراً دلالت مین مختلف ہین اور سب ثابت بھی ہین مگر باہم جمع ہوسکتی ہین۔ پس ایک مجتہد نے خواہ کسی قاعدہ کلیہ سے یا کسی قرینہ مقالیہ یا مقامیہ سے خواہ ذوق اجتہادی سے ایک نص کے مدلول کو اصل حکم قرار دیا اور دوسرے نص کو مأول یا کسی عارض پر محمول کرلیا اور دوسرے نے اس کا عکس کیا اسلئے باہم اختلاف ہوگیا۔ مثلاً رفع یدین کے بارہ مین احادیث مختلفہ ثابت ہین حنفیہ نے اس بنا پر کہ اصل نماز مین سکون ہے لقولہ علیہ السلام لما رأهم رافعي ايديهم عند السلام اسكنوا في الصلوة عدم رفع کو اصل قرار دیا اور رفع مین تاویل کی کہ مثلاً اعلام اصم یا بعید کیلئے تھا اور شافعیہ نے اس بنا پر کہ نماز عبادت وجودیہ ہے اور رفع امر

وجودی ہے اور عدم رفع امر عدمی ہے رفع کو اصل قرار دیا اور عدم رفع کو بیان جواز پر محمول کیا کہ اس سے ظاہر ہو جاوے کہ رفع موقوف علیہ صحت صلوٰۃ کا نہیں۔ (۵) کبھی نصوص مین مدلول کا اختلاف نہین ہوتا مگر ایک ہی نص کا محمل مختلف ہو سکتا ہے۔ ایک مجتہد نے اپنے ذوق سے یا قواعد کلیہ سے ایک محمل پر محمول کر لیا دوسرے نے اُسی نص کو دوسرے محمل پر اس سے اختلاف ہو گیا مثلاً انتباذ کیلئے جمع بین البسر والتمر حدیث مین نہی وارد ہے اصحاب ظواہر نے اس جمع کو علی الاطلاق مثل جمع بین الاختین کے امر تعبدی قرار دیا اور دوسرے فقہاء نے اسکو معلل قرار دیکر ارتفاع علت کیوقت اس جمع کی اجازت دی اور وہ علّت خواہ احتمال سُرعت تغیر ہو خواہ مراعاۃ مساکین بزمانہ جدب وقحط ہو۔

(۶) اجماع کے بعض اقسام کا بعض کے نزدیک حجت ہونا اور بعض کے نزدیک حُجّت نہ ہونا یہ بھی اسباب اختلاف سے ہو جاتا ہے مثلاً ایسا اجماع جسکے قبل اختلاف ہو چکا ہو اور ایسا اجماع جسکا داعی کوئی دلیل ظنی نہ ہو (۷) کسی مسئلہ مین نہ نص ہے نہ اجماع بلکہ محض قیاسی ہے اور وجہ قیاس دونون مجتہدون کے نزدیک مختلف ہے اسلئے حکم مین اختلاف ہو گیا اور ابواب فقہیہ مین ایسے مسائل بکثرت ہین اور اس اختلاف کا حکم یہ ہے کہ یہ بالاتفاق واجماع علماء امت محمود و مقبول ہے اور ان احادیث واقوال اکابر کا یہی محمل ہے عن عمر بن الخطابؓ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول سألت ربی عن اختلاف اصحابی من بعدی فاوحی الیّ یا محمد ان اصحابک عندی بمنزلۃ النجوم فی السماء بعضها اقوی من بعض ولکل نور فمن اخذ بشیٔ مما هم علیه من اختلافهم فهو عندی علی هدی قال وقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحابی کالنجوم فبایهم اقتدیتم اهتدیتم رواہ رزین (مشکوٰۃ باب مناقب الصحابۃ) فی المقاصد الحسنۃ من المدخل للبیهقی من حدیث سفیان عن افلح بن حمید عن القاسم بن محمد قال اختلاف اصحاب محمد رحمۃ للعباد ومن حدیث قتادۃ ان عمر بن عبد العزیز کان یقول ما سرنی لو ان اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم لم یختلفوا لانهم لو لم یختلفوا لم تکن رخصۃ ومن حدیث اللیث بن سعد عن یحیی بن سعید قال اهل العلم اهل توسعۃ وما برح المفتون یختلفون فیحل هذا ویحرم هذا فلا یعیب هذا علی هذا اھ وکان اختلاف موسی وهارون علیهما السلام فی معاملۃ بنی اسرائیل من هذا القبیل وغضب موسی علیه السلام کان قبل العلم بوجه اجتهاد هارون علیه السلام۔

عہ و فہم ہذا الوجہ یتوقف علی تفسیر آیات القصۃ من قولہ تعالیٰ قال یا ہارون ما منعک اذ رأیتہم ضلوا الا تتبعن الی قولہ ولم ترقب قولی وایضا یتبین بہ من تفسیرہا بطلان زعم بعض اہل الزیغ ان فی الآیۃ دلالۃ [illegible]

اور اس اختلاف کا ایک یہ بھی حکم ہے کہ جب یہ محمود و مقبول ہے تو اس مین ایک کا دوسرے سے عداوت کرنا اور کسی کی تضلیل و تفسیق کرنا جیسا آجکل غلاۃ مین تحریرًا و تقریرًا معمول ہے سخت بدعت و معصیت و تعصب و مخالفت سلف ہے۔

فصل چہارم - اختلاف کی قسم چہارم کے بیان مین یعنی جو اختلاف ایسے امر و نہی میں ہو جو فروع مین سے ہے اور بلا دلیل محض رای سے ہو جیسے آجکل مدعیان عقل مین عام مرض ہو گیا ہے کہ بلا تحصیل علم دین مسائل دینیہ مین دخل دیتے ہین اور بجائے دلیل کے اس کہنے کو کافی سمجھتے ہین کہ ہمارا یہ خیال ہے اور علماء کیساتھ اختلاف کرتے ہین۔ حکم اس اختلاف کا یہ ہے کہ یہ سخت معصیت اور مذموم ہے اور یہ احادیث اسی باب مین وارد ہین عن عبد اللہ بن عمرو قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی قولہ حتی اذا لم یبق عالما اتخذ الناس رؤسا جہالا فسئلوا فافتوا بغیر علم فضلوا و اضلوا متفق علیہ (مشکوٰۃ باب العلم) (عوف بن مالک) رفعہ تفترق امتی علی بضع وسبعین فرقۃ اعظمہا فتنۃ علی امتی قوم یقیسون الامور برأیہم فیحلون الحرام ویحرمون الحلال للکبیر والبزار (ابن عمرو بن العاص) رفعہ لم یزل امر بنی اسرائیل معتدلا حتے نشأ فیہم المولدون وابناء سبایا الامم فقالوا بالرای فضلوا واضلوا للقزوینی (ابن سیرین) قال اول من قاس ابلیس وما عبدت الشمس والقمر الا بالمقائیس للاٰدمی یعنی قولہ تعالی اخلقتنی من نار وخلقتہ من طین (المراد القیاس الغیر الماخوذ من الشرع) (من جمع الفوائد)

فصل پنجم - اختلاف کی قسم پنجم کے بیان مین یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی مین ہو جو اصول مین سے ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) علی ان ہارون علیہ السلام رضی بالشرک ولم یرض بالتفریق حیث قال انی خشیت ان تقول فرقت بین بنی اسرائیل الخ وحاشا الانبیاء علیہم السلام عن ذلک وہذا من ضروریات الدین اما عدم مفارقۃ القوم مع مفارقۃ القوم ما قاربوا فہو ما بینہ لاخیہ حسب ما ینطق بہ التفسیر لا کون التفریق اقبح من الشرک وہا انا انقل التفسیر من بیان القرآن المعین عبارتہ الہندیۃ ونصہا بعد اسکے ہارون علیہ السلام کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا اے ہارون جب تمنے (انکو) دیکھا تھا کہ یہ (بالکل) گمراہ ہو گئے (اور نصیحت بھی نہین سنی) تو (اسوقت) تمکو میرے پاس چلے آنیسے کون امر مانع ہوا تھا (یعنی اسوقت میرے پاس چلا آنا چاہئے تھا تاکہ ان لوگون کو اور زیادہ یقین ہوتا کہ تم انکے فعل کو نہایت ناپسند کرتے ہو اور نیز ایسے باغیون سے قطع تعلقات جسقدر زیادہ ہو بہتر ہے) سو کیا تمنے میرے کہنے کے خلاف کیا کہ مین نے کہا تھا لاتتبع سبیل المفسدین جیسا پارہ نہم مین ہے جو بمجموعہ دال ہے عدم موافقت مفسدین پر من الوجوہ (بقیہ بر صفحہ آیندہ)

اور کفر و اسلام کے درجہ مین ہے اس کا حکم ظاہر ہے کہ اہل اسلام کو اہل کفر کیساتھ اختلاف کرنا اور بلاضرورت شدیدہ یا بلا مصلحت شرعیہ اختلاط وارتباط نہ کرنا محمود مطلق اور واجب ہے اور معاملات و معاشرات اس سے خارج ہین جسکی حدود کی تفصیل اپنے محل مین مذکور ہے اور اہل کفر کو اہل اسلام کی ساتھ اختلاف کرنا مذموم مطلق اور قبیح ہے۔ قرآن مجید مین جابجا اہل حق کو اہل باطل کی ساتھ دینی اختلاف کرنیکا حکم مؤکد وارد ہے کقولہ تعالیٰ ولا تتبع اھواءھم عما جاءک من الحق وکقولہ تعالیٰ ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار۔ وغیرہا من الآیات۔ پھر ان مین بھی مسالم اور غیر مسالم کے احکام مین اختلاف ہے وھما مذکوران فی سورۃ الممتحنہ۔ باقی تبلیغ و مناظرہ مین رعایت اخلاق کی اور قول خشن سے تحرز دونون مین مشترک ہے۔ قال تعالیٰ۔ ولا تجادلوا اھل الکتاب الا بالتی ھی احسن وقال تعالیٰ ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجادلھم بالتی ھی احسن وقال تعالیٰ وقل لعبادی یقولوا التی ھی احسن وقال تعالیٰ وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ ثم ابلغہ مامنہ۔ اور اسی طرح اہل باطل کو اہل حق کیساتھ اختلاف کرنے کی مذمت اور اسپر وعید وارد ہے۔ کقولہ تعالیٰ وان الذین اختلفوا فی الکتاب لفی شقاق بعید وکقولہ تعالیٰ ولا یزالون مختلفین الا من رحم ربک وکقولہ تعالیٰ ان ربک یقضی بینھم یوم القیمۃ فیما کانوا فیہ یختلفون وغیرہا من الآیات

فصل ششم - اختلاف کی قسم ششم کے بیان مین۔ یعنی جو اختلاف ایسے امر دینی مین ہو جو اصول مین سے ہے اور سنت و بدعت کے درجہ مین ہے اور اس اختلاف کا حکم بھی باستثناء احکام مخصوصہ بالکفار وہی ہے جو اوپر فصل پنجم مین ذکر کیا گیا ہے اور ان احادیث مین اسی اختلاف کا ذکر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور اس عموم مین مساکنت بھی داخل ہے) ہارون (علیہ السلام) نے کہا کہ اے میرے ماں جائے (یعنی میرے بھائی) تم میری داڑھی مت پکڑو اور نہ سر (کے بال) پکڑو (اور میرا عذر سن لو میرے تمہارے پاس نہ آنیکی یہ وجہ تھی کہ) مجھکو یہ اندیشہ ہوا کہ (اگر مین چلا تو میرے ساتھ غیر عابدین عجل بھی چلین گے اور اُس حالت مین) تم کہنے لگو کہ تمنے بنی اسرائیل کے درمیان مین تفریق ڈالدی (جو بعض اوقات مشارکت فی المسکن سے زیادہ مضر ہوتی ہے کہ مفسدین خالی میدان پاکر بیخطر فساد مین ترقی کرتے ہین) اور تمنے میری بات کا پاس نہ کیا (کہ مین نے کہا تھا اصلح۔ ف حاصل مقام کا یہ ہے کہ یہان دو اجتہاد ہین ایک یہ کہ ترک مساکنت زیادہ نافع تھی۔ دوسرا یہ کہ ترک مساکنت زیادہ مضر تھی موسیٰ علیہ السلام کا ذہن اجتہاد اول کی طرف گیا اور ہارون علیہ السلام کا ذہن دوسرے اجتہاد کی طرف گیا اور الا تتبع عموم مین محکم نہین کیونکہ عدم اتباع فی الاعتقاد والعمل بھی اسکے امتثال کیلئے کافی ہے

م باقی توجیہ اسقدر غضب کی اور اخذ لحیہ ورأس کی پارہ نہم وا تخذ قوم موسیٰ مین گذر چکی ہے ۱۲ منہ

(۱) عن عبد الله بن عمرو قال هجرت الی رسول الله صلی الله علیه وسلم یوماً قال فسمع اصوات رجلین اختلفا فی آیۃ فخرج علینا رسول الله صلی الله علیه وسلم یعرف فی وجهه الغضب فقال انما هلك من کان قبلکم باختلافهم فی الکتب رواه مسلم (۲) وعن العرباض بن سارية فی حدیث طویل من قوله علیه السلام فانه من یعش منکم بعدی فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المهدیین تمسکوا بها وعضوا علیها بالنواجذ وایاکم ومحدثات الامور فان کل محدثة بدعة وکل بدعة ضلالة رواه احمد وابوداؤد والترمذی وابن ماجه۔ (۳) وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان بنی اسرائیل تفرقت علی ثنتین وسبعین ملة وتفترق امتی علی ثلث وسبعین ملة کلهم فی النار الا ملة واحدة قالوا من هم یا رسول الله قال ما انا علیه واصحابی رواه الترمذی (۴) وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان الله لا یجمع امتی او قال امة محمد علی ضلالة وید الله علی الجماعة ومن شذ شذ فی النار رواه الترمذی (۵) وعن ابی امامة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ما ضل قوم بعد هدی کانوا علیه الا اوتوا الجدل ثم قرأ رسول الله صلی الله علیه وسلم هذه الایة ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون۔ رواه احمد والترمذی وابن ماجه (۶) وعن ابی ذر قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه رواه احمد وابوداؤد (۷) وعن ابراهیم بن میسرة قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من وقر صاحب بدعة فقد اعان علی هدم الاسلام رواه البیهقی فی شعب الایمان (مشکوٰة)

ف۔ بدعت سے مراد وہ بدعت ہے جو باتفاق اہل حق بدعت ہو اور جس میں اہل حق کے اجتہاد کی گنجایش ہو وہ مثل مسائل مختلف فیہا کے ہے جن کا حکم فصل سوم میں مذکور ہوا ہے اور ارشاد الطالبین کی اس عبارت کا یہی محمل ہے۔ علاوہ آنکہ انچہ بدعت در بعضے اعمال آنہا راہ یافتہ بنا بر خطائے اجتہادی ست و مجتہد مخطی معذور ست (حواشی بابِ ہشتم تعلیم الدین)

ف (۲) اور معاملات و معاشرات کا استثناء یہاں بھی ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ لما رواہ مسلم عن عائشۃ رض ان رجلا استاذن علی النبی صلی الله علیه وسلم فقال ائذنوا له فلبئس ابن العشیرة او بئس رجل

العشیرۃ فلما دخل علیہ الان لہ القول قالت عائشۃ فقلت یارسول اللہ قلت لہ الذی قلت ثم النت لہ القول قال یا عائشۃ ان شر الناس منزلۃ عند اللہ یوم القیمۃ من ودعہ او ترکہ الناس اتقاء فحشہ قال النووی وفی ھذا الحدیث مداراۃ من یتقی فحشہ وجواز غیبۃ الفاسق المعلن بفسقہ ومن یحتاج الناس الی التحذیر منہ باب مداراۃ من یتقی فحشہ اھ

فصل ہفتم - اختلاف کی قسم ہفتم کے بیان مین یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور متعلق بفعل عبد ہو اختلاف غیر حقیقی کی تفسیر اور یہ کہ اختلاف غیر حقیقی واقع مین اختلاف نہین ہے محض صورت اختلاف ہے - اور حقیقت اُسکی تعدد ہے خطبہ مین گذر چکا ہے) مثالین اس اختلاف کی مثلاً اسباب معاش مین عقلا و اہل تجارب کا اختلاف - کسی نے زراعت کو اختیار کر لیا کسی نے تجارت کو کسی نے ملازمت کو جسمین ملازم اجیر خاص ہوتا ہے کسی نے اور کسی پیشہ کو جیسی وکالت وطبابت یا اور کوئی ٹھیکہ کا کام جسمین یہ پیشہ ور اجیر مشترک ہے سو اس کا اختلاف حقیقی نہ ہونا ظاہر ہے کیونکہ کوئی پیشہ ور دوسرے پیشہ کے ذریعہ معاش ہونیکی نفی نہین کرتا اور نہ علی الاطلاق ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے غرض ان کے مقاصد مین تعارض نہین ہر ایک نے خاص مصالح سے کسی ایک ذریعہ کو اختیار کر لیا یہی معنے ہین اختلاف حقیقی نہ ہونیکے اور ان ذرائع کا بفعل عبد ہونا بھی ظاہر ہے اسی طرح کا اختلاف مشائخ کی تدابیر مین ہے جو اصلاح نفس کیلئے اُنھون نے تجویز کی ہین کہ ہر شیخ طالب کی استعداد اور مناسبت کی بناء پر خاص تدابیر کو اختیار کرتا ہے اُن مین بھی باہم تعارض نہین اور حکم اس اختلاف کا ظاہر ہے کہ اس مین کوئی محذور نہین بلکہ درحقیقت یہ تو اختلاف ہی نہین محض تعدد ہے اور اسی قبیل سے ہے اختلاف حضرت داؤد و حضرت سلیمان علیہما السلام کا حکم فی الحرث مین جو قرآن مجید مین مذکور ہے اور قضایا لابن للکبری والصغری مین جو حدیث شیخین مین مذکور ہے (مشکوٰۃ باب بدء الخلق و ذکر الانبیاء علیہم السلام)

فصل ہشتم - اختلاف کی قسم ہشتم کے بیان مین یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور بفعل حق ہو اور تکوین کے متعلق ہو جسکو مقدمہ مین اختلاف طبائع سے تعبیر کیا ہے اُسکی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوقات کی صورتین اور مزاج اور الوان وغیرہا مختلف پیدا فرمائے ہین ان آیات مین اسی اختلاف کا ذکر ہے - قال تعالیٰ الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فاخرجنا بہ ثمرات مختلفا الوانھا ومن الجبال جدد بیض و

حمر مختلف الوانها وغرابیب سود ۝ ومن الناس والدواب والانعام مختلف الوانه کذلک وقال تعالیٰ ومن ایاته خلق السمٰوات والارض واختلاف السنتکم والوانکم وقال تعالیٰ والنخل مختلفا اکلہ وقال تعالیٰ یھب لمن یشاء اناثا ویھب لمن یشاء الذکور او یزوجھم ذکرانا واناثا ویجعل من یشاء عقیما وقال تعالیٰ واللہ خلق کل دابۃ من ماء فمنھم من یمشی علیٰ بطنہ ومنھم من یمشی علیٰ رجلین ومنھم من یمشی علیٰ اربع۔ وقال تعالیٰ ان فی خلق السمٰوات والارض واختلاف اللیل والنھار الآیۃ وقال تعالیٰ کل فی فلک یسبحون وغیرہا من الآیات اور اس اختلاف کا حکم اسکے سوا کیا ہو سکتا ہے کہ اسکے عین حکمت ہونے مین کسیکو کلام ہی نہین ہو سکتا اور باوجودیکہ اختلاف کی اس قسم کا کوئی تعلق عبد کے کسی فعل اختیاری سے نہین جیسا مابعد کے اقسام کا ہے جو تشریع کے متعلق ہین پھر بھی اس کا ذکر کرنا ایک غلطی کی رفع کرنے کیلئے ہے جسکا ذکر خاتمہ کی تنبیہ ششم مین ہے

فصل نہم۔ اختلاف کی قسم نہم کے بیان مین یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور مجعل حق ہو اور تشریع کے متعلق ہو اور شریعت واحدہ مین ہو اس کی مثال اختلاف قراءت ہے اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے جو اوپر کی قسم مین گذرا کہ عین حکمت ہے اور اس اعتبار سے کہ اسپر عمل کرنا فعل عبد ہے یہ حکم ہے کہ سب قراءت قراءت رسول ہونے مین متساوی ہین جسکو چاہے اختیار کرے کسیکو کسی پر ترجیح دینا تحکم ہے اگر ان مین ایسا اختلاف کیا جاویگا تو قسم چہارم مین داخل ہو کر مذموم ہو جاویگا اور ابتدائے اسلام مین جو سبعہ حروف یعنی سات لغات مختلفہ عرب کی اجازت تھی وہ اختلاف بھی اس قسم مین داخل ہی گو اُن مین یہ تفاوت ہے کہ قراءت کا نزول حقیقی ہے اور یہ سب قراءت لغت قریش مین ہین اور حروف کا نزول حکمی ہے باعتبار نزول اذن کے۔

فصل دہم۔ اختلاف کی قسم دہم کے بیان مین یعنی جو اختلاف غیر حقیقی ہو اور مجعل حق ہو اور تشریع کے متعلق ہو اور شرائع متعددہ مین ہو اس کی مثال اختلاف شرائع ہے جو مختلف انبیاء کو عطا کئے گئے اور شریعت متقدمہ کیلئے شریعت متاخرہ ناسخ ہوتی رہی اس کا حکم اس اعتبار سے کہ تشریع فعل حق ہے وہی ہے کہ عین حکمت ہے اور عبد کے اعتبار سے یہ ہے کہ اعتقاد سب کے حق ہونیکا فرض اور جزو ایمان ہے اور عمل کرنا صرف اُس شریعت پر فرض ہے جسکا یہ مکلف بنایا گیا ہے جیسے ہمپر شریعت محمدیہ پر کہ ناسخ ہے تمام شرائع سابقہ کی عمل فرض ہے اور اگر ایک ہی شریعت مین مثلاً شریعت محمدیہ ہی مین ایک حکم دوسرے کا ناسخ ہو وہ

بھی اس خاص اعتبار سے شرائع متعددہ کے حکم مین ہوجاویگی اور اس اختلاف کو باوجودیکہ بوجہ اختلاف حلّت وحرمت کے ظاہرًا اختلاف حقیقی معلوم ہوتاہے اختلاف غیر حقیقی اسلئے کہا گیا کہ ازمنہ مختلفہ کے اعتبار سے دونون حکم صحت وصدق مین مجتمع ہین یعنی وحدت زمانیہ نہ ہونے کے سبب اُن مین تعارض نہین اور اختلاف حقیقی سے ایسا ہی تعارض مراد ہے جیسا مقدمہ مین ذکر کیا گیا فصول عشرہ بحمداللہ ختم ہوئے۔

خاتمہ - اس مین بعضی ضروری تنبیہات ہین جو احکام مذکورہ فصول عشرہ پر بمنزلہ تفریعات ہین

تنبیہ اول - عام عادت ہوگئی ہے کہ اگر ایسا اختلاف اطباء مین ہوتا ہے تو اُنکے معتقدین ومنتسبین مین گروہ بندی ہوجاتی ہے اور ہر فریق حدود شریعت یا حدود تہذیب سے متجاوز ہوکر دوسرے فریق پر مجالس عامہ وخاصہ مین لعن وطعن وتنقیص کرتا ہے بلکہ بعض اوقات اشتہار بازی تک نوبت آجاتی ہے جسکا سبب بجز طمع مال وزر یا حب جاہ وشہرت یا حسد وتکبّر وتعصّب ونفسانیۃ کے کچھ نہین ہوتا جسکا قبح فصل اوّل مین ظاہر ہوچکا اور اگر یہ اختلاف علماء مین ہوجاتا ہے تو اُسوقت اسکے متعلق کئی فرقے پیدا ہوجاتے ہین بعض تو ایک ایک جماعت کے طرفدار ہوجاتے ہین بعضے دونون سے بیزار ہوجاتے ہین - پھر طرفداروں مین ۲ دو قسمین ہوجاتی ہین بعضے تو وہ ہین جنکو حق وباطل کی کچھ خبر نہین نہ تحقیقًا نہ تقلیدًا مشروعًا یا اس سے بڑھکر یہ کہ یہ بھی خبر ہے کہ ہمارا متبوع باطل پر ہے یا حدود سے تجاوز کررہا ہے پھر بھی اُس کی نصرت عمدًا کررہے ہیں پھر اس نصرت مین نہ غیبت سے پرہیز ہے نہ بُہتان سے نہ جھوٹ سے نہ دوسری جماعت کو تقریرًا وتحریرًا واخبارًا واشتہارًا بدنام ورسوا کرنے سے باک ہے اور نہ اسکی پرواہ ہے کہ اسکا اثر کسی اسلامی قوت مقصودہ پر کیا پڑیگا اور دین کو ضعف پہونچے گا یا ان حرکات سے مخالفان دین کی آرزوئین پوری ہورہی ہین یا اُنکو قوت پہونچ رہی ہے اس جماعت کا عاصی اور مورد وعید شدید ہونا ظاہر ہے اور بعض وہ ہین جو اپنے متبوع کو حق پر سمجھکر اُن کی نصرت کرتے ہین مگر وہ نصرت حد شریعت کے اندر رہے ہے یعنی اپنے متبوع سے مدافعت کرتے ہین اور اُسکے مقابل کو کوئی ضرر نفسانی یا مالی یا جاہی نہین پہونچاتے اور اگر مدافعت سی بڑھکر انتقام لیتے ہین تو اُس مین جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا سے تجاوز نہین کرتے گو اس کی رعایت بنا بر تجربہ پلصراط پر گذرنے سے کم دشوار نہین - یہ لوگ نصرت حق مین ماجور اور مجازاۃ بالمثل مین معذور ہین - اور جو دونون سے بیزار ہین وہ وہ ہین جنکو دین کیساتھ پہلے ہی سے محبت نہین اور نہ وہ

اطاعت احکام کو ضروری سمجھتے ہین نہ اُنکو فکر عمل ہے نہ اُن کے قلب مین علماء کی عظمت ووقعت ومحبت وعقیدت ہے اُنکو اعمال سے بچنے کا اور علماء پر اعتراض کرنیکا ایک بہانہ ملگیا سو اُن کی حالت کا فیصلہ ظاہر ہے حاجت بیان نہین اور نہ اُن سے خطاب کچھ مفید ہے صرف اتمام حجت کیلئے ایک نظیر جواب مین ذکر کئے دیتا ہون وہ یہ کہ ان صاحبون کو اگر اتفاق سے کیمیا کی ہوس ہوجاوے اور کسی شخص کے متعلق یقین بلکہ شبہ بھی ہوجاوے کہ یہ اسکو جانتا ہے مگر اُس کی ظاہری حالت اُس کی تکذیب کرتی ہو تب بھی انکو کوئی امر اُس کی خدمت واطاعت سے مانع نہین ہوتا محض اسی امید پر کہ اس سے اتنی بڑی دولت مل سکتی ہے اور اگر اسکا دھوکہ باز ہونا بھی ثابت ہوجاوے تو خاص اُس سے تو علیحدگی اختیار کریگا لیکن اگر کسی دوسرے پر اس کا مظنہ ہوجاوے تو یہی معاملہ اُس کی ساتھ بھی کرے گا اور بالکل اس شعر کا مصداق ہوجاویگا ؎

طلبگار باید صبور وحمول | کہ نشنیدہ ام کیمیا گر ملول
کشند از برائے دلے بارہا | خورند از برائے گلے خارہا

سو اگر ان صاحبوں کو دین کی طلب ہوتی تو اُس مطلوب کے حاصل کرنے کیلئے یہی معاملہ ان کا علماء کی ساتھ بھی ہوتا گو وہ علماء باعمل بھی نہ ہوتے مگر اسکو تو دولت علم دین ہر حال مین دیسکتے ہین پھر اُس مین دھوکہ بھی نہین دیتے اگر کسیکو شبہ ہو کہ بعض علماء اپنی غلطیون کی تاویلین بھی کرتے ہین کیا یہ دھوکہ نہین ہے جواب یہ ہے کہ مسائل تو غلط نہین بتلاتے یا مسائل دانی کا دعوی تو غلط نہین کرتے نہ اُن کی تاویل کا یہ مطلب ہوتا ہے اُس کا حاصل تو یہ ہے کہ باوجودیکہ مسئلہ کے خلاف کوئی کام کر لیا مگر یہ ثابت کرنا چاہتے ہین کہ مسئلہ تو اپنے حال پر صحیح ہے مگر ہمنے اسکے خلاف نہین کیا سو اس سے دوسرے کو تو کوئی ضرر نہین پہونچا خود اُن کا معاملہ حق تعالیٰ کیساتھ ہے وہ آپ بھگتین گے۔ اور ایک فرقہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ نہ کسیکے طرفدار نہ کسی سے بیزار۔ اُن کی حالت بالکل بے خطر وبے ضرر ہے گو ناصر حق سے اُس کا اجر کم ہو مگر اس مین ترجیح یہ ہے کہ اس مین احتمال معصیت نہین اور جس شخص کی نصرت پر حق کا غلبہ موقوف نہو اُسکے لئے یہی طرز اسلم اور بے غبار ہے۔

تنبیہ دوم۔ بعضے لوگ محض حمیت قومی یا نصرت خاندانی کی بناء پر ہر حال مین اپنی برادری یا کنبہ یا اولاد کی طرفداری کو ضروری سمجھتے ہین جا بیجا کو نہین دیکھتے اور اس کا نام قومی اتفاق رکھتے ہین

فصل دوم مین اس کا حکم مذکور ہو چکا۔

تنبیہ سوم - بعض جہلاء علماء پر یہ اعتراض کرتے ہین کہ ان کے یہان ہر بات مین اختلاف ہے اب ہم کس کا اتباع کرین کسکو سچا سمجھین کسکو جھوٹا سمجھین سو فصل سوم مین جب اُس اختلاف کا قرآن و حدیث و اقوال اکابر امت سے محمود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس اختلاف پر اعتراض کرنا حق تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اکابر اُمت پر اعتراض کرنا ہے۔ رہا یہ کہ پھر ہم کسکا اتباع کرین سو اسکا فیصلہ نہایت سہل ہے وہ یہ کہ جب کسی مریض کے باب مین ماہرین اطباء کا اختلاف ہوتا ہے یا کسی مقدمہ کے متعلق وکلاء کا اختلاف ہوتا ہے کیا تم سبکو چھوڑ کر مریض کے معالجہ سے اور مقدمہ کی پیروی سے بیٹھ رہتے ہو یا کسی اصول کی بناء پر اُن مین سے ایک کو ترجیح دیکر اپنے مقصود مین مشغول ہو جاتے ہو اسیطرح یہاں بھی ترجیح کے کچھ اصول ہین جو عقل صحیح سے معلوم ہو سکتے ہین اُن ہی اُصول سے یہان بھی ایک کو ترجیح دیکر کام مین لگنا چاہئے مگر اختلاف اطباء کے وقت اُن اصول کا اعمال اور اختلاف علماء کے وقت اُن اصول کا اہمال صرف اس وجہ سے ہے کہ وہان مقصود دنیوی کو ضروری سمجھتے ہین اور وہ موقوف ہے اتباع پر اور یہاں مقصود دینی کو ضروری نہین سمجھتے اسلئے بہانے ڈھونڈتے ہین بعض لوگ اس سے بڑھکر جہالت برکار فرماتے ہین اور یہ مشورہ دیتے ہین کہ علماء سب جمع ہو کر ایسے مسائل کا فیصلہ کر کے سب ایک شق پر متفق ہو جاوین اس کا حقیقی جواب سمجھنے کیلئے تو علوم شرعیہ مین مہارت کی ضرورت ہے جو ان صاحبون مین اسوجہ سے مفقود ہے کہ علم دین مین مشغول ہونا ان کے نزدیک منجملہ جرائم و تنزل کے ہے اسلئے ایک سطحی جواب عرض کرتا ہون وہ بھی کافی ہے وہ یہ کہ کیا اسکے قبل کسی زمانہ مین ایسے علماء و سلاطین نہین گذرے جنہون نے اس ضرورت کا احساس کیا ہو اور اس کا انتظام بھی کر سکتے ہون اگر جواب نفی مین ہے تو آفتاب نصف النہار کا انکار ہے اور اگر اثبات مین ہے تو اس سے اجمالاً سمجھ لیجئے کہ اس مین کوئی مانع شرعی ضرور تھا جسکے سبب اس کا قصد نہین کیا گیا تو کیا ایک ممنوع شرعی کی ہم سے درخواست کیجاتی ہے ع این خیال ست و محال ست و جنون + کیا علماء تمہاری خواہشون پر اس آیت کو بھول جائین گے ولئن اتبعت اھواءھم بعد الذی جاءک من العلم مالک من اللہ من ولی ولا نصیر۔

لطیفہ - ایک عالم سے جو کہ فارسی مین احقر کے اُستاد ہین ایک عیسائی نے اعتراض کیا کہ اہل اسلام مین دینی تحقیق کی کمی کی ایک بڑی دلیل یہ ہے کہ ان کے اکثر مسائل مختلف فیہ ہین اگر کافی تحقیق ہوتی تو سب

مین متفقہ فیصلہ ہوجاتا اُنہون نے جواب دیا کہ یہی تو دلیل ہے ان کی غایت تحقیق کی کہ کوئی چھوٹے سے چھوٹا جزو بھی بے تحقیق کئے نہین چھوڑا اور تحقیق کے لوازم عادیہ سے ہے اہل تحقیق مین اختلاف ہوجانا خصوص جبکہ محل تحقیق معانی مین سے ہو جبکہ مادیات مشاہدہ مین اختلاف ہوجاتا ہے ماشاء اللہ نہایت لطیف جواب ہی

تنبیہ چہارم - ایک عام طریقہ ہوگیا ہے۔ مسائل دینیہ مین جہلاء کا دخل دینا اور دلیل کے مقابلہ مین اس کہدینے کو کافی سمجھنا کہ ہمارا خیال یہ ہے اس کا مذموم ہونا فصل چہارم مین گذر چکا ہے اتنا اور مزید کہتا ہون کہ کیا یہ حضرات کبھی کسی حکیم وڈاکٹر کی تجویز سُننے کے بعد اُسکے خلاف رائے قایم کر کے یہ کہنے کی ہمت کر سکتے ہین کہ ہمارا خیال یہ ہے یا کسی حاکم وافسر کے سامنے اُسکے حکم کے خلاف رائے ظاہر کر کے یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہین کہ ہمارا خیال یہ ہے - تو افسوس خدا اور رسول کے احکام کے سامنے یہ کہنے کی کیسے جسارت ہوتی ہے اگر کہا جاوے کہ وہ اللہ ورسول کے احکام ہی نہین ہوتے یا تو وہ علماء کا اجتہاد ہوتا ہے یا اگر نصوص ہوتے ہین تو اُن کی تفسیر علماء کی ہوتی ہے ہم علماء کے مقابلہ مین کہتے ہیں۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نصوص کو بھی علماء جیسا سمجھتے ہین تم قیامت تک نہین سمجھ سکتے اور اگر اُن کا اجتہاد ہے تو وہ اجتہاد بھی ماخوذ نصوص ہی سے ہے اُسکے اخذ کا سلیقہ بھی علماء ہی کو ہے تمکو نہین لہذا دونون حالتون مین علماء کے مقابلہ مین یہ کہنا درحقیقت خدا ورسول ہی کے مقابلہ مین کہنا ہے -

لطیفہ - میرا زمانہ فراغ درسیات کا قریب تھا کہ ایک وکیل جسکے ساتھ قانون کی کتابین بھی تھین ہمارے گھر مہمان ہوئے مین تفریحاً ایک اردو کتاب قانون کی اُٹھا کر دیکھنے لگا اور امتحاناً ایک دفعہ کی تقریر اُن کے سامنے کر کے اُن سے تصویب چاہی اُنہون نے کہا کہ اس دفعہ کا یہ مطلب نہین اور جو مطلب اُنہون نے سمجھا تھا وہ جی کو لگتا تھا دیکھئے اُردو اپنی مادری زبان اور معمولی عبارت اور سمجھنے والا ایک فارغ طالب علم اور پھر بھی سمجھنے مین غلطی - تو یہ بیچارے اُردو خوان عربی کو یا عربی کے اُردو ترجمہ کو کہ وہ دلالت علی المطلوب مین اور بھی بعید ہوجاتا ہے۔ صحیح صحیح کیسے سمجھ سکتے ہین اور اس سے بڑھکر یہ کہ اُس سے استنباط کیسے کر سکتے ہین مجھکو تو ایسے مدعیان کا منظر دیکھکر بیساختہ یہ شعر یاد آجاتا ہے ؎

گر بہ میر و سگ وزیر و موش را دیوان کنند
این چنین ارکان دولت ملک را ویران کنند

تنبیہ پنجم - بعض لوگون کو اتفاق مین یہانتک غلو ہوجاتا ہے کہ کفار سے بھی کامل اتفاق رکھنا چاہتے ہین حتے کہ اُن کے بعض شعائر مذہبی تک کو اختیار کر لیتے ہین یا ورحتی کہ بعض مدعیان علم جوش اتفاق

ہین مشرکین کو اہل کتاب ثابت کرنیکی کوشش کرنے لگتے ہین اور حتی کہ اُن کفار کی خاطر احکام اسلامیہ مین تحریف کرنے کو گوارا کر لیتے ہین اور یہ ہوا چند روز سے زیادہ چل گئی ہے فصل پنجم مین اس کی تحقیق گذر چکی ہے

تنبیہ ششم - بعض منسوبین الی التصوف مین یہ مرض ہو گیا ہے کہ اُنکے یہان بدعت و سنت کا فرق ہی لاشی ہے اُن کا مذاق یہ ہے کہ ایسے امور مین نزاع و اختلاف ناحقیقت شناسی سے ہے سبکو توسع کا کام لینا چاہئے اور یہ تو ان کا ذکر ہے جو اللہ کا نام لینے والے اور کسی قدر مجاہدہ سے اپنے اخلاق کو درست کر چکے ہین ورنہ اُن مین جو ذکر و مجاہدہ سے محروم ہین وہ تو اہل حق کے دشمن اور سنت سے نفور ہین اور متبعین سنت کو بُرے القاب سے یاد کرتے ہین اور اپنے تابعین کو اُن سے نفرت دلاتے ہین اور بدعات کو سنن بلکہ فرائض سے بڑھکر مثل جزو ایمان کے اور اللہ و رسول کی محبت کی علامات سے ٹہرا رکھا ہے اُن کی بیہودگی کا تو ذکر ہی نہین مین اُن کا ذکر کرتا ہون جنمین کچھ اثر ذکر و فکر کا ہے سو اُن کا مذاق جسکو وہ مذاق تصوف سمجھتے ہین یہ ہے کہ ایسے امور مین باہم اختلاف نہ کرنا چاہئے بلکہ بعضے تو جو زیادہ غالی ہین اسلام و کفر کے اختلاف مین بھی تنگی کو اچھا نہین سمجھتے اور اُن کا مقولہ یہ ہے کہ موسیٰ بدین خود - عیسیٰ بدین خود - اور ان کے دلائل اس قسم کے اقوال ہین ۵

حافظا گر وصل خواہی صلح کن با خاص و عام
با مسلمان اللہ اللہ با برہمن رام رام

سو اول تو خدا جانے یہ کس کا قول ہے دوسرے اگر کسی بزرگ کا بھی ہو تب بھی دو حال سے خالی نہین اگر قرآن و حدیث کے خلاف ہے تو اُسکو بزرگ کا قول ہی کہنا جائز نہین اور اگر موافق ہے تو موافقت کی صورت بجز اسکے کچھ نہین کہ ان اقوال مین کوئی ایسی تاویل کیجائے جس سے وہ قرآن و حدیث کے معارض نہ رہے - فصل ششم مین بدعت مین توسع نہ ہونیکی تحقیق گذر چکی ہے -

لطیفہ - مین بالکل نو عمر تھا اور کانپور مین تازہ تازہ مدرسی پر مامور ہوا تھا - والد صاحب مرحوم اتفاق سے ایک مقدمہ کی ضرورت سے الہ آباد آئے اور بیمار ہو گئے - مین بیماری کی خبر پاکر الہ آباد حاضر ہوا اُس زمانہ مین وہان ایک ولایتی بزرگ تھے محمدی شاہ ذاکر شاغل بااوقات بزرگ تھے گو صاحب سماع تھے مگر دنیادار نہ تھے اکثر اہل مقدمہ اُن کی خدمت مین مقدمات مین دعا کرانے کیلئے جایا کرتے تھے والد صاحب مرحوم اپنے ساتھ مجھکو بھی ان کی خدمت مین لیگئے بہت اخلاق سے پیش آئے اور جب اُنکو

۵ اس کا ابطال احقر نے اپنے رسالہ ارسال الجنود مین کیا ہے ۱۲ منہ

معلوم ہوا کہ یہ طالب علم ہے تو فرمانے لگے مولوی اس آیت کا ترجمہ کرو لکل امۃ جعلنا منسکا ھم ناسکوہ فلا ینازعنک فی الامر وادع الی ربک انک لعلی ھدی مستقیم - دیکھو اس مین نزاع سے منع فرمایا ہے مین نے عرض کیا حضرت آیت مین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نزاع کفار سے منع نہیں فرمایا چنانچہ لاتنازعھم نہیں فرمایا گیا بلکہ کفار کو نزاع رسول سے منع فرمایا ہے چنانچہ لاینازعنک اس مین صریح ہے تو آیت سے تو نزاع اہل باطل مع اہل الحق کی نہی ثابت ہے نہ کہ اس کا عکس کیونکہ اس کا عکس تو دعوت الی الحق ہے جو وادع الی ربک کا مدلول ہے آگے دونون حکموں کی علت کہی ہے انک لعلی ھدی مستقیم یعنی چونکہ آپ ہدی مستقیم پر ہین اسلئے آپکو حق ہے کہ دوسروں کو اپنی راہ کی طرف بلائیں اور وہ لوگ ہدی پر نہین اسلئے انکو حق نہین کہ آپکو اپنی راہ کی طرف بلائین یہ لبسط ہے اُس تقریر کا جو شاہ صاحب کے جواب مین عرض کی گئی شاہ صاحب سنکر بالکل خاموش ہو گئے مگر خوش رہے - اگر کسی طالب علم کو شبہ ہو کہ بعض مفسرین نے فلا ینازعنک کی تفسیر مین فلا تنازعھم کہا ہے تو جواب صحیح نہ رہا اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ان بعض کی تفسیر پر مطلق نزاع مراد نہین بلکہ نزاع خاص مراد ہے یعنی نزاع غیر احسن - فصل پنجم مین تبلیغ و مناظرہ کے متعلق ان دونون کا فرق گذر چکا ہے اور فصل ششم مین اُن آیات کا اشتراک کفار و مبتدعین مین گذر چکا ہے

تنبیہ ہفتم - بعض لوگ اختلاف غیر حقیقی کی ساتھ اختلاف حقیقی کا سا معاملہ کرتے ہین اور اختلاف حقیقی کی بھی وہ قسم جو اصول دینیہ مین ہو کہ اُس مین ایک شخص دوسرے کو گمراہ کہتا ہے چنانچہ بعض مدعیان تصوف سلاسل مین ایک کو دوسرے پر اس طرح ترجیح دیتے ہین جس سے دوسرے کی تنقیص ہوتی ہے کوئی چشتی کو بڑھاتا ہے اور نقشبندی کی اہانت کرتا ہے کوئی بالعکس اس کا حکم فصل ہفتم مین مذکور ہو چکا ہے کہ اس اختلاف مین کوئی محذور نہین بلکہ یہ اختلاف ہی نہین محض تعدد طرق ہے جیسے ایک کراچی سے حج کو چلا گیا - دوسرا بمبئی سے اس مین کسی کی تنقیص کرنا جہل محض اور تعصب قبیح ہے

تنبیہ ہشتم - مسئلہ اتفاق کے متعلق اکثر محرکین اتفاق اپنی تقریرون مین ایک غلطی کرتے ہین وہ یہ کہ ان مقررین کا بالعموم یہ شیوہ ہو گیا ہے کہ دلائل تکوینیہ سے بھی اپنے مدعا کی اس طرح تائید کیا کرتے ہین کہ دیکھو زمین کے اجزاء مین اگر اجتماع و اتفاق نہ ہوتا تو اُسپر ہمارا استقرار نہ ہو سکتا اگر آسمان کے اجزاء مین اتفاق نہ ہوتا تو ہم اُسکے منافع سے محروم رہتے ان سب کی ذات اور منافع کا وجود اتفاق ہی پر موقوف ہے اس استدلال کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ یہ اتفاق تکوینی اگر استحسان

اتفاق کی دلیل ہو سکتی ہے تو اسی طرح اختلاف تکوینی جسکا ذکر فصل ہشتم مین ہے۔ استحسان اختلاف کی بھی دلیل ہو سکیگی ولم یقل بہ احد

لطیفہ۔ جب میری شادی ہوئی تو برادری کے ایک ممتاز شخص کو جن سے والد صاحب مرحوم کی کچھ کشیدگی تھی والد صاحب نے دعوت شرکت کیلئے مجھسے رقعہ لکھوایا۔ مین نے اُس مین اتفاق کی محاسن مین اجتماع اجزاء ارض وسماء کا بھی ذکر کیا تھا اُنہون نے جواب مین وہ حدیث ذکر کی جسمین باہم آسمانون مین اور زمینون مین پانچ پانچ سو برس کا فصل وارد ہے اور لکھا کہ یہ حدیث افتراق کے استحسان پر دال ہو اوکما قال۔ اب مجھکو سوچنے سے اپنی کمزوری یاد آتی ہے کہ واقع مین میرا استدلال ہی لاشئی تھا اسلئے اُس کا جواب بیشک لاجواب ہے اور اس غلطی استدلال کے ذکر کا وعدہ فصل ہشتم کے اخیر مین گذرا ہے۔

تنبیہ نہم۔ بعض لوگون کو قرآن مجید کا حقیقی نزول سات قراءت مین اور حکمی نزول سات لغات مین جنکو حدیث مین سبعہ احرف فرمایا گیا ہے۔ سنکر قرآن مجید کے محفوظ قطعی ہونے پر نعوذ باللہ شبہ ہو جاتا ہے کہ محفوظ قطعی مین اختلاف کیسا اس غلطی کا منشا یہی ہے کہ اختلاف کی معنے تعارض کے سمجھ گئے جس مین ایک کا اثبات دوسرے کی نفی ہے ایسا تعارض فی الواقع منافی محفوظیت کے ہے مگر یہان تو اختلاف ہی نہین صرف تعدد ہے اور حفاظت جیسے امر واحد کی ہو سکتی ہے امور متعددہ کی بھی ہو سکتی ہے چنانچہ سبع قراءت کا اسوقت تک محفوظ ہونا اور سبعہ احرف کا جب تک وہ باقی تھے محفوظ رہنا مشاہد ہے فصل نہم مین اس کی تحقیق گذر چکی ہے۔

تنبیہ دہم۔ بعض اہل باطل کو نسخ احکام پر یہ شبہ ہو گیا ہے کہ نسخ فرع ہے تعارض کی اور متکلم واحد کے دو کلامون مین تعارض ہونا مستلزم ہے متکلم کے یا ذہول عن الکلام السابق کو یا جہل عن مصلحۃ الکلام اللاحق کو اور حق تعالیٰ اس سے منزہ ہے پس نسخ ہی منفی ہے۔
جواب اس کا ظاہر ہے کہ ان دونون حکمون مین محض صورۃً تعارض ہے حقیقۃً تعارض نہین بوجہ اختلاف ازمنہ حکم کے جیسا طبیب ماہر کے نسخون مین خاص یہ اختلاف ہوتا ہے کہ وہ اول منضج کا نسخہ تجویز کرتا ہے پھر مسہل کا پھر تبرید کا پھر تقویت کا اور یہ سب وہ پہلے ہی سے تجویز کر لیتا ہے کہ مختلف اوقات مین یہ سب نسخے علی الترتیب استعمال کراؤن گا وہان کسیکو یہ شبہ نہین ہوتا پس اشکال کی

بناء ہی منہدم ہے۔ لہٰذا اشکال بھی منعدم ہے اس کا تعارض حقیقی نہ ہونا فصل دہم مین مذکور ہو چکا ہے

التفریع علی المجموع

مجموعہ اجزاء رسالہ سے امور ذیل ثابت ہوئے۔

(۱) اختلاف کے اقسام عشرہ مین سے اختلاف مذموم صرف چار اختلاف ہین یعنی قسم دوم۔ وچہارم وپنجم وششم۔ اور وہ بھی جانبین سے نہین بلکہ صرف صاحب باطل کی طرف سے۔ باقی صاحب حق کی طرف سے تو یہ اقسام بھی محمود اور مطلوب ہین اور بقیہ چھ اقسام تو علی الاطلاق محمود ہین۔ اور اگر قسم ہشتم کو اُس وجہ کی بناء پر جو کہ فصل ہشتم مین مذکور ہے ان اقسام مین سے مستثنیٰ کر دیا جائے تب بھی اختلاف محمود کی پانچ قسمین رہجاتی ہین تو ہر حال مین زیادہ اقسام اختلاف کے محمود ہی رہے ایک صورت مین چھ قسمین اور ایک صورت مین پانچ قسمین اور دوسری جانب چار ہی قسمین ہین پس علی الاطلاق اتفاق کو محمود اور اختلاف کو مذموم کہنے کا حکم غلط ہوگیا۔

(۲) اختلاف محمود کے بعض اقسام وہ بھی ہین کہ وہ صرف محمود ہی نہیں بلکہ شرعاً واجب اور اُنکے مقابل اتفاق شرعاً حرام ہے ان سب کی تفصیل فصول سابقہ مین جدا جدا مذکور ہو چکی ہے اور ساتھ ساتھ دلائل بھی مذکور ہوئے ہین بعض دلائل بطور تتمہ کے اور بھی ذکر کرتا ہون۔ قال اللہ تعالیٰ۔ وقال انما اتخذتم من دون اللہ اوثانا مودۃ بینکم فی الحیوۃ الدنیا ثم یوم القیمۃ یکفر بعضکم ببعض ویلعن بعضکم بعضا الایۃ۔ وقال تعالیٰ وقالوا تقاسموا باللہ لنبیتنہ واھلہ ثم لنقولن لولیہ ما شھدنا مھلک اھلہ وانا لصادقون ومکروا مکرا ومکرنا مکرا وھم لا یشعرون وقال تعالیٰ واذ یمکر بک الذین کفروا لیثبتوک او یقتلوک او یخرجوک ویمکرون ویمکر اللہ وغیرہا من الآیات وعن ابن عباس قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لابی ذر یا باذر ای عری الایمان اوثق قال اللہ ورسولہ اعلم قال الموالاۃ فی اللہ والحب فی اللہ والبغض فی اللہ رواہ البیھقی فی شعب الایمان وعن ابی ذر فی حدیث طویل قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان احب الاعمال الی اللہ تعالیٰ الحب فی اللہ والبغض فی اللہ رواہ احمد۔ وروی ابوداود الفصل الاخیر وعن ابی رزین فی حدیث طویل نہ قال لہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم احب فی اللہ والبغض فی اللہ رواہ البیھقی (مشکوۃ)

(۳) جب بعض افراد اتفاق کے حرام اور بعض افراد اختلاف کے واجب ہوئے اور واجب خیر ہے حرام سے

تو ثابت ہوا کہ بعض اختلاف خیر ہے اتفاق سے اور بعض اتفاق شر ہے اختلاف سے - عارف رومی اسی باب مین فرماتے ہین ؎

جنگ ہا بین کان اصول صلح ہاست ۔۔۔ چون نبی کہ جنگ او بہر خداست

طرفہ آن جنگے کہ اصل صلحہاست ۔۔۔ شاد آن کاین جنگ او بہر خداست

غالب است و چیر بر ہر دو جہان ۔۔۔ شرح این غالب نگنجد در دہان

ذرہ کو محو شد در آفتاب ۔۔۔ جنگ او بیرون شد از وصف و حساب

چون ز ذرہ محو شد نفس و نفس ۔۔۔ جنگش اکنون جنگ خورشید ست و بس

رفت از وے جنبش طبع و سکون ۔۔۔ از چہ از انا الیہ راجعون

(خطبہ دفتر سادس)-

(۴) جب بعض اختلاف محمود بلکہ واجب بھی ہے اور جو اختلاف مذموم ہے وہ بھی مطلقاً نہین بلکہ صرف صاحب باطل کی طرف سے جیسا ابھی نمبر۱ مین بھی گذرا ہے تو ہر نا اتفاقی کے وقوع پر بعض لوگون کا جانبین کو ملامت کرنا یا بلا تحقیق ایک پر ملامت کرنا ظلم ہے بلکہ سب سے اول اس کی تحقیق ضروری ہے کہ کس کا اختلاف محمود ہے کس کا مذموم - پھر صاحب محمود کی نصرت اور صاحب مذموم پر ملامت کا حق ہے اور اشتباہ کی صورت مین سکوت واجب ہے جیسا تنبیہ اول مین مفصلاً بیان کیا گیا ہے

(۵) جو دلائل مطلوبیت اتفاق کے ہین وہ مطلق نہین بلکہ اُن کے خاص محامل ہین جیسے دلائل مطلوبیۃ اختلاف کے بھی خاص محامل ہین ان سب کی تفصیل فصول رسالہ مین مذکور ہوئی ہے - ان دلائل مطلوبیۃ اتفاق مین سے ایک خاص دلیل کے متعلق جو کہ کثیر الدور علی الالسنہ ہے ایک خاص غلطی عام ہو رہی ہے اُس کا مختصر دفع بطور تتمہ کے ضروری سمجھتا ہون وہ دلیل یہ آیت ہے واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا واذکروا نعمۃ اللہ علیکم اذ کنتم اعداء فالف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا الایۃ اور وہ غلطی یہ ہے کہ اس آیت مین دو لفظ دیکھ لیتے ہین ایک جمیعاً کہ اجتماع پر دال ہے - دوسرا لا تفرقوا کہ افتراق سے ناہی ہے اور اُس کی قید پر نظر نہین کرتے اسلئے محل بے محل اسکو استدلال مین پیش کر دیتے ہین - یہ ہے وہ غلطی عام - اور دفع اس غلطی کا اس قید مین نظر کرنا ہے اور وہ قید اعتصام بحبل اللہ کی ہے جس کی تفسیر احکام دینیہ کا التزام اعتقادی و عملی ہے - تقریر مدلول آیت کی بلحاظ قید یہ ہے

کہ تم سب اعتصام اختیار کرو اور اُس مین تفرق مت کرو کہ کوئی اعتصام اختیار کرے کوئی نہ کرے پس مقصود بالذات اعتصام ہے نہ کہ اجتماع اور منہی عنہ ترک اعتصام ہے نہ کہ تفرق۔ پس اگر اعتصام مین تفرق ہوتا ہو اس طور سے کہ بعض نے اعتصام کیا بعض نے نہ کیا تو اس تفرق سے بچنے کیلئے اعتصام کو نہ چھوڑین گے بلکہ اعتصام کیلئے تفرق کو گوارا کر لین گے اور اگر ترک اعتصام سے اجتماع حاصل ہوتا ہو اس طور سے کہ سب نے اعتصام ترک کر دیا اور بے دینی پر مجتمع ہو گئے تو اس اجتماع کیلئے اعتصام کو ترک نہ کرین گے بلکہ اعتصام کیلئے اجتماع کو ترک کر دینگے خوب سمجھ لو۔ یہ تو دفع ہے غلطی کا اور اس آیت مین ایک فائدہ عظیمہ علمیہ وعملیہ متعلقہ اتفاق پر بھی دلالت ہے یعنی اس مین اتفاق واجتماع مطلوب کے حاصل ہونیکا ایک سہل اور کامیاب طریقہ بھی بتلایا گیا ہے وہ طریقہ یہ[لہ] ہے کہ سب ملکر احکام الٰہیہ کا اتباع کرنے لگین اس سے خود بخود بلا کسی تدبیر مستقل کے لزوماً اتفاق پیدا ہو جاویگا۔ ورنہ بدون اسکے بڑی سے بڑی تدبیر بھی ناکام ہے۔ اول تو حدوث ہی مین ورنہ بقا مین تو ضرور۔ اور راز اُس کا یہ ہے کہ ایسا اتفاق اغراض پر مبنی ہوگا اور اغراض مین تبدل ہوتا رہتا ہے اُسی کی ساتھ اتفاق بھی رخصت ہو جاویگا اور جو اتفاق احکام الٰہیہ پر مبنی ہوگا چونکہ احکام بدلتے نہیں اسلئے وہ اتفاق بھی باقی رہتا ہے اور ایسی تدابیر کے غیر نافع ہونیکی طرف دوسری

لہ قولہ وہ طریقہ یہ ہے الخ مین کہتا ہون کہ احکام الٰہیہ کے اتباع کا اصل مبنی ہے ترک ہوی کیونکہ جب تک ترک ہوی نہ ہو اُسوقت تک صحیح طور پر اتباع احکام الٰہیہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اسلئے اب اتفاق کا اصل مبنی ترک ہوی قرار پایا۔ پس جو لوگ دل سے چاہتے ہین کہ مسلمانون مین اتفاق واتحاد ہو اُنکا فرض ہے کہ وہ اپنی خواہشات کو چھوڑ کر اپنے کو حق تعالیٰ کی خواہش کے تابع بنا دین اور جو خدا ورسول کا حکم ہو اُسکو صحیح طور پر سمجھکر اُسپر عمل کرین اور اگر اس صحیح طور پر عمل کیا جاویگا تو انشاء اللہ مسلمانون مین نہ دنیاوی اختلافات رہین گے اور نہ مذہبی فرقہ بندیان۔ اور جو اختلافات افہام کے تفاوت وغیرہ سے باقی رہیگا وہ اختلاف کی حد مین رہے گا اور مخالفت ومخاصمت کی حد تک نہ پہونچے گا اور ترک ہوی کا مبنی ہے تواضع اسلئے یہ کہنا بھی نہایت صحیح ہے کہ مبنی اتفاق کا تواضع ہے اسلئے مسلمانون کا فرض ہے کہ وہ ترک کبر اور تحصیل تواضع کی کوشش کریں تاکہ اُس سے ترک ہوی حاصل ہو اور اس سے امتثال اوامر الٰہیہ واجتناب عن نواہیہ اور اس سے اتفاق وائتلاف۔ یہ تفصیل ہے حضرت حاجی (شاہ امداد اللہ صاحب قدس سرہ کے اس مختصر ملفوظ کی جسکو حضرت مولانا اشرف علی صاحب نے روایت کیا ہے) کہ اتفاق کا اصل مبنی تواضع ہے ۱۲ حبیب احمد کیرانوی۔

آیت مین اشارہ فرمایا گیا ہے - ھو الذی اید ک بنصرہ و بالمؤمنین و الف بین قلوبھم لو انفقت ما فی الارض جمیعًا ما الفت بین قلوبھم و لکن اللہ الف بینھم - یہ مجمل تقریر ہے آیت اعتصام کے دو مدلولون کی ایک دفع غلطی متعلق اتفاق اور دوسری تعلیم تدبیر اتفاق - اور مفصل تقریر مدلول اول کی احقر کے وعظ الاعتصام بحبل اللہ کے ثلث دوم مین جو اسی آیت کے بیان مین ہے اور مدلول ثانی کی وعظ الانفاق کے ثلث دوم اور ورق اخیر مین جو ایک دوسری آیت کے بیان مین ہے شائع ہو چکی ہے اگر شوق ہو ملاحظہ فرمالیا جاوے - الحمد للہ رسالہ ختم ہوا اور غالبًا اپنے موضوع مین یہ پہلا رسالہ ہے و اللہ اعلم و علمہ اتم و احکم -

کتبہ اشرف علی عفی عنہ لیوم النحر من ذی الحجۃ ۱۳۲۶ھ

رسالۃ رد التوحد فی الطلاق ذات التعدد بصورۃ السوال و الجواب

(السوال) جامع کمالات صوری و معنوی حکیم الامۃ جناب مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم بعد تحیۂ مسنونہ عرض اینکہ ایک استفتاء معہ جواب ارسال خدمت اقدس ہے - حضور والا بہ نفس نفیس مہربانی فرما کر ملاحظہ کریں اگر مجیب کا جواب صحیح ہے تو دستخط فرما دیا جاوے ورنہ اختصار کیساتھ تردید کردیجاوے جہانتک ممکن ہو جواب باصواب سے جلد مطلع فرماوین نوازش ہوگی - جواب کا سخت انتظار رہیگا - والسلام

(استفتاء) جس کا ذکر خط بالا مین ہے - کیا فرماتے ہین علماء دین اس مسئلہ مین کہ زید اپنی بی بی ناہیدہ سے چند روز قبل سے ناخوش و ناراض رہا کرتا تھا کل اتفاق یہ ہوا کہ زید جسوقت حویلی مین گیا تو ناہیدہ کو واہیات خرافات بولتے پایا - اس نے منع کیا - نہیں ماننے پر بات بڑھ گئی اور زید نے دو جوتہ ناہیدہ کو مارا جسپر ناہیدہ نے زید کو ماں بہن کی گالی دیا - زید نے بحالت غضب ناہیدہ کو کہا کہ ہمنے تمکو طلاق دیا طلاق دیا - طلاق دیا - اب سوال یہ ہے کہ طلاق بائن ہو گیا یا نہین - اور از روئے شرع شریف کوئی صورت پھر اپنے زوجیت مین لانیکی ہے یا نہین -

(جواب ہمراہ خط) صورت مسئولہ مین اگر زید کا غصہ اس درجہ تھا کہ زید کے ہوش و حواس درست نہ تھے - یا غصہ کی وجہ سے کسی امر کا صحیح ارادہ نہ کر سکتا ہو بلکہ بیخودی مین ایسے

کام اس سے سرزد ہوئے ہوں جن پر غصّہ دور ہونے کے بعد سخت نادم ہونا پڑے تو ان دونوں صورتوں میں طلاق ہی نہ واقع ہوگی۔ ابوداؤد ج ۲ صفحہ ۲۲۱ قالت سمعت عائشۃ رضہ تقول سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا طلاق وعتاق فی اغلاق قال ابوداؤد الغلاق اظنہ فی الغضب وقال ابن القیم فی زاد المعاد صفحہ ۲۰۳ والغضب علی ثلثۃ اقسام احدھا مایزیل العقل ولا یشعر صاحبہ بما قال وھذا لا یقع طلاقہ بلا نزاع۔ الثانی ما یکون فی مبادیہ بحیث لا یمنع فی تصور مایقول وقصدہ وھذا یقع طلاقہ الثالث ان یستحکم ویشتد ولا یزیل عقلہ بالکلیۃ ولکن یحول بینہ وبین نیتہ بحیث یندم علی مافرط منہ اذا زال فھذا محل نظر وعدم الوقوع فی ھذہ الحالۃ قوی متجہ ورنہ اگر ان دو صورتوں کے علاوہ تیسری صورت ہو تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی زید عدت کے اندر رجعت کرسکتا ہے۔ مسلم شریف ج ۱۔ ان ابا الصھباء قال لابن عباس اتعلم انما کانت الثلث تجعل واحدۃ علی عھد النبی صلے اللہ علیہ وسلم وابی بکر وثلاثا فی امارۃ عمر فقال ابن عباس نعم عون المعبود۔ شرح ابوداؤد ج ۲ عن ابن عباس قال طلق رکانۃ بن عبد یزید امرأتہ ثلاثا فی مجلس واحد فحزن علیھا حزنا شدیدا قال فسألہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف طلقتھا قال طلقتھا ثلاثا قال فقال فی مجلس واحد قال نعم قال فانما تملك واحدۃ فارجعھا ان شئت قال فراجعھا قال ابن القیم فی اعلام الموقعین وقد صحح الامام ھذا الاسناد وحسنہ قال الحافظ فی فتح الباری الحدیث اخرجہ احمد وابو یعلی وصححہ عن طریق محمد بن اسحٰق وھذا الحدیث نص فی المسئلۃ لا یقبل التاویل الذی فی غیرہ من الروایات۔ ابن عباس رضہ سے مروی ہے کہ کہا رکانہ نے اپنی بی بی کو تین طلاقیں دیں۔ کہا راوی نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اُن سے پوچھا کہ تو نے کس طرح طلاق دی ہے رُکانہ نے کہا میں نے اسکو تین طلاقیں دی ہیں راوی کہتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پھر پوچھا کیا ایک ہی مجلس میں اُنھوں نے کہا کہ ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تو ایک ہی طلاق کا مالک ہے اگر تو چاہے تو اپنی بی بی سے رجعت کرلے کہا کہ رکانہ نے اپنی بی بی سے

رجعت کرلی - علاوہ ازین زید کے کلمات طلاق کو تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق والنسب ہے چونکہ طلاق ابغض المباحات ہے واللہ اعلم بالصواب

خط بالا اور فتویٰ بالا کا جواب حسب ذیل گیا

السلام علیکم - تین طلاق کا ایک ہونا جمہور کے مذہب کے خلاف ہے اور جن دلائل سے اسپر استدلال کیا گیا ہے جمہور نے سب کا جواب دیا ہے اور دلائل کی قوت وضعف کو تو علماء سمجھ سکتے ہین مگر عوام کیلئے تو ایک سہل طریق یہ ہے کہ اگر یہ شخص طلاق دینے والا مذاہب اربعہ مین سے کسی مذہب کا مقلد ہے تو نفسانی شہوانی یا اور کسی دنیوی مصلحت سے اپنے امام کی مخالفت کرنا جسکے قول کو دین اور راجح سمجھتا ہے دنیا کو دین پر ترجیح دینا ہے اور مذاہب اربعہ وقوع ثلث پر متفق ہین نقلہ النووی عن الشافعی ومالک وابی حنیفۃ واحمد وجماھیر العلماء من السلف والخلف اور اگر وہ کسی مذہب کا مقلد نہین ہے تو مشتبہ مین احتیاط پر عمل کرنا خود حدیث مین مامور بہ ہے کما روی مسلم امرہ صلے اللہ علیہ وسلم لسودۃ بالاحتجاب ممن حکم بثبوت نسبہ من زمعۃ - اور اس مین فتوی کے اخیر مضمون کا جواب بھی ہوگیا کہ تاکید پر محمول کرنا قواعد شرع کے زیادہ موافق ہے حیرت ہے مشتبہ پر اقدام اقرب الی الشرع ہے یا اس سے احجام اور ابغض المباحات ہونا تو اسکو مقتضی ہے کہ طلاق دینے والا طلاق نہ دے نہ یہ کہ طلاق واقع کرنے کے بعد اُسکو واقع نہ کہا جاوے بلکہ تامل کے بعد تو معلوم ہوتا ہے کہ ابغض مباحات ہونا اُسکو مقتضی ہے کہ زجراً وقوع کا حکم دیا جاوے تاکہ آئندہ اس ابغض کا ارتکاب نکرین ورنہ اگر ایسی گنجائشین دیجاوینگی تو ایقاع پر زیادہ بیباک ہو جاوینگے کہ ایقاع سے کچھ ضرر تو ہوتا ہی نہین خوب آزادی سے واقع کرتے رہو منصف کیلئے تو اتنا کافی ہے باقی دلائل کا جواب سو ابن القیم نے اس باب مین بہت دلائل جمع کئے ہین اور یہان مدرسہ مین اُس کا مفصل جواب لکھا گیا ہے جو شائع ہونیوالا ہے اگر کسی کا دل چاہے یہان آکر ملاحظہ فرمالین مگر اس مقام پر بہت مختصر کچھ عرض کئے دیتا ہون

۱ غصہ مین جو تفصیل لکھی گئی ہے اس کی کوئی دلیل نہین لکھی اگر ابوداؤد کی حدیث کو دلیل سمجھا جاوے

تو اول تو اُس مین لفظ اغلاق ہے لفظ غضب نہین اور اُس کی تفسیر مین کئی وجوہ محتمل ہین ایک غضب جسپر مفسّر کو بھی وثوق نہین خود اظنہ کہہ رہے ہین تو کیا تفسیر مظنون دوسرے پر حجت ہو جاویگی بعض نے اکراہ کیساتھ تفسیر کی ہے جیسا مجمع البحار و قاموس مین نقل کیا ہے بلکہ یہ تفسیر بہ نسبت غضب کے اقرب ہے کیونکہ عتاق غضب مین کم واقع ہوتا ہے اور اکراہ مین دونون واقع کئے جاتے ہین گو وقوع فی الاکراہ بھی مختلف فیہ ہے اور بعض محدثین فقہاء سے ہین نے یہ تفسیر کی ہے کہ کلام مغلق مُراد ہے یعنی تکلم کے وقت الفاظ مفہوم نہوئے ہون جیسا منہ مین کوئی چیز بھری ہو یا کسی نے منہ پر زور سے ہاتھ رکھ لیا ہو- قاموس مین بھی اس کی تائید ہے کلام غلق کتف مشکل چونکہ اس صورت مین الفاظ ادا نہ ہون گے اور طلاق کا تعلق الفاظ سے ہے محض قصد سے نہین لہذا واقع نہ ہوگا جیسا ابوداؤد نے باب فی الوسوسہ بالطلاق مین ایک حدیث اسی مضمون کی نقل کی ہے اور بعض نے اسکو نہی پر محمول کیا ہے- مجمع البحار مین ہے او معناہ لا تغلق الطلقات دفعۃ واحدۃ حتی لا یبقی فیھا شیء ولکن تطلق طلاق السنۃ تو اتنے احتمالات کے ہوتے ہوئے کسی خاص تفسیر پر استدلال کا مبنی کرنا کیسے صحیح ہوگا اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال- دوسرے غضب کی تفسیر مان لینے پر ابن القیم کی تفصیل کی کیا دلیل ہے ظاہر ہے کہ حدیث تو مطلق ہے اس مین کوئی قید لگانا کسی دوسری دلیل کلی یا جزئی سے ہوگا کیونکہ خود ابن القیم کا قول تو حجت نہین سو جیسے دوسرے دلائل سے اس حدیث کا تاول کرنا جائز ہے اسی طرح دوسرے دلائل سے ابن عباس اور رکانہ کی حدیث کا تاول کرنا جائز ہے اور اگر ان حدیثون مین تاویل جائز نہین تو حدیث غضب مین بھی تاویل جائز نہین بلکہ غضب کے تینون درجون مین وقوع طلاق کا حکم کرنا چاہئے- اب صرف ابن عباس و رکانہ کی حدیث مین کلام باقی رہ گیا- سو دونون استدلال کا جواب کافی نووی کی کلام مین موجود ہے جسکو ملخصًا نقل کرتا ہون وہان کسی عالم سے خواہ مجیب صاحب سے ترجمہ کرا لیجئے-

واحتجوا (ای الجمہور) ایضا بحدیث رکانۃ انہ طلق امرأتہ البتۃ فقال لہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم آللہ ما اردت الا واحدۃ قال آللہ ما اردت الا واحدۃ فھذا دلیل علی انہ لو اراد الثلاث لوقعن والا فلم یکن لتحلیفہ معنی واما الروایۃ التی رواھا المخالفون ان رکانۃ طلق ثلاثا فجعلھا واحدۃ فروایۃ ضعیفۃ عن قوم مجھولین وانما

الصحيح منها ما قدمناه انه طلقها البتة ولفظ البتة محتمل للواحدة والثلاث ولعل صاحب هذه الرواية الضعيفة اعتقد ان لفظ البتة يقتضي الثلاث فرواه بالمعنى الذي فهمه وغلط في ذلك الى قوله واما حديث ابن عباس فاختلف العلماء في جوابه وتاويله فالاصح ان معناه انه كان في الامر الاول اذا قال لها انت طالق انت طالق انت طالق ولم ينو تاكيدا ولا استينافا يحكم بوقوع طلقة لقلة ارادتهم الاستيناف بذلك فحمل على الغالب الذي هو ارادة التاكيد فلما كان في زمن عمر رض وكثر استعمال الناس بهذه الصيغة وغلب منهم ارادة الاستيناف بها حملت عند الاطلاق على الثلاث عملا بالغالب السابق الى الفهم منها في ذلك العصر اھ۔

اور رکانہ کی حدیث کے متعلق نووی کے تحقیق مذکور کی تائید خود ابوداؤد کی تصریح سے ہوتی ہے اُنھوں نے اول ابن عباس کی حدیث جو سوال میں مذکور ہے بسند ابن جریج عن بعض بنی ابی رافع عن عکرمۃ عن ابن عباس روایت کی ہے جسمیں لفظ ثلاثًا ہے پھر دو صفحہ کے بعد نافع بن عجیر بن عبد یزید بن رکانہ اور عبداللہ بن علی بن یزید بن رکانہ کی سند سے نقل کی ہے جسمیں لفظ البتۃ ہے اور نافع اور عبداللہ کی روایت کو ابن جریج کی روایت پر اس عبارت سے ترجیح دی ہے ایک عبارت ابن جریج کی روایت کے بعد ہے وحدیث نافع بن عجیر وعبد اللہ بن علی بن یزید بن رکانہ عن ابیہ عن جدہ ان رکانۃ طلق امرأتہ (وفی نسخۃ البتۃ) فردھا الیہ النبی صلے اللہ علیہ وسلم اصح لانھم ولد الرجل واھلہ اعلم بہ الخ اور ایک عبارت نافع وعبداللہ کی روایت کے بعد ہے وھذا اصح من حدیث ابن جریج ان رکانۃ طلق امرأتہ ثلثا لانھم اھل بیتہ وھم اعلم بہ الخ قلت معنی قولہ فردھا الیہ یعنی بالنکاح لانھا مطلقۃ بتطلیقۃ واحدۃ البتۃ (فتح الودود) اور ایک جواب ابن عباس کی حدیث کا خود اسی حدیث کے دوسرے طریق سے ہے وھو ما فی سنن ابی داؤد عن طاؤس ان رجلا یقال لہ ابو الصھباء کان کثیر السوال لابن عباس رض قال اما علمت ان الرجل کان اذا طلق امرأتہ ثلثا قبل ان یدخل بھا جعلوھا واحدۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وصدرًا من امارۃ عمر قال ابن عباس بلی کان الرجل اذا طلق امرأتہ ثلثا قبل ان یدخل بھا

جعلوها واحدۃ علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وصدرا من امارۃ عمر فلما رأی الناس قد تتابعوا فیہا قال اجیزوھن علیہم۔ اس مین غیر مدخول بہا کی قید ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم علی الاطلاق نہ تھا اور محمل اسکا یہ ہے کہ غیر مدخول بہا کو جب مفرقا طلاق دی تو وہ اول ہی صیغہ سے نکاح سے نکل گئی اسلئے دوسرا تیسرا طلاق واقع نہ ہوگا اگرچہ استیناف ہی کی نیت ہو۔ پھر لوگون نے مدخول بہا کو اُسپر قیاس کرکے اسی طرح طلاق دینا شروع کردیا اور باوجود نیت استیناف کے اُسکو ایک قرار دینے لگے ہون گے اسواسطے حضرت عمر رض نے اصلی حکم کو ظاہر فرماکر اُسپر لوگون کو مجبور فرمایا۔ اور عون المعبود سے جو رکانہ کی حدیث نقل کرکے کہا گیا ہے۔

وھذا الحدیث نص فی المسئلۃ لایقبل التاویل الذی فی غیرہ من الروایات۔

بعد تسلیم تصحیح یا تحسین کی (جسکی مین اس وقت تحقیق نہین کرسکا) دعویٰ عدم قبول تاویل کا ظاہر البطلان ہے وہ تاویل جو اسلئے بھی ضروری ہے کہ اُس سے سب روایات جمع ہوجاتی ہین یہ ہے کہ اُسوقت تعدد مین عادت غالبہ تاکید کی ہوتی تھی اور تاکید کیلئے مجلس واحد شرط ہے تو مجلس واحد علامت تھی ارادۂ تاکید کی پس مقصود آپ کا سوال عن التاکید تھا جسکی یہ ایک تعبیر ہے خواہ یہ روایت باللفظ ہو خواہ بالمعنی۔ چنانچہ دوسری روایت مین آپ کا یہ ارشاد آللہ ما اردت الا واحدۃ۔ اس کی صریح دلیل ہے اور اس سوال کا یہ بھی مقتضا ہے کہ طلاق مفرق پر محمول کیا جاوے کیونکہ صیغہ واحدہ میں تو مجلس کا تعدد ہو ہی نہین سکتا جب صیغہ متفرق تھا تو حمل علی التاکید سے کوئی امر آبی نہین یہ مختصر کلام تھا ابن عباس ورکانہ کی حدیث مین۔ اب اس مذہب وقوع واحدہ علی الاطلاق پر عمل کرنے کو علماء نے ناجائز کہا ہے چنانچہ ابوداؤد کے حاشیہ پر عینی سے نقل کیا گیا ہے۔

وقالوا من خالف فیہ فھو شاذ مخالف لاھل السنۃ وانما تعلق بہ اھل البدع ومن لایلتفت الیہ لشذوذہ عن الجماعۃ اور فتح القدیر سے ابن الہمام کا قول نقل کیا گیا ہے۔

لم ینقل عن احد منھم انہ خالف عمر رض حین امضی الثلاث وھو یکفی فی الاجماع الخ

اور ایک بڑی بات یہ ہے کہ اس مذہب پر عمل کرنے مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ جنکی اقتدا حدیث صحیح مین مامور بہ ہے اور جمہور صحابہ اور ائمہ مجتہدین کی تضلیل لازم آتی ہے کیونکہ اُن کے اس قول کو عدم اطلاع حدیث پر محمول کرنا ممکن نہین خود اُن کا یہ قول اُس سے آبی ہے جو مسلم مین مروی ہے

فقال عمر رضؓ ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ اناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ
اور جمہور کے مذہب پر کوئی محذور لازم نہین آتا اور سب حدیثون پر اپنی اپنی جگہ عمل رہتا ہے فاختر
ای السبیلین شئت فقط - ۲۹ صفر ۱۳۵۱ھ

تمت رسالہ رد التوحد

رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بینی

بعد الحمد والصلوۃ احقر نے ۱۳۳۳ھ مین ایک رسالہ اخبار بینی کے مفاسد کے متعلق لکھا تھا اور یہی اسکا نام تھا - اور اسکے ختم پر بعنوان تنبیہ یہ تصریح کردی تھی کہ اگر کسی اخبار کے بائع و مشتری مین یہ مفاسد نہوں تو مین حلال کو حرام نہین کہتا لیکن اس کا مصداق بہت قلیل ہے چونکہ اس تنبیہ کا مضمون گو مبہم تو نہ تھا بلکہ مفسر تھا لیکن مجمل تھا اسلئے قاصر النظر لوگون نے اسکو یا دیکھا نہیں یا سمجھا نہین - اور بیجا اعتراضات کرنے لگے - اور کہنے لگے کہ اس حالت مین تو اخبار کا وجود ہی اٹھ جائیگا - اس لازم کی تغلیط کیلئے میری ایک تقریر ملفوظ اور ایک تحریر محفوظ شائع ہوچکی ہے - اسوقت سہولت ناظرین کیلئے مناسب معلوم ہوا کہ ان دونون کے مختصر اقتباسات سے نفس اخبار کی مشروعیت اور خاص آداب سے اسکی مشروعیت قلمبند کرکے دکھلا دین کہ ان آداب کی رعایت کیساتھ اخبار جاری رہ سکتا ہے - البتہ بقدر ضرورت علم دین کی ضرورت ہے اور اگر خود ایڈیٹر صاحب علم نہو تو اخبار کا مسودہ مرتب کرکے کسی محقق مبصر عالم کی خدمت مین خود حاضر ہوکر اصلاح کیلئے پیش کردے - وہ ان مضامین کو آداب شرعیہ پر منطبق فرماکر زبانی سمجھا دینگے - ذیل مین انہین آداب کی تفصیل ہے - اور اس عجالہ کو افکار دینی کے لقب سے اور اسکے اجزاء کو عنوان فکر سے ملقب کرتا ہون - اور اسکو اخبار بینی کا ضمیمہ بناتا ہون -

(فکر اول) جو اخبار حدود شرعیہ کے خلاف ہو اُس کا مذموم ہونا اس آیت سے معلوم ہوتا ہے واذا جآءھم امر من الامن او الخوف الی قولہ یستنبطونہ منھم یعنی جب ان لوگون کو کسی امر (جدید) کی خبر پہونچتی ہے خواہ (وہ امر موجب) امن ہو یا (موجب) خوف تو اس (خبر) کو (فوراً) مشہور کردیتے ہین (اس مین ایسے اخبار اور ایسے جلسے بھی آگئے حالانکہ کبھی وہ غلط ہوتی ہے کبھی اسکا مشہور کرنا خلاف مصلحت ہوتا ہے) اور اگر (بجائے خود مشہور کرنیکے) یہ لوگ اس (خبر) کو رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم (کی رائے) کے اوپر اور جوان مین ایسے امور کو سمجھتے ہین (یعنی اکابر صحابہ) ان (کی رائے) کے اوپر حوالہ رکھتے (اور خود کچھ دخل نہ دیتے) تو اسکو وہ حضرات پہچان لیتے جوان مین تحقیق کر لیا کرتے ہین (پھر جیسا یہ حضرات عملدرآمد کرتے ویسا ہی ان خبر اڑانے والونکو کرنا چاہئے تھا) (النساء)

(فکر ثانی) اور جو اخبار حدود شرعیہ کے اندر ہو سو اس کا مفید ہونا اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے یعنی ابن ابی ہالہ سے (ایک لانبی حدیث مین) روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کے حالات کی تلاش رکھتے تھے اور (خاص) لوگون سے پوچھتے رہتے کہ (عام) لوگوں مین کیا واقعات (ہو رہے) ہین (شمائل ترمذی) ف اخبار کا یہی حاصل ہے

(فکر ثالث) اس باب مین سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ کسی بات کا قلم سے لکھنا بعینہ وہی حکم رکھتا ہے جو زبان سے کہنے کا ہے جس بات کا زبان سے ادا کرنا ثواب ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی ثواب ہے۔ اور جسکا بولنا گناہ ہے اس کا قلم سے لکھنا بھی گناہ ہے بلکہ لکھنے کی صورت مین ثواب اور گناہ دونوں مین ایک زیادتی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ تحریر ایک قائم رہنے والی چیز ہے مدتوں تک لوگون کی نظر سے گذرتی رہتی ہے اسلئے جب تک وہ دنیا مین موجود رہے گی اور لوگ اُسکے اچھے یا برے اثر سے متاثر ہوتے رہین گے۔ اسوقت تک کاتب کیلئے اس کا ثواب یا عذاب جاری رہیگا۔ اسلئے ہر مضمون نگار کا فرض ہے کہ ہر مضمون پر قلم اُٹھانے سے پہلے اسکو مندرجہ ذیل معیار پر جانچ لے اور درحقیقت یہی معیار تمام اُن آداب کی مجمل تصویر کا ہے جن کی تفصیل ہم اسوقت ہدیہ ناظرین کرنا چاہتے ہین۔

(فکر رابع) مضمون نگاری اور اخبار نویسی مین مذہبی جرائم اور شرعی گرفت سے بچنے کا سب سے بہتر ذریعہ اور جامع مانع اصول یہ ہے کہ جسوقت کسی چیز کے لکھنے کا ارادہ کرے پہلے اپنے ذہن مین استفتاء کرے کہ اسکا لکھنا میرے لئے جائز ہے یا نہین اگر جائز ثابت ہو تو قدم آگے بڑھائے ورنہ بعض لوگون کے خوش کرنے کیلئے گناہ مین ہاتھ رنگ کر پرائی بدشگونی کیلئے اپنی ناک نہ کاٹے۔ اور اگر خود احکام شرعیہ مین ماہر نہو تو کسی ماہر سے استفتاء کرنا ضروری ہے یہ ایک شرعی اجمالی قانون ہے جو فقط اخبار نویسی مین نہیں بلکہ ہر قسم کی تحریر مین ہر مسلمان کا

مطمح نظر ہونا چاہئے اسکے بعد ہم اس کی تفصیل چند نمبرون مین ہدیہ ناظرین کرتے ہین۔

(۱) جو واقعہ کسی شخص کی مذمت اور معائب پر مشتمل ہو۔ اسکو اسوقت تک ہرگز شائع نہ کیا جائے جب تک حجت شرعیہ سے اسکا کافی ثبوت نہ ملجائے۔ کیونکہ جھوٹا الزام لگانا یا افترا باندھنا کسی کافر پر بھی جائز نہین۔ لیکن آہ آج اہل قلم اس سے غافل ہین۔ اور اخبار کا شاید کوئی صفحہ اس سے خالی ہوتا ہو۔

(۲) یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس معاملہ مین حجت شرعیہ کیلئے کسی افواہ کا عام ہونا یا کسی اخبار کا لکھدینا ہرگز کافی نہین بلکہ شہادت شرعیہ ضروری ہے کیونکہ دور حاضر کے تمام اخبارات کے صدہا تجربات نے اس بات کو ناقابل انکار کردیا ہے کہ بہت سے مضامین اور واقعات اخبارات مین شائع ہوتے ہین اور جس شخص کی طرف سے شائع کئے جاتے ہین اس غریب کو خبر تک نہیں ہوتی۔ اور یہ صورت کبھی تو قصداً کیجاتی ہے اور کبھی سہواً و خطاءً ہوجاتی ہے اسلئے اگر کسی اخبار مین کسی شخص کے حوالہ سے کوئی مضمون یا واقعہ نقل کردیا جائے تو شرعاً اسکو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اگر یہ واقعہ کسی کی مذمت یا مضرت و عیب جوئی پر مشتمل نہو تو پھر ضعیف ثبوت بھی کافی ہے۔ اور اسکو نقل کرکے شائع کردیا جائے۔

(۳) کسی شخص کے عیب یا گناہ کا واقعہ اگر حجت شرعیہ سے بھی ثابت ہوجائے تب بھی اس کی اشاعت اور درج اخبار کرنا جائز نہین بلکہ اس وقت فرض یہ ہے کہ خیر خواہی سے تنہائی مین اسکو سمجھایا جائے۔ اگر سمجھانے کو نہ مانے اور آپکو قدرت ہو تو بجبر اسکو روکدین ورنہ کلمہ حق پہونچاکر آپ اپنے فریضہ سے سبکدوش ہوجائین۔ اس کی اشاعت کرنا اور رسوا کرنا علاوہ نہی شرعی کے تجربہ سے ثابت ہے کہ بجائے مفید ہونیکے ہمیشہ مضر ہوتا ہے۔ اور اسی لئے رحمۃ للعالمین صلے اللہ علیہ وسلم نے متعدد احادیث مین اس کی تاکید فرمائی ہے کہ اگر اپنے بھائی مسلمان کا کوئی عیب یا گناہ ثابت ہو تو اسکو رسوا نہ کرے۔ بلکہ پردہ پوشی سے کام لے اور خفیہ اسکو سمجھائے کیونکہ یہی طرز زیادہ موثر اور مفید ثابت ہوا ہے۔

(۴) البتہ اگر کسی مسلمان کا عیب یا گناہ حجت شرعیہ سے ثابت ہو کہ جس کا نقصان اپنی ذات کو پہونچتا ہے۔ اور یہ اس سے مظلوم ٹھہرتا ہے۔ تو پھر اس کی برائی کو علانیہ شائع کرسکتا ہے

اسکے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول الا من ظلم۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ برائی کے اعلان کو پسند نہین فرماتے مگر جسپر ظلم کیا گیا ہو (وہ ظالم کے ظلم کا اعلان کر سکتا ہے) امام تفسیر مجاہد رح کہتے ہین کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو پسند نہیں فرماتے کہ کوئی شخص کسی کی مذمت یا شکایت کرے لیکن اگر کسی پر ظلم ہو تو اسکے لئے جائز ہے کہ ظالم کی شکایت کرے اور اپنے معاملہ کا اعلان کرے اور اسکے ظلم کو لوگو نپر ظاہر کرے (روح المعانی لیکن اس صورت مین بھی بہتر یہ ہے کہ عام اعلان واشاعت کے بجائے صرف ان لوگون کو سامنے بیان کرے جو اس کی دادرسی کر سکین۔

(۵) اگر کسی اخبار مین کوئی قابل تردید غلط مضمون کسی شخص کے نام سے طبع ہوا ہو تو اسکے جواب مین صرف اسپر اکتفا کیا جائے کہ فلان اخبار نے ایسا لکھا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے اس شخص کی ذات پر کوئی حملہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ ابھی تک کسی حجت شرعیہ سے یہ ثابت نہین ہوا کہ واقع مین یہ مضمون اس شخص کا ہے۔

(۶) جو خبر کسی شخص کی مذمت اور ضرر پر مشتمل نہ ہو اس کی اشاعت جائز ہے مگر اس شرط سے کہ اسکی اشاعت کسی مسلمان کی خاص مصلحت یا عام مصلحت کے خلاف نہ ہو اور جسمین ایسا احتمال ضعیف بھی ہو تو بجز ان لوگون کے جو عقل اور شرع کے موافق اس معاملہ کو ہاتھ مین لئے ہوئے ہون۔ عام لوگوں پر اسکو ظاہر کرنا نہ چاہئے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اسکے نقصانات کی طرف اس شخص کی نگاہ نہ پہونچی ہو آیت واذا جاءھم امر من الامن او الخوف اذاعوا بہ مین ایسے ہی اخبار وں اور جلسوں کی مضرت اور مذمت کو بیان فرمایا ہے (جیسا اوپر بھی گذرا ہے) لیکن مسلمان کیلئے مناسب ہے کہ اسکو بھی محض خبر کی حیثیت سے نقل نکرے بلکہ اس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ پیدا کرے۔ اس کی نقلی دلیل یہ ہے۔ من حسن اسلام المرء ترکہ ما لا یعنیہ۔ ترجمہ۔ انسان کے اسلام کے اچھا ہونیکی علامت یہ ہے کہ بیفائدہ کامونکو چھوڑ دے۔ اور عقلی دلیل یہ ہے کوئی خبر خود مقصود نہین ہوتی بلکہ ہمیشہ کسی انشاء کا ذریعہ ہوکر مقصود کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اور دراصل مقصود کوئی فعل ہوتا ہے جو اس خبر سے متعلق ہو اسلئے بہتر ہے کہ نتائج اخبار کو بھی ذکر کرکے اسکے افادہ مین اضافہ کر دیا جائے۔ مثلاً آپ کسی شخص کے متعلق یہ خبر درج کرتے ہین کہ اس نے چند ہزار روپیہ کسی

یا مسجد یا کسی اور نیک کام مین صرف کیا تو اسکے بعد اس شخص کیلئے دعا ترقی اور دوسرے مسلمانون کیلئے اس کی ترغیب ذکر کردی جائے۔ یا مسلمانوں کی کسی جماعت یا ایک شخص کی مصیبت کا ذکر آیا تو خود بھی دعا کرے اور مسلمانوں کو بھی اس کی طرف متوجہ کرے۔ نیز یہ کہ جس سے ہو سکے تو اسکی مادی امداد بھی کرے کسی کی موت کا ذکر کیا ہے تو لوگون کو اس طرف متوجہ کرے کہ عبرت حاصل کریں اور اپنے لئے اس وقت کیلئے سامان تیار کرین۔ اول تو کوئی واقعہ اور کوئی خبر دنیا مین ایسی کم ہوتی ہے جو نتیجہ خیز نہو یا جس سے کوئی دینی یا دنیوی فائدہ متصور نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی خبر ایسی بھی ہو تب بھی اُسکو محض تفریح طبع کی مد مین ذکر کردینا مضائقہ نہیں بلکہ یہ بھی ایک درجہ مین شرعاً مطلوب ہے جب اعتدال کیساتھ ہو۔ اور حضرت نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کا بعض اوقات مزاح (خوش طبعی) فرمانا اس حکمت پر مبنی تھا۔

(۷) خلاف شرع مضامین اور ملحدین کے عقائد باطلہ اول تو شائع نکئے جائین۔ اور اگر کسی ضرورت سے اشاعت کی نوبت آئے تو جس پرچہ مین شائع ہون اسی پرچہ مین ان کی تردید اور شافی جواب بھی ضرور شائع کردئے جائین۔ آئندہ پرچہ پر اسکو حوالہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہین جن کی نظر سے آئندہ پرچے نہین گذرتے۔ خدانخواستہ اگر وہ اس سے کسی شبہ مین گرفتار ہو گئے تو اُسکا سبب شائع کرنیوالا ہوگا۔

(۸) اگر مسلمانونپر کافرون کے ظلم کی خبر شائع کرنا ہو تو جب تک اس ظلم کی نسبت کافرون کی طرف حجت شرعیہ سے ثابت نہ ہو اس طرح شائع کیا جائے کہ فلان مقام کے مسلمانوں پر مظالم ہو رہے ہین مسلمان ان مظالم کا انسداد کرین۔ اور جائز طریق پر اُن کی جانی ومالی امداد کرین۔

(۹) اخبار کا ایڈیٹر ہمیشہ ایسا شخص بنے جو تمام علوم اسلامیہ پر عبور رکھتا ہو یا کم از کم علماء سے رجوع کرنیکا پابند ہو اور مذہب سے ہمدردی رکھنے والا ہو۔ ورنہ ظاہر ہے کہ اخبار اشاعت بیدینی وبیقیدی کا ایک کامیاب آلہ ہے ؎؎

(۱۰) کسی ایسی کتاب کا جو دین کو مضر ہو یا ایسی دوا کا جو شرعاً حرام ہو یا کسی ایسے معاملہ کا جو شرعاً فاسد ہو اشتہار نہ دیا جائے اور نہ اخبار مین تصویر بنائی جائے۔

یہ مختصر گذارش ہے جو محض دلسوزی اور ہمدردی پر مبنی ہے اگرچہ زمانہ کی مسموم ہوا مین کارگر ہونیکی توقع نہین۔ لیکن بایں امید کہ شاید خدا تعالیٰ کسی نیک بندہ کو عمل اور اصلاح کی توفیق عطا فرمائین

یہ سب عرض کر دیا گیا ہے۔ وللہ الحمد۔

(فکر خامس) ۔ آدمی دنیا میں ذخیرہ آخرت جمع کرنیکے لئے آیا ہے پس اصل کام اسکا شغل دینی ہے لیکن بضرورت اسی شغل دینی کی اعانت و تقویت کیلئے دنیوی مشاغل کی بھی اجازت دیگئی ہے بشرط اعتدال و اباحت۔ پس اسی قاعدہ کو پیش نظر رکھکر جو چیز اس دائرہ سے باہر ہو اس سے مجتنب رہے اور اسی قاعدہ کی معرفت کیلئے کتب و رسائل دینیہ کا پڑھنا سننا اور علماء کی صحبت لازم سمجھے۔

وما علینا الا البلاغ تمت الضمیمہ ۔ ۴ ر شعبان ۱۳۲۹ھ

رسالہ تمییز العشق من الفسق

بعد الحمد والصلوۃ جب رسالہ السنۃ الجلیہ فی الچشتیۃ العلیہ کی تحریر سے فارغ ہوا کئی روز بعد دفعۃً قلب پر وارد ہوا کہ جن غلطیوں کی اصلاح کیلئے رسالہ مذکورہ لکھا گیا ہے اُس قسم کی ایک غلطی میں مدعیان تصوف کی ایک کثیر جماعت مُبتلا ہے جس کا منشا بعض بزرگوں کے اقوال یا احوال کو غلط سمجھنا ہے اور وہ غلطی صور جمیلہ سے متعلق ہے اگرچہ محل حلال میں نہ ہو جس کا نام عرف میں حُسن پرستی یا عشق مجازی ہے ۔ مثلاً مولانا جامی رح فرماتے ہیں ؎

متاب[۱] از عشق رو گرچہ مجازی ست که آں بہر حقیقت کارسازی ست

اور مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

عاشقی[۲] گرزیں سرو گرزاں سرست عاقبت ما را بداں شہ رہبر ست

اور مثلاً بعض بزرگوں کی طرف ایسے واقعات کو منسوب کرنا چونکہ بعض کو اس میں اتنا غلو ہو گیا کہ بجائے معصیت سمجھنے کے اُسکو واسطہ مشاہدہ حق سمجھکر طاعت سمجھنے لگے اور اس اعتبار سے یہ غلطی اشد ہے تو مثل اُن اغلاط کے اس کی اصلاح بھی ضروری ہے اور چونکہ یہ غلطی ایک ممتاز[۳] شان رکھتی تھی

[۱] عشق سے اعراض نکر اگرچہ وہ مجازی ہو کیونکہ وہ عشق حقیقی کیلئے سبب ہے ۱۲

[۲] عشق اگر اس شئے کا ہو یا اُس شئے کا (غرضکہ کسی شئی کا ہو محمود ہے کیونکہ) آخر کار ہمارے لئے اُس شاہ (محبوب حقیقی) کی طرف رہبر ہے ۱۲ مترجم

[۳] ممتاز شان یہ ہے کہ اس میں موجب بعد کو موجب قرب بنایا گیا ہے بخلاف سائر الاغلاط ۱۲ منہ

اور باوجود اسکے اغلاط رسالہ سے مناسبت بھی رکھتی تھی اسلئے نظر بامتیاز اسکو مستقل رسالہ قرار دیکر ایک خاص نام بھی رکھدیا گیا تمیز العشق من الفسق اور نظر بمناسبت رسالہ مذکورہ کیساتھ ملحق کردیا گیا۔ یہ چند سطریں اسی باب میں ہیں۔ اور اس میں دو مبحث ہین ایک اجمالی۔ ایک تفصیلی۔ اجمالی تو یہ ہے کہ ان ہی حضرات کے دوسرے اقوال اسکے خلاف بھی ہین مولانا جامی رح ہی کا قول اُس قول کے بعد یہ ہے ؎

ولے[۵۱] باید کہ در صورت نمانی	وزیں پل زود خود را بگذرانی

اور مولانا رومی رح کا قول اُسی قول کے قریب یہ بھی ہے ؎

عشق[۵۲] ہائے کز پئے رنگے بود	عشق نبود عاقبت ننگے بود
عشق با مُردہ نباشد پائیدار	عشق را باحیّ و با قیوم دار
زانکہ عشق مردگان پایندہ نیست	چونکہ مردہ سوئے ما آیندہ نیست
عشق آں زندہ گزیں کو باقیست	وز شراب جانفزایت ساقیست

اور چونکہ محققین و محقین کے اقوال اُن کے دوسرے اقوال واحوال سے متعارض نہین ہوتے لہذا اُن کے اقوال واحوال موہمہ ثابت النسبۃ کے محامل وہ نہیں ہین جو متمسکین نے سمجھے ہین۔ یہ تو اجمالی مبحث ہے۔ اور تفصیلی مبحث یہ ہے کہ اُن کے محامل صحیحہ کو بتلادیا جاوے اور وہ محامل طرق ہین عشق مجازی کے موصل الی الحقیقۃ ہونیکے سو اس کے متعلق مین اسکے قبل دوسرے رسالون مین بقدر ضرورت لکھ چکا ہون۔ چنانچہ اسوقت ایسی دو تحریرین میرے سامنے ہین ایک مین اس مرض کا ازالہ کی دوسری مین عشق حقیقی کی طرف امالہ کی تدبیر ہے اور دونون کا دخل ایصال مذکور مین ظاہر ہے سو انکو نقل کردینا کافی سمجھتا ہون۔

---

[۵۱] لیکن یہ ضرور ہے کہ صورت (یعنی عشق مجازی) مین نہ رہجاوے تو (کیونکہ یہ مثل پُل کے ہے) اور اس پُل سے بہت جلد گذر جانا چاہیئے [۵۲] جو عشق و محبت رنگ روپ کی وجہ سے ہوتا ہے وہ (حقیقت مین عشق نہین (بلکہ) اُس کا انجام ندامت ہے (کیونکہ) عشق فانی شئی کیساتھ قائم نہین رہ سکتا عشق ساتھ حیّ اور قیوم (یعنی خدا تعالیٰ) کے رکھنا چاہیئے کیونکہ فانی چیزون کا عشق دائمی نہین اسلئے فانی چیزین (فنا ہو کر) ہمارے پاس واپس نہین آتین بس عشق اُس زندہ کا اختیار کر جو ہمیشہ باقی ہے اور تجھکو روح تازہ کرنیوالی (محبت کی) شراب پلاتا ہی ۱۲ مترجم

تحریر اول بجواب بعضے اہل ابتلاء۔ مشفقم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ۔ اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ بدون ہمت کے آسان سے آسان کام بھی نہین ہوتا۔ دیکھئے امراض ظاہری کے علاج کیلئے دوائے تلخ وناگوار پینا پڑتی ہے چونکہ صحت مطلوب ہوتی ہے اسلئے ہمّت کر کے پی جاتے ہین اور امراض باطنی مین تو زیادہ اس کی ضرورت ہوگی۔ جب یہ امر معلوم ہوا تو اب اُس کا علاج سنئے اور ہمّت کر کے بنام خدا اس کا استعمال کیجئے انشاء اللہ تعالیٰ شفائے کامل حاصل ہوگی علاج اُس کا مرکب ہے چند اجزاء سے۔

اوّل اُس مُردار سے قطعاً تعلق ترک کر دیجئے یعنی اُس سے بولنا چالنا اُسکو دیکھنا بھالنا آنا جانا حتے کہ دوسرا شخص بھی اگر اُس کا تذکرہ کرے قطعاً روک دیا جاوے بلکہ قصداً بہ تکلّف کسی بہانہ سے اُسکو خوب بُرا بھلا کہکر اُس سے خلاف وخصومت کر لیجاوے اس طور پر کہ اُسکو ایسی نفرت ہو جاوے کہ اصلاً اُس کو ادہر میلان وتوقع رام ہونے کی باقی نہ رہے اور اُس سے ظاہراً اس قدر دوری اختیار کیجاوے کہ کبھی غلطی سے بھی اسپر نظر نہ پڑے۔ غرض اُس سے انقطاع کُلّی ہو جاوے۔

دوم۔ ایک وقت خلوت کا مقرر کر کے غسل تازہ کر کے صاف کپڑے پہنکر خوشبو لگا کر تنہائی مین روبقبلہ ہو کر اول ۲ دو رکعت نماز توبہ کی نیت سے پڑھکر اللہ تعالیٰ کے روبرو خوب استغفار اور توبہ کیجائے اور اس بلا سے نجات بخشنے کی دعا والتجا کیجاوے اور پانچسو سے لیکر ہزار مرتبہ تک لا الہ الا اللہ کا ذکر اس طرح کیا جاوے کہ لا الہ کے ساتھ تصوّر کیا جاوے کہ مین نے سب غیر اللہ کو قلب سے نکالدیا اور الا اللہ کیساتھ خیال کیا جاوے کہ مین نے محبت الٰہی کو قلب مین جمالیا۔ یہ ذکر ضرب کیساتھ ہو۔

سوم۔ جس بزرگ سے زائد عقیدت ہو اُسکو اپنے قلب مین تصور کیا جاوے کہ بیٹھے ہین اور سب خرافات کو قلب سے نکال نکال کر پھینک رہے ہین۔

چہارم کوئی حدیث کی کتاب کا ترجمہ ہو یا ویسے ہی کوئی کتاب ہو جس مین دوزخ اور غضب الٰہی کا جو نافرمانون پر ہوگا ذکر ہو مطالعہ کثرت سے کیا جاوے۔

پنجم ایک وقت معین کر کے خلوت مین یہ تصوّر باندہا جاوے کہ مین حق تعالیٰ کے روبرو میدان قیامت مین حساب کیلئے کھڑا ہوں اور حق تعالیٰ فرما رہے ہین کہ اے بے حیا تجھکو شرم نہین آتی

کہ ہمکو چھوڑکر ایک مُردار کی طرف مائل ہوا کیا تجھ پر ہمارا یہی حق تھا کیا ہمنے تجھکو اسی لئے پیدا کیا تھا اے بیحیا ہماری ہی دی ہوئی چیزون کو آنکھ کو دل کو ہماری نافرمانی مین تو نے استعمال کیا کچھ شرم بھی آئی۔ بڑی دیر تک اس مراقبہ مین غرق و مشغول رہنا چاہئے اور یہ مین پہلے لکھ چکا ہون کہ گو نفس کو تکلیف پھونچے مگر اس نسخہ کو ہمت کیساتھ نباہ کر کرنا چاہئے۔ اللہ تعالیٰ شافی مطلق ہے۔ والسلام۔

تحریر دوم طریق و شرائط ایصال عشق مجازی بہ عشق حقیقی

اگر ایسا اتفاق ہو کہ عشق مجازی مین بلا قصد مبتلا ہو جاوے تو اوّل عفت و پارسائی اختیار کرے یعنی کوئی امر خلاف شرع اُسکے ساتھ نہ کرے حتے کہ اُسکو قصداً نہ دیکھے نہ اُس سے باتین کرے نہ اُسکی باتین کرے نہ دل مین قصداً اُس کا خیال کرے کیونکہ مخالفت شرع عشق حقیقی کے منافی ہو اور منافی کے رہتے ہوئے کب امید ہے کہ عشق حقیقی حاصل ہو۔ دوسرے اُس سے ظاہراً دوری اختیار کرے کہ اتفاقاً و مفاجاۃً بھی اس پر نظر نہ پڑے نہ اُس کی آواز کان مین پھونچے تاکہ اس سے قلب مین سوز و گداز پیدا ہو اور اگر قصداً یا بغتۃً و اتفاقاً اُس سے متمتع رہا تو عمر بھر اُسی شغل مین رہیگا کبھی نوبت نہ آویگی کہ ادہر سے مطلوب حقیقی کی طرف توجہ ہو۔ تیسرے یہ کہ خلوت و جلوت مین یہ سوچا کرے کہ اس شخص کا کمال یا حسن و جمال کہان سے آیا اور کس نے عطا کیا جب موصوف مجازی کی یہ دلربائی ہے تو موصوف حقیقی کی کیا شان ہو گی بقول شخصے ع۔

چہ باشد آن نگار خود کہ بندد این نگار ہا۔ اس سے اس کا عشق مخلوق سے خالق کی طرف مائل ہو جاویگا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ شیخ کامل عشق مجازی کا ازالہ نہین کرتا امالہ کر دیتا ہے جس طرح انجن گرم ہو مگر اُلٹا چلتا ہو تو قطع مسافت کرنے والے کو مناسب نہین کہ اُسکو بجھا دے بلکہ آگ تو روشن رکھنا چاہئے اور اس کی کل پھیر کر سیدھا چلا دیا جاوے اور بعض مشائخ نے جو بعض طالبین کو قصداً عشق مجازی پیدا کرنیکا مشورہ دیا ہے مراد اس سے عشق حلال ہے نہ حرام کیونکہ معصیت تو موصل الی اللہ ہو ہی نہین سکتی اور جو اس مشورہ سے غرض ہے وہ عشق حلال سے بھی حاصل ہے کیونکہ عشق مین گو وہ مجازی ہو یہ خاصیت ضرور ہے کہ

اُس سے قلب مین سوز و گداز پیدا ہو جاتا ہے اور اُس مین باقی تعلقات قلب سے دفع ہو جاتی ہین اور خیال مین یکسوئی پیدا ہو جاتی ہے اب صرف ایک کام باقی رہجاتا ہے کہ اس تعلق کو حق تعالیٰ کی طرف پھیر دیا جاوے تو بہت آسانی سے قلب خالی ہو جاتا ہے جیسے گھر مین جھاڑو دیکر تمام خس و خاشاک ایک جگہ جمع کر لیتے ہین پھر ٹوکرے مین اُٹھا کر باہر ایک دم سے پھینکدیتے ہین یہ ظاہر ہے کہ اگر ایک ایک تنکا گھر سے اُٹھا کر باہر پھینکا جاوے مدت طویل صرف ہو اور پھر بھی اس قدر صفائی نہو۔ غرض مقصود اصلی ترک تعلقات یا قلب مین رقت و سوز و گداز پیدا کرنا ہے اگر اور طریق سے حاصل ہو جاوے تو بھی کافی ہے۔ بعض نے اس طریق مجازی کو اختیار کرایا مگر چونکہ اس زمانہ مین اس طریق کے اندر خطرہ شدید ہے کیونکہ نفوس مین شہوت پرستی و لذت جوئی زیادہ ہے اسلئے قصداً ایسے طریق کا بتلانا جائز نہین ہان اگر اتفاقاً مبتلا ہو جاوے تو طریق مذکورہ بالا اس کا امالہ عشق حقیقی کی طرف کر دینا چاہئے اور طریقون کا بدلجانا زمانہ کے بدل جانے سے کوئی امر عجیب نہین یہ طریقہ حضرت مرشد علیہ الرحمۃ کا ارشاد فرمایا ہوا ہے۔

تنبیہ نبیہ۔ یہ ازالہ یا امالہ کی تدبیرین ہین اگر ان کا اثر مرتب ہونے مین کسی عارض سے تاخیر ہو جاوے تو پریشان نہوں۔ اس کوشش مین بھی اجر ملتا ہے جو اصل مقصود ہے حتے کہ اگر اسی مین جان بھی جاتی رہے تو شہادت کا ثواب ملتا ہے جیساکہ ایک حدیث سے ثابت ہے جسکو مقاصد حسنہ مین خطیب و جعفر سراج و ابن مرزبان و دیلمی و طبرانی و خرائطی و بیہقی سے کسی قدر تضعیف کیساتھ کہ بعد تعدد طرق وہ ضعف شدید نہین رہتا باین الفاظ وارد کیا ہے من[1] عشق فعف فکتم فصبر فمات فھو شھید۔ اب اخیر مین بعض اکابر کے کچھ ارشادات بطور نمونہ کے اس رذیلہ کی مذمت مین نقل کرکے ختم کرتا ہون۔

از تعلیم الدین فصل عورتون اور امردوں کی مخالطت کا مضر ہونا

جواہر غیبی مین حکایت لکھی ہے کہ ایک شخص طواف کرتا جاتا تھا اور کہتا تھا اللّٰھم انی[2] اعوذبک منک

---

[1] جو شخص عاشق ہوا لیس پاک دامن رہا اور چھپایا اور صبر کیا پھر مر گیا تو وہ شخص شہید ہے ۱۲

[2] اے اللہ آپ کی پناہ آپکے غضب سے مانگتا ہون ۱۲

کسی نے اس کا حال دریافت کیا کہنے لگا کہ ایک بار کسی امرد حسین کو نظر شہوت سے دیکھا تھا اُسی وقت غیب سے ایک طمانچہ لگا جس سے آنکھ جاتی رہی۔ یوسف بن حسین فرماتے ہین رأیت[۱] آفات الصوفیۃ فی صحبۃ الاحداث ومعاشرۃ الاضداد ورفق النسوان۔ شیخ واسطی فرماتے ہین اذا اراد[۲] اللہ ھوان عبد القاہ الی ھؤلاء الانتان والجیف یرید بہ صحبۃ الاحداث۔ مظفر قرمینی فرماتے ہین اخس[۳] الارفاق ارفاق النسوان علی ای وجہ کان۔ کسی نے حضرت شیخ نصیر آبادی سے کہا کہ لوگ عورتون کے پاس بیٹھتے ہین اور کہتے ہین کہ ان کے دیکھنے مین ہماری نیت پاک ہے اُنہون نے فرمایا مادامت[۴] الاشباح باقیۃ فان الامر والنہی باق والتحلیل والتحریم مخاطب بہ۔ اور غضب یہ ہے کہ بعض اس کو ذریعہ قرب الٰہی سمجھتے ہین۔ خدا کی پناہ اگر معصیت ذریعہ قرب الٰہی کا ہو تو سارے رنڈی بھڑوی کامل ولی ہوا کرین اور یہ جو مشہور ہے کہ بدون عشق مجازی کے عشق حقیقی حاصل نہین ہوتا اوّل تو یہ قاعدہ کلیہ نہین دوسرے عشق حلال موقع پر بھی ہو سکتا ہے صرف نکتہ اس قاعدہ مین یہ ہے کہ عشق مجازی سے قلب کے تعلقات متفرقہ قطع ہو جاتے ہین اور نفس ذلیل ہو جاتا ہے اب صرف ایک بلا کو دفع کرنا رہجاتا ہے اس کے دفع کرتے ہی کام بن گیا سو یہ غرض تو اولاد بی بی گائے بھینس ہر چیز کی زیادہ محبت کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے غیر عورت یا امرد کی کیا تخصیص ہے اور اگر اتفاقاً بلا اختیار کہیں دل پھنس ہی گیا تو اُسوقت مجازی سے حقیقی حاصل ہونیکے لئے یہ شرط ہے کہ محبوب اور محب مین دوری ہو ورنہ وصل و قرب مین تمام عمر اسی مین مبتلا رہے گا۔ اسی لئے مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہین۔ شعر

---

[۱] دیکھا مین نے آفات صوفیہ کو امردون سے میل جول کرنے مین اور ناجنسون سے ملنے مین اور عورتون سے نرمی کرنے مین ۱۲ مترجم [۲] جب اللہ کسی بندے کی ذلت وخواری چاہتا ہے تو ان گندون اور مردون کی طرف اسکو ڈالتا ہے اور مائل کرتا ہے اس سے اُن کی مراد امردوں سے میل جول کرنا ہے [۳] نرمی اور مہربانی کرنے مین سب سے بُرا عورتون سے نرمی کرنا ہے جسطرح ہو ۱۲ [۴] جبتک جسم انسان باقی ہے امر و نہی بھی باقی ہے اور تحلیل و تحریم کیساتھ مخاطب ہے ۱۲ مترجم۔

وسلے باید کہ در صورت نمائی — وزین پل زود خود را بگذرانی

یہان تو ہر روز نیا معشوق تجویز ہوتا ہے بقول شاعر۔ شعر

زن[۵۲] نو کن اے یار در ہر بہار — کہ تقویم پارینہ ناید بکار

حظوظ نفسانیہ اور لذات شہوانیہ حاصل کرنے لئے بزرگون کے اقوال کو آڑ بنار کہا ہے اور دل کا حال اللہ تعالیٰ کو خوب معلوم ہے اور خود ان سے بھی پوشیدہ نہین انصاف اور حق پرستی ہو تو سب کچھ اُمید ہے **اشعار**

خلق[۵۳] را گیرم کہ بفریبی تمام — در غلط اندازی تا ہر خاص وعام

کارہا با خلق آری جملہ راست — با خدا تزویر و حیلہ کے رواست

کار با او راست باید داشتن — رایت اخلاص و صدق افراشتن

از بوستان سعدی رح

ان کے اشعار خصوصیت سے اسلئے لایا ہون کہ غرض پرستون نے حضرت شیخ رح کو اپنے مثل مشہور کیا ہے تو اُن کا تبریہ بھی ہو جاویگا۔ **باب سوم** (گفتار اندر ثبوت عشق حقیقی)

چنان[۵۴] فتنہ بر حُسن صورت نگار — کہ با حُسن صورت ندارند کار

نداد ند صاحبدلاں دل بپوست — وگر ابلہے داد بے مغز گوست

---

[۵۲] ترجمہ اس کا ص۲۲ پر گذرا ۱۲ [۵۳] اے یار ہر موسم بہار مین نئی عورت کر اسلئے کہ پُرانی جنتری کسی کام کی نہین رہتی ۱۲ [۵۳] مانا مین نے کہ تو مخلوق کو کامل طور پر دہوکا دیسکتا ہے تو تاکہ ہر خاص وعام کو غلطی مین ڈالدے تو مخلوق کیساتھ تو (اپنے) ہر معاملہ کو درست کر سکتا ہے مگر خدا کے ساتھ مکر وحیلہ کس طرح چل سکتا ہے (اسلئے اپنے) معاملہ کو خدا کے ساتھ درست کرنا ضروری ہے اخلاص وصدق کا جھنڈا بلند کرنا چاہئے (یعنی خلوص کو اپنے اندر پیدا کرنا چاہئے) ۱۲

[۵۴] ایسے مفتون اور فریفتہ صورت بنانے والے (یعنی خدا تعالےٰ) کے حُسن پر کہ صورت کے حُسن سے کچھہ تعلق نہین رکھتے۔ صاحبدل پوست اور صورت کو دل نہیں دیا کرتے اور اگر کسی بیوقوف نے دیا تو وہ بے مغز بیل ہے ۱۲ مترجم۔

باب ہفتم (گفتار در بیان تربیت اولاد)

پسر[۵۱] چون ز دہ برگذشتش سنین | زنا محرمان گو فراتر نشین
بر پنبہ آتش بنا بر فروخت | کہ تا چشم برہم زنی خانہ سوخت

(گفتار در احتراز از صحبت امردان)

خرابت[۵۲] کند شاہد خانہ کن | برو خانہ آباد گردان بزن
سر از مغز و دست از درم کن تہی | چو خاطر بفرزند مردم دہی
مکن بد بفرزند مردم نگاہ | کہ فرزند خویشت برآید تباہ

حکایت متصل گفتار بالا۔

در شہوت[۵۳] نفس کافر ببند | وگر عاشقی لت خور و سر ببند

حکایت متصل حکایت بالا۔

گروہے[۵۴] نشینند با خوش پسر | کہ ما پاکبازیم و صاحب نظر
زمن پرس فرسودہ روزگار | کہ بر سفرہ حسرت خورد روزہ دار
ازان تخم خرما خورد گوسپند | کہ قفل است بر تنگ خرما وبند
سر گاو عصار از ان در کہ است | کہ از کنجدش ریسمان کوتہ است

۵۱ لڑکے کی عمر جب دس سال سے زیادہ ہو جاوے تو فہمائش کرنی چاہئے کہ نامحرم عورتون سے الگ رہے۔ روئی پر آگ نہ جلانا چاہئے کیونکہ چشم زدن مین تمام گھر پھک جائیگا۔ یہی حال اتنی عمر کے لڑکون اور نامحرم عورتون کا ہے ۱۲ مترجم

۵۲ معشوق گھر برباد کرنیوالا تجھکو تباہ کر دیگا جا (عورت سے نکاح کرکے) گھر کو آباد کرو اگر کسی لڑکے کو تو نے دل دیدیا تو ہاتھ مین روپیہ پیسہ باقی نہ رہیگا اور سر مین بھیجا (یعنی عقل اور دولت دونون برباد ہو جائینگے) دوسرون کے لڑکون کی طرف بدنگاہ مت کر اسلئے کہ تیرا لڑکا خراب اور تباہ ہو جاویگا ۱۲

۵۳ نفس بد کو شہوت پرستی سے باز رکھ اور اگر تو نے عشق بازی کی تو لاتین کھانے اور سر کو زخمون سے باندھنے کیلئے تیار ہو جا یعنی ذلیل و خوار ہوگا ۱۲

۵۴ ایک گروہ خوبصورت لڑکے کے پاس بیٹھا ہے اور یہ دعوی کرتا ہے کہ ہم عارف اور خالص نیت ہین (بطور طعنہ کے سعدی کہتے ہین کہ مجھ تجربہ کار سے (انکی حالت) دریافت کرو یہ ایسے ہین کہ جیسے دسترخوان پر روزہ دار حسرت کھاتا ہے (کہ کھانیکو جی چاہتا ہے مگر روزہ کیوجہ سے کھا نہین سکتا ایسے ہی یہ لوگ اسپر حسرت کرتے ہین مگر پاس پارسلہ کی وجہ سے متمتع نہین ہوسکتے اور دیکھئے کہ) بکری چھوارہ کی گٹھلیان اسوجہ سے کھاتی ہے کہ چھوارون کے ڈھیر پر تالا لگا ہوا ہوتا ہے (اور دیکھئے کہ) روغن گر کا بیل گھاس کے ساتھ مشغول ہوتا ہے کیونکہ تل سے اس کی رسی تنگ ہوتی ہے ۱۲ مترجم

حکایت متصل حکایت بالا-

یکے صورتے دید صاحب جمال
بگردیدش از سوزش عشق حال

براند اخت بیچارہ چنداں عرق
کہ شبنم برآرد بہشتی ورق

گذر کرد بقراط بروے سوار
بپرسید کین راچہ اُفتاد کار

کسے گفتش این عابد پارساست
کہ ہرگز خطائے زدستش نخاست

رود روز و شب در بیابان کوہ
زصحبت گریزان زمردم ستوہ

ببردست خاطر فریبی دلش
فرورفتہ پائے نظر در گلش

چو آید زخلقش ملامت بگوش
بگرید کہ چند از ملامت خموش

مگوی ار بنالم کہ معذور نیست
کہ فریادم از علتے دور نیست

نہ این نقش دل میر باید زدست
دل آن میر باید کہ این نقش بست

شنید این سخن مرد کار آزمائے
کہن سال پرورده پختہ رائے

بگفت ار چہ صیت نکوئی رود
نہ باہر کسے ہرچہ گوئی رود

نگارندہ را خود ہمین نقش بود
کہ شوریدہ را دل بیغمار بود

۱ ایک شخص نے ایک باجمال صورت دیکھی سو اس کی حالت عشق کی پریشانی سے متغیر ہوگئی- (اس بیچارہ کو (عشق کی گرمی سے) اسقدر پسینہ آیا کہ جیسے شبنم گلاب کے پھول پر گرتی ہے- حکیم بقراط کا بحالت سواری اُسپر گذر ہوا دریافت کیا کہ اس شخص کا معاملہ کیا ہے- کسی نے جواب دیا کہ یہ ایک عبادت گذار پارسا آدمی ہے کہ اسکے ہاتھ سے کبھی کوئی خطا ظاہر نہیں ہوئی- رات دن ہمیشہ پہاڑ اور جنگل مین رہتا ہے آدمیون کی صحبت سے بھاگنے والا- ایک خوبصورت لڑکے پر اسکا دل آگیا عقل اُسکی خراب ہوگئی جسوقت مخلوق سے ملامت سنتا ہے تو روتا ہے (اور کہتا ہے) کہ اس قدر ملامت نکرنی چاہئے اگر مین نالہ وزاری کرون تو مجھکو معذور سمجھو کیونکہ میری آہ و فریاد بے سبب نہین اس خوبصورت لڑکے نے میرے دلکو پامال نہین کیا (بلکہ جسنے اسکو پیدا کیا ہے اُسنے دل کو پامال کیا ہے (یعنی عشق مجازی نہین حقیقی ہے) بقراط نے جو کہ کار آزمودہ معمر تربیت یافتہ تجربہ کار تھا یہ واقعہ سنا تو کہا کہ اگرچہ کسی شخص کی نیکنامی مشہور ہوجاوے لیکن یہ ضروری نہین کہ وہ جو کچھ کسی سے کہے وہ تسلیم کر لیا جاوے - (تو یہ شخص جو دعوی کرتا ہے کہ بواسطہ اس لڑکے کے عشق حقیقی ہے مسلم نہین اسلئے کہ اگر یہ واسطہ صورت و شکل کیلئے ہے تو) کیا خدا تعالیٰ کی یہی صورت ہے کہ جسنے

:: اس عاشق کا دل غارت کیا؟ ہرگز نہین خدا تعالےٰ صورت شکل سے پاک ہے اور اگر صنعت دیکھنے کیلئے واسطہ ہے تو)

چرا^(ف۱) طفل یکروزہ ہوشش نبرد | کہ در صنع دیدن چہ بالغ چہ خرد
محقق ہمان بیند اندر ابل | کہ در خوبرویان چین وچگل

ف ۱۔ یہ بقراط کے قول سے استدلال نہین بلکہ حضرت شیخ رح کی تقریر یعنی اُس قول کے ساتھ توافق کرنے سے ہے

(۲) اور اسی سے جواب حاصل ہوگیا ایک استدلال فاسد کا جو بعض نفس پرستون سے مجھکو کل ہی پہونچا کہ حدیث مین ہے اللہ جمیل^(ف۲) یحب الجمال۔ جواب یہ ہے کہ اگر یہ منشأ ہے تو طفیل جمیل یکروزہ کیساتھ اس کیفیت کی محبت کیون نہین ہوتی بس جتنا تفاوت ہے وہی اثر ہے شہوت کا۔ **مشورہ**۔ اس مرض کے جزئی معالجات کیلئے رسالہ حسن العلاج لسوء المزاج کا بھی ملاحظہ فرمالینا نافع ہے جو النور کی جلد اول ذیقعدہ ۱۳۳۹ھ سے جلد سوم جمادی الاخری ۱۳۴۱ھ تک مسلسل چلا گیا ہے صرف شوال و ذیقعدہ ۱۳۴۰ھ و صفر ۱۳۴۱ھ کا پرچہ خالی ہے اور اگر ان پرچون کے جمع کرنے مین دشواری ہو تو تبویب تربیت السالک مین جو کہ تازہ شائع ہوئی ہے باب سوم کے ایسے مواقع کا دیکھ لینا کافی ہے ان مواقع کے یہ عنوانات ہین۔

(۱) نظر بد کا علاج (۲) عشق کا علاج (۳) عشق اجنبیہ کا علاج دو جگہ (۴) امرد پرستی و ترک فرائض کا علاج (۵) شہوت کا علاج دو جگہ (۶) حُسن پرستی کا علاج تین جگہ مع ضمیمہ (۷) محبت غیر اللہ کا علاج (۸) حقیقت عشق مجازی جو قنطرۂ حقیقت ہو (۹) لڑکون سے محبت کا مذموم ہونا (۱۰) تقاضائے نفس سے بچنے کا علاج (۱۱) امارد سے محبت کا علاج (۱۲) نفسانی نگاہ سے بچوں کو دیکھنا (۱۳) زنا و لواطت کا علاج (۱۴) وسوسہ نظر بد کا علاج (۱۵) رغبت الی المعصیت کا علاج (۱۶) بڑھاپے میں شہوت کا اثر (۱۷) غلبۂ خواہش نفسانی کا علاج (۱۸) ایک طبیب کے خط کا خلاصہ (۱۹) خیالی زنا کا علاج (۲۰) خیالی زنا کی حرمت۔ والسلام

کتبہ اشرف علی۔ ۲۶ صفر ۱۳۵۱ھ

ف ۱۔ یکروزہ بچہ دیکھنے سے اس کے ہوش وحواس کیون نہین گئے اسلئے صنعت معلوم کرنے مین بڑے چھوٹے مین کیا فرق ہے۔ حقیقت شناس اونٹ مین وہی بات دیکھتے ہین جو چین وچگل کے حسینون مین۔ ف ۲۔ اللہ تعالی جمیل ہین پسند فرماتے ہین جمال کو۔ محمد اللہ ترجمہ تمام ہوا سراج احمد امروہی ۵ ربیع الثانی ۱۳۵۱ھ

رسالة الادراك والتوصل الى حقيقة الاشراك والتوسل

حديث مصعب بن سعد عن ابيه انه ظن ان له فضلا على من دونه من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم انما ينصر الله هذه الامة بضعفائها ودعوتهم واخلاصهم رواه النسائي وهو عند البخاري بلفظ هل تنصرون وترزقون الا بضعفائكم **ف** دل على امرين الاول فضل الضعفاء ومن ثم ترى اهل الله يقدمون الضعفاء على الكبراء والثاني ثبوت التوسل بالمقبولين بذواتهم واعمالهم الظاهرة واعمالهم الباطنة كما تدل عليه بضعفائها ودعوتهم واخلاصهم والتفصيل في المسئلة ان التوسل بالمخلوق له تفاسير ثلثة الاول دعاؤه واستغاثته كديدن المشركين وهو حرام اجماعا اما انه شرك جلي ام لا فمعياره انه ان اعتقد استقلاله بالتاثير فهو شرك كفري اعتقاد المكان الصلوة

حدیث: مصعب بن سعد کی حدیث وہ روایت کرتے ہیں اپنے باپ سے کہ انکو یہ خیال ہو گیا کہ مجھکو دوسرے صحابہ رض پر (بوجہ ریاست کے) کچھ فوقیت ہے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی جو نصرت اس امت کیساتھ ہے وہ بدولت اسکے عاجزوں کے اور ان کی دعا و اخلاص ہی کے ہے (تو روسا انکے محتاج ہوئے نہ کہ برعکس) روایت کیا اسکو نسائی نے اور یہ حدیث بخاری کے نزدیک ان الفاظ سے ہے تمہاری نصرت جو کیجاتی ہے اور تمکو جو رزق ملتا ہے یہ صرف تمہارے عاجزوں کی بدولت ہے **ف** یہ حدیث دو امر پر دال ہے ایک تو عاجزوں کی فضیلت اور اسیوجہ سے تم اہل اللہ کو دیکھتے ہو کہ عاجزوں کو روسا پر مقدم رکھتے ہیں اور دوسرا مقبولین سے توسل کا ثبوت انکی ذات سے بھی اور انکے اعمال ظاہرہ و باطنہ سے بھی چنانچہ اس مجموعہ پر تین الفاظ دلالت کرتے ہیں بدولت اسکے عاجزوں کے اور انکی دعا و اخلاص کے (لفظ عاجز ذات پر دال ہے اور دعا عمل ظاہر پر اور اخلاص عمل باطن پر) اور اس مسئلہ میں تفصیل یہ ہے کہ توسل بالمخلوق کی تین تفسیریں ہیں ایک مخلوق سے دعا کرنا اور اس سے التجا کرنا جیسا کہ مشرکین کا طریقہ ہے اور یہ بالاجماع حرام ہے باقی یہ کہ یہ شرک جلی بھی ہے یا نہیں سو اسکا معیار یہ ہے[1]

[1] حاصل اس اعتقاد تاثیر و عدم اعتقاد تاثیر کے معیار فرق کا یہ ہے کہ بعض کا تو یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی خاص مخلوق کو جو اسکا مقرب ہے کچھ قدرت مستقلہ نفع و ضرر کی اسطرح سے عطا فرمادی ہے کہ اسکا اپنے معتقد و مخالف کو نفع و ضرر پہنچانا مشیت جزئیہ حق پر موقوف نہیں گو اگر روکنا چاہے پھر قدرت حق ہی غالب ہے جیسے سلاطین اپنے نائبین حکام کو خاص اختیارات اسطرح دیدیتے ہیں کہ ان کا اجرا اس وقت سلطان اعظم کی منظوری پر موقوف نہیں ہوتا گو روکنا چاہے تو سلطان ہی کا حکم غالب رہیگا سو یہ عقیدہ تو اعتقاد تاثیر ہے اور مشرکین عرب کا اپنے آلہہ باطلہ کیساتھ یہی اعتقاد تھا، اور بعض کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ ایسی قدرت مستقلہ تو کسی مخلوق میں نہیں مگر بعض مخلوق کو قرب و قبول کا ایسا درجہ عطا ہوتا ہے کہ وہ اپنے متوسلین کیلئے سفارش کرتے ہیں پھر اس سفارش کے بعد قبول میں تخلف کبھی نہیں ہوتا اور اس سفارش کی تحصیل کیلئے اسکے ساتھ بلا واسطہ یا بواسطہ معاملہ مشابہ عبادت کرتے ہیں یہ عقیدہ اعتقاد تاثیر نہیں ہے لیکن

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

والصوم مما یختص باللہ تعالیٰ للمخلوق شرك
کفری عملاً ومعاملۃ لا سجدۃ التحیۃ
وان کانت معصیۃً اِلّا ما کان شعارًا

کہ اگر یہ شخص اُس مخلوق کے موثر مستقل ہونیکا معتقد ہے تب تو یہ
شرک کفری ہے جیسا کسی مخلوق کیلئے نماز روزہ ایسی عبادت کرنا جو خاص ہے
حق تعالیٰ کیساتھ عملاً ومعاملۃً شرک کفری ہے نہ کہ سجدہ تحیت گو معصیت ہے

بلا دلیل شرعی بلکہ خلاف دلیل شرعی ایسا عقیدہ رکھنا معصیت اعتقادیہ ہے اور مشابہ عبادت معاملہ کرنا معصیت عملیہ ہے اور اسی مشابہت کے سبب اطلاقات شرعیہ میں اسکو مشرک کہدیا جاتا ہے - ہذا ما سنح لی - واللہ اعلم" تتمیم لزیادۃ التفہیم - تقریر مذکور فارق بین الشرکین جو کہ ماخوذ ہے کلیات شرعیہ سے اپنے دونوں دعووں کے اعتبار سے ایک یہ کہ مشرکین اس تصرف غیر مقید بالاذن کے قائل تھے دوسرے یہ کہ تصرف مقید بالاذن کا قائل ہونا شرک اکبر نہیں زیادت اقناع میں محتاج تھی ادلہ جزئیہ کی جنسے ایک مدت تک باوجود فکر ذہن خالی رہا

الحمد للہ کہ برسوں اور کل میں علی التعاقب تین دلیلیں ذہن میں اور نظر میں گذریں جنکا مجموعہ دونوں دعووں میں تردد کیلئے نافی ہے -

دلیل اوّل عقلی - یہ اصول میزانئین جو اپنی جزئیت کے سبب کلیات سے زیادہ کافی ہے وہ یہ ہے کہ مسئلہ توحید الٰہی واجب عقلی ہے خواہ بدیہی ہو یا نظری یہ دوسری بحث ہے اور کسی حکم کا وجوب عقلی مستلزم ہوتا ہے اُس کی نقیض کے امتناع عقلی کو پس نقیض توحید کا حکم ممتنع ہوگا اور اس نقیض کی دو قسمیں ہیں ایک نفی الٰہ کہ کفر ہے دوسری تشریک الٰہ آخر معہ کہ شرک ہے اور ہر مقسم کا امتناع مستلزم ہوتا ہے اُسکے سب اقسام کے امتناع کو پس شرک کیلئے لازم ہوا کہ وہ کسی امر ممتنع کا اعتقاد ہوگا اور اس امتناع واستحالہ کی طرف نصوص بھی مشیر ہیں کقولہ تعالیٰ لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا وقولہ تعالیٰ لو کان معہ آلہۃ کما یقولون اذا لابتغوا الی ذی العرش سبیلاً وقولہ تعالیٰ ام اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الہ اذا لذہب کل الہ بما خلق ولعلیٰ بعضہم علیٰ بعض وقولہ تعالیٰ لو اراد اللہ ان یتخذ ولدا لاصطفیٰ مما یخلق ما یشاء سبحانہ ونحوہا من الآیات علیٰ ما فسرت فی بیان القرآن - اور تصرف مقید بالاذن عقلاً ممتنع نہیں پس وہ شرک نہ ہوگا گو کسی تصرف منفی بالنص کا اعتقاد بوجہ مخالفت نص کے معصیت یا کفر یا بدعت ہو علیٰ اختلاف مراتب النص ومراتب المخالفۃ مگر شرک کسی حال میں نہ ہوگا اور جاہلان عرب کا مشرک ہونا نص سے ثابت ہے پس لا محالہ وہ تصرف غیر مقید بالاذن کے قائل تھے اس سے بحمد اللہ دونوں دعوے ثابت ہوگئے - دلیل ثانی نقلی من الاقوال المنقولۃ عن العلماء الربانیین جو بوجہ صراحت موافقت اکابر کے دلیل عقلی سے زیادہ شافی ہے - قال القاضی محمد اعلیٰ التہانوی فی کتابہ کشاف اصطلاحات الفنون الشرک علیٰ اربعۃ انحاء الیٰ ان قال منہم من یقول ان اللہ سبحانہ خلق ہذہ الکواکب وفوض تدبیر العالم السفلی الیہا وقال بعد ورقۃ ان القوم یعتقدون ان اللہ فوض تدبیر کل من الاقالیم الیٰ ملک معین وفوض تدبیر کل قسم من اقسام العالم الیٰ روح سماوی بعینہ (ص ۱۷۱ و ص ۷۷۲)

وقال ابن القیم فی اغاثۃ اللہفان ما حاصلہ انہ تعالیٰ قال ام اتخذوا من دون اللہ شفعاء قل او لو کانوا لا یملکون شیئًا ولا یعقلون قل للہ الشفاعۃ جمیعا لہ ملک السمٰوات والارض اخبر ان الشفاعۃ لمن لہ ملک السموات والارض وہو اللہ وحدہ فہو الذی یشفع بنفسہ

(بقیہ بر صفحہ آئندہ)

للکفر کسجدة الصنم وشد الزنار والا فلا و معنی استقلاله ان الله قد فوض الیه الامور بحیث لا یحتاج فی امضائها الی مشیته الجزئیة وان قدر علی عزله عن هذا التفویض والثانی طلب الدعاء منه وهذا جائز فیمن یمکن طلب الدعاء منه ولم یثبت فی المیت بدلیل فیختص هذا المعنی بالحی والثالث دعاء الله ببرکة هذا المخلوق المقبول وهذا قد جوزه الجمهور ومنع منه ابن تیمیه واتباعه زعمامنهم انه لم یذکر احد من العلماء انه یشرع التوسل والاستسقاء بالنبی والصالح بعد موته ولا فی مغیبه کما فی رسالته زیارة القبور و العجب منه انه نفسه قد ذکر فی رسالته المذکورة

باستثناء اُس فعل کے جو شعار کفر ہو جیسے سجدہ صنم شد زنار ورنہ نہین (صرف معصیت ہے) اور مستقل بالتاثیر ہونیکے معنے یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کام اُسکے سپرد ایسے طور پر کر دیے ہین کہ وہ اُنکے نافذ کرنیمین حق تعالیٰ کی مشیت خاصہ کا محتاج نہین ہے گو اللہ تعالیٰ کو یہ قدرت ہے کہ اُسکو اس تفویض او اختیارات سے معزول کر دے اور دوسری تفسیر یہ کہ مخلوق سے دعا کی درخواست کرنا اور یہ ایسے شخص کے حق مین جائز ہے جس سے دعا کی درخواست ممکن ہو اور یہ امکان میت مین کسی دلیل سے ثابت نہین پس یہ معنی توسل کے زندہ کیساتھ خاص ہونگے - اور تیسری تفسیر یہ کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرنا اُس مقبول مخلوق کی برکت سے اور اسکو جمہور نے جائز کہا ہے اور ابن تیمیہ نے اور اُنکے اتباع نے منع کیا ہے اس خیال سے کہ کسی نے علماء مین سے اسکو ذکر نہین کیا کہ توسل یا استسقاء کسی نبی یا صالح کے وسیلہ سے اُنکی وفات

الی نفسہ فیرحم عبدہ فیاذن ہو لمن یشاء ان یشفع فیہ فصارت الشفاعة فی الحقیقة انما ہی لہ والذی یشفع عندہ انما یشفع باذنہ لہ وامرہ بعد شفاعتہ سبحانہ تعالیٰ وہی ارادتہ من نفسہ ان یرحم عبدہ وہذا ضد الشفاعة الشرکیة التی اثبتہا ہؤلاء المشرکون ومن وافقہم وہی التی ابطلہا سبحانہ وتعالیٰ فی کتابہ بقولہ لیس لہم من دونہ ولی ولا شفیع فاخبر سبحانہ انہ لیس للعباد شفیع من دونہ بل اذا اراد اللہ تعالیٰ رحمة عبدہ اذن ہو لمن یشفع فیہ لشفاعة باذنہ ولیست لشفاعة من دونہ والفرق بین الشفیعین کالفرق بین الشریک والعبد المامور الی ان قال فالرب تعالیٰ ہو الذی یحرک الشفیع حتی یشفع والشفیع عند المخلوق ہو الذی یحرک المشفوع الیہ حتی یفعل (ص۱۱۵ الی ص۱۱۶) ان اقوال سے دعویٰ اولیٰ منطوقاً اور دعوی ثانیہ مفہوماً ثابت ہے **دلیل ثالث نقلی من آیات رب العلمین** جو عالم السرائر والضمائر کی شہادت ہونیکے سبب حجیت مین سب سے زیادہ وافی ہے وہو قولہ تعالیٰ قل ادعوا الذین زعمتم من دونہ فلا یملکون کشف الضر عنکم ولا تحویلا، وقولہ تعالیٰ ولا یملک الذین یدعون من دونہ الشفاعة الا من اذن وامثالہما من الآیات التی تفوت الحصر وجہ دلالت دعوے اولیٰ پر یہ ہے کہ ان نصوص مین ملک تصرفات کی نفی کی گئی ہے اور ملک من حیث الملک کا مقتضا بلکہ حقیقت تصرف غیر مقید بالاذن ہے اور سیاق سے مقصود زعومات مشرکین کا ابطال ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ ایسے اختیارات و تصرفات کے قائل تھے جو کہ مقید بالاذن نہ ہون پس دعوی اولیٰ ثابت ہو گیا - اور محل ذم کی قیود مین مفہوم مخالف

قول المجوزين ودليلهم بما نصه قالوا
وليس في التوسل دعاء المخلوقين ولا استغاثة
بالمخلوق لكن فيه سوال بجاهه كما في سنن ابن
ماجه بحق السائلين عليك وبحق ممشاي هذا
والله تعالى قد جعل على نفسه حقا الى اخر ما قال
واطال وسرد الآيات والاحاديث ولم يجب عن
هذه الدلائل لكن مع هذا ثبت على المنع
وحقيقة هذا المعنى الثالث اللهم ان العبد
الفلاني او العمل الفلاني لنا او لفلان مقبول
ومرضي عندك ولنا تلبس وتعلق به اما
مباشرة له في العمل واما محبة له في العبد او عمله
وانت وعدت الرحمة بمن له هذا التلبس
فنسئلك هذه الرحمة فياليت شعري اي محذور
فيه نقلا وعقلا نعم لو منع عنه لمصلحة
العوام لما خالفناه لكن الكلام في تحقيق
المسئلة فالحق فيه معنا انشاء الله تعالى
فاغتنم هذا التحرير الكاشف لحقيقة
التوسل وحقيقة الشرك اللتين يتحير
فيهما كثير من الفضلاء والعقلاء

یا غیر حاضری کی حالت مین شروع ہی جیسا کہ اُنکے رسالہ زیارۃ
القبور مین یہ تقریر مذکور ہی اور اُن سے تعجب ہے کہ خود انہون نے
اپنے رسالہ مذکورہ مین مجوزین کا قول اور ان کی دلیل بھی اس عبارت سے
ذکر کی ہے کہ وہ مجوز لوگ کہتے ہین کہ توسل مین نہ مخلوق سے
دعاء ہے اور نہ اُن سے التجاء ہے لیکن اسمین صرف اُسکی جاہ
(و مقبولیت) کے ذریعہ سے (حق تعالیٰ سے) سوال ہے جیسا کہ
سنن ابن ماجہ مین آیا ہے کہ مین اُن لوگون کے حق سے سوال
کرتا ہون جو آپ سے سوال کرتے ہین اور اپنے اس چلنے کے
حق سے سوال کرتا ہون (جو محض اخلاص کیساتھ واقع
ہوا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر (مقبولین کا) حق
قرار دیا ہے اپنے قول کے ختم تک اور دور تک کہتے چلے
گئے اور (اس حق کے اثبات کیلئے) آیات و احادیث بیان
کی ہین (غرض مجوزین کے دلائل خود ذکر کئے ہین) اور ان دلائل کا
کچھہ جواب نہین دیا لیکن باوجود اس (جواب نہ دینے کے) اسکے
منع ہی پر جمے رہے اور اس معنی ثالث کی حقیقت یہ ہے کہ
اے اللہ فلان بندہ یا فلان عمل ہمارا یا فلان بندہ کا عمل
آپکے نزدیک مقبول و پسندیدہ ہے اور ہمکو اُس (بندہ یا عمل) سے
تلبس اور تعلق ہے خواہ تو اُس عمل مین ارتکاب کا اور خواہ اُس
بندہ یا اُسکے عمل مین اُس سے محبت رکھنے کا اور آپنے ایسے شخص
پر رحمت فرمانیکا وعدہ کیا ہے جسکو یہ تلبس (و تعلق) ہو پس ہم اُس رحمت (موعودہ) کا آپسے سوال کرتے ہین (یہ
حقیقت ہے اس توسل کی) پس کاش مجھکو کوئی یہ بتلا دے کہ اس (معنی) مین کونسی خرابی نقلی یا عقلی ہے البتہ اگر عوام
کی (دینی) مصلحت کے لئے اُس سے منع کیا جاوے تو ہم بھی ابن تیمیہ کی مخالفت نکرینگے لیکن کلام مسئلہ کی تحقیق مین ہے
سو اُس مین حق ہمارے[1] ساتھ ہے انشاء اللہ تعالیٰ پس اس تحریر کو غنیمت سمجھو جس سے حقیقت توسل کی

[1] اس تحریر کے بعد ایک تحقیق علامہ شوکانی رح کی جواز توسل کے باب مین نظر سے گذری چونکہ ابن تیمیہ رحمہ

(بقیہ حاشیہ برصفحہ آیندہ)

اور حقیقت شرک کی مکشوف ہوگئی جن مین بہت فضلاء وعقلاء متحیر رہتے ہین - تنبیہ مسئلہ توسُّل کی ضروری تحقیق مع احادیث رسالہ نشر الطیب کی اڑتیسوین فصل مین بھی قابل ملاحظہ ہی فقط

خاتمہ - مصعب بن سعد کی حدیث جو بشکل رسالہ مستقلہ ہے ختم ہوئی +

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

معتقدین شوکانی کو بھی حجت کہتے ہیں اسلیئے اُسکو نقل کرنا نافع معلوم ہوا وہو ہذا (العدل ۲۹ رجب ۲۷ھ)

قاضی شوکانی کا بیان - رہی یہ بات کہ انسان اپنے مقصد کے حصول کیلئے اللہ تعالیٰ کے دربار مین کسی شخص کو بطور وسیلہ پیش کرے تو اس میں شیخ عز الدین عبد السلام فرماتے ہین کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی شخص کو اللہ تعالیٰ کے دربار مین بطور وسیلہ پیش کرنا جائز نہین ہان نبی کریم کو وسیلہ بنانا جائز ہوگا لیکن بشرطیکہ وہ حدیث صحیح ہو جو توسل بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اثبات مین پیش کیجاتی ہے - شاید حدیث توسل بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم سے شیخ عز الدین کی مراد وہ حدیث ہو جو نسائی نے اپنے سنن اور ترمذی نے اپنی صحیح اور ابن ماجہ وغیرہ محدثین نے اپنی اپنی کتابون مین باسند نقل کی ہے کہ ایک اندھا دربار نبی صلی اللہ علیہ وسلم مین حاضر ہوا اور اسنے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین اندھا ہوگیا ہون میرے لئے خدا سے دعا کرو کہ مین بینا ہو جاؤں - تو آنحضرت نے فرمایا کہ وضو کرو اور دو رکعت نماز ادا کرو - پھر یہ دعا پڑھو اے اللہ مین تیرے نبی کی طفیل تجھ سے درخواست کرتا ہون اور تیری طرف متوجہ ہوتا ہون - یا محمد مین اپنی بینائی واپس کرانے مین تجھے (خدا کے دربار مین) سفارشی پیش کرتا ہون اے اللہ میرے حق مین اپنے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی سفارش قبول فرما - پھر نبی کریم نے ارشاد فرمایا کہ ازین بعد بھی اگر تمہین کبھی کوئی ضرورت پیش آئے تو اسیطرح مجھے وسیلہ بناؤ (اس شخص نے نبی کریم کو وسیلہ بنایا اور آنکھون کے لئے دعا کی) تو اللہ تعالیٰ نے اسکو بینا کردیا - علماء حدیث مذکورہ بالا حدیث کا مطلب دو طرح بیان کرتے ہین ایک تو یہ کہ اس حدیث مین توسل کا مطلب وہی ہی جو حضرت فاروق نے بیان کیا ہی کہ اے اللہ جب قحط پڑ جاتا تھا تو ہم تیرے نبی کو تیرے دربار مین وسیلہ پیش کیا کرتے تھے پس تو ہم پر بارش کرتا تھا اور اب ہم اپنے نبی کے چچا کو تیرے دربار مین وسیلہ پیش کرتے ہین - یہ حضرت عمر کی حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب مین موجود ہے تو حضرت عمر رضہ کا یہ مطلب ہی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مین بارش کی دعا کیوقت صحابہ کرام آپ کو وسیلہ بنایا کرتے تھے پھر آنحضرت کی رحلت کے بعد آپ کے چچا عباس رضہ کو وسیلہ بنایا جاتا تھا تو صحابہ کے توسل بالنبی کا یہ مطلب ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے اسطرح طلب باران کیا کرتے تھے کہ نبی کریم دعاء فرماتے اور صحابہ بھی آپکے ساتھ دعا کرتے تو اس طرح آنحضرت

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

صحابہ کیلئے خدا کے دربار مین وسیلہ ہوتے کہ سفارشی بھی ہوتے اور ان کیلئے دعا بھی فرماتے۔ اور دوسرا مطلب حدیث توسل بالنبی کا یہ ہے (جو قاضی شوکانی کا مذہب ہے) کہ نبی کریم کو حاجات مین وسیلہ بنانا صرف زندگی کی حالت سے مخصوص نہ تھا بلکہ جسطرح زندگی مین آپ کو وسیلہ بنایا جاتا تھا اسی طرح انتقال کے بعد بھی آپکو وسیلہ بنانا جائز ہے اور جس طرح آپکی موجودگی مین آپ سے توسل جائز تھا اسی طرح عدم موجودگی مین بھی جائز تھا۔ یہ بالکل واضح ہے کہ نبی کریم کو آپ کی زندگی مین وسیلہ بنانا اور آپکے انتقال کے بعد دوسرے بزرگون کو وسیلہ بنانا صحابہ کرام کے اجماع سکوتی سے ثابت ہے کیونکہ جب حضرت فاروق رضؓ نے حضرت عباس رضؓ کو وسیلہ بنایا تو کسی صحابی نے بھی اس کا خلاف نہین کیا۔ میرے خیال مین جواز توسل کو نبی کریم سے مخصوص کر دینا جیساکہ عزالدین کو وہم ہوا ہے اس کی کوئی وجہ نہین اس عدم تخصیص کی دو دلیلین ہین پہلے تو وہی صحابہ کا اجماع جس سے ہم مطلع کر چکے ہیں اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے دربار مین ارباب فضل اور کمال کو بطور وسیلہ پیش کرنیکا دراصل یہ مطلب ہے کہ ان کے اعمال صالحہ اور کمالات کو وسیلہ بنایا جاتا ہے کیونکہ کوئی شخص وسیلہ بننے کے قابل ہی تب ہوتا ہے جبکہ وہ اعمال صالحہ کرے تو گویا جب کوئی شخص یون کہے کہ اے اللہ مین فلان صاحب کمال کو تیرے دربار مین وسیلہ پیش کرتا ہون تو اس کا وسیلہ بننا بلحاظ کمال کے ہوگا۔ اور نیک عمل کو وسیلہ بنانا حدیث سے ثابت ہے جیسا مسلم و بخاری وغیرہ مین موجود ہے کہ نبی کریم نے ان تین شخصون کا قصہ بیان کیا جو غار مین تھے اور غار کے منہ پر پتھر آگیا تھا ان مین سے ہر ایک نے اپنے بڑے عمل کو وسیلہ بنایا اور پتھر غار سے ہٹ گیا تو اگر اعمال صالحہ سے توسل ناجائز ہوتا یا شرک ہوتا جس طرح عزالدین وغیرہ سخت گیر لوگ کہتے ہین تو اللہ تعالیٰ ان تین آدمیون کی دعا قبول نہ کرتے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان کا قصہ بیان کرنے کے بعد ان کے فعل توسل کو ضرور ناجائز قرار دیتے (قاضی مرحوم توسل کو ثابت کرکے اب منکرین توسل کے دلائل کا جواب دیتے ہین اور فرماتے ہیں کہ جب یہ واضح ہوگیا کہ توسل جائز ہے تو) اب معلوم ہوگیا کہ جو دلائل منکرین توسل پیش کرتے ہین مثلاً (ما نعبدھم الا لیقربونا الی اللہ زلفی) اور (فلا تدعوا مع اللہ احدا) اور (لہ دعوۃ الحق والذین یدعون من دونہ لا یستجیبون لھم بشیٔ) ہمارے دعوے جواز توسل بالنبی والصالحین کیلئے مضر نہین بلکہ اگر ان آیات کو امتناع توسل کے لئے پیش کیا جائے گا تو یوں کہا جائے گا کہ محل نزع اور امتناع توسل سے یہ دلائل بالکل اجنبی ہین کیونکہ مشرکون کے اس قول سے (کہ ما نعبدھم الا الخ) صاف یہ واضح ہے کہ مشرک قرب الٰہی حاصل

(الفقیہ [illegible])

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کرنے کیلئے بتون کی عبادت کیا کرتے تھے جو شخص کسی بزرگ کو وسیلہ بناتا ہے وہ اس کی عبادت نہین کرتا بلکہ یہ سمجھکر کہ خدا کے دربار مین اس کی عزت ہے اس کو وسیلہ بناتا ہے اسی طرح یہ آیت (فلا تدعوا مع اللہ الخ) جواز توسل کے خلاف نہین کیونکہ اس مین توصرف یون کہا گیا ہے کہ خدا کیساتھ کسی دوسرے کو نہ پکارو اور یون نہ کہو یا اللہ یا فلان اور جو کسی بزرگ کو وسیلہ بناتا ہے وہ توصرف اللہ کو پکارتا ہے ہان اللہ کے کسی نیک آدمی کو بوجہ کمال وسیلہ بناتا ہے جسطرح ان غار والے تین اشخاص نے اپنے نیک اعمال کو وسیلہ بنایا تھا اور اسی طرح آیۃ والذین یدعون من دونہ الخ جواز توسل کے خلاف نہین کیونکہ مشرک تو انکو بلاتے تھے جو ان کی سنتے نہین تھے۔ اور خدا کو جو ان کی سنتا ہے اس کو نہین بلاتے لیکن کسی بزرگ کو وسیلہ بنانیوالا توصرف اللہ کو بلاتا ہے کسی دوسرے کو نہین بلاتا۔

ہمارے کلام سابق سے منکرین توسل کے تمام دلائل کی بھی قلعی کھل جاتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان دلائل کو منع توسل سے دور کا بھی واسطہ نہین مثلاً ان کا یہ استدلال کہ یوم لا تملک نفس لنفس شیئا والامر یومئذ للہ الخ) جواز توسل کے منافی نہین کیونکہ اس آیت مین صرف یہ بیان ہو رہا ہے کہ قیامت کو سب اختیارات اللہ کو ہونگے اور کسی دوسرے کو کوئی اختیار نہین ہوگا لیکن جو شخص کسی بزرگ کو وسیلہ بناتا ہے اس کا تو کبھی یہ عقیدہ نہیں ہوتا کہ یہ بزرگ اختیارات اُخروی مین خدا کا شریک ہے جو یہ عقیدہ رکھے کہ غیر اللہ کو امر آخرت مین کچھہ اختیار ہے اسکو تو ہم بھی گمراہ سمجھتے ہین لیکن متوسل کا یہ عقیدہ ہرگز نہین ہوتا۔ اسی طرح منکرین توسل کا آیت لیس لک من الامر شیء و آیت قل لا املک لنفسی نفعا ولا ضرا سے استدلال کرنا غلط ہے کیونکہ ان آیتون مین تو اس کی تصریح ہو رہی ہے کہ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو امر اللہ مین کوئی دخل نہ ہوگا اور یہ کہ نبی کریم جب اپنے نفع نقصان کے مالک نہین تو دوسرے کے نفع نقصان کے کس طرح مالک ہو سکتے ہین۔ لیکن کسی نبی یا ولی یا عالم کے توسل کے عدم جواز مین اِن آیتون کا کیا دخل۔ متوسل کا تو یہ عقیدہ نہین ہوتا کہ غیر اللہ کو امر آخرت یا نفع نقصان مین کوئی اختیار ہے توسل کا انکار نبی کریم کی شفاعت کا انکار ہے اور شفاعت کا انکار قرآن کا انکار ہے کیونکہ قرآن مجید مین اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کو مقام محمود یعنی مقام شفاعت عظمےٰ کے اعزاز سے مشرف فرمایا ہے اور مخلوق کو یہ ہدایت کی ہے کہ آپ کے لئے اللہ تعالیٰ سے اس شرف عظیم کی درخواست کیا کرین اور اللہ تعالیٰ نے نبی کریم کو فرمایا ہے کہ مقام محمود کی درخواست کیا کرو۔ آپکو دیا جائے گا اور امت کی

(بقیہ حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

سفارش کرو، تمہاری سفارش مقبول ہوگی - ہاں شفاعت کا حق اللہ کی اجازت سے ہوگا - پھر خاص اس کو جس کو اللہ پسند فرمائیں اسی طرح منکرین توسل کا نبی کریم کے اس ارشاد کو کہ اے فلاں بن فلاں میں اللہ کی طرف سے تیرے لئے کسی چیز کا مالک نہیں پیش کرنا - جواز توسل کے خلاف نہیں کیونکہ اس کا تو صرف یہ مطلب ہے کہ جب کسی کو اللہ نفع یا نقصان پہنچانا چاہے تو میں اس کا خلاف نہیں کر سکتا - اور یہ بات ہر مسلمان جانتا ہے لیکن یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ توسل ناجائز ہے کیونکہ متوسل کا یہ عقیدہ تو نہیں ہوتا کہ وسیلہ امر اللہ میں دخیل ہے بلکہ اسکا تو یہ مطلب ہوتا ہے کہ اختیار کلی صرف اللہ کو ہے - اور میں اسی سے درخواست کرتا ہوں - ہاں کسی ایسے بزرگ کو جسکے طفیل دعا قبول ہو سفارشی بناتا ہوں اور وسیلہ پیش کرتا ہوں (ترجمہ در نضید مصنفہ قاضی شوکانی)

حاشیہ متعلقہ ص ۴۲۶

حاشیہ بالا کے شروع ہی میں جس حدیث کا [illegible] ترمذی و ابن ماجہ وغیرہم محدثین کے حوالہ سے ذکر ہے اس میں اسکی دعا کو [illegible] روایات معروف لینا جائز مقبول میں وارد کیا ہے اور حفاظت عوام کے لئے صیغہ ندا کو اس سے مختصر کر کے ایک حاشیہ لکھا گیا ہے (اختصار ترمیم الندا العبارۃ و فیہ سو دلیل علی بقاءہ بعد حیاتہ علیہ السلام ۱۲) اس پر [illegible] سے جو اہل علم کے خلاف ہے ایک سوال آیا کہ اس ترمیم کر دیا ہے شاید تعبیرہ میں بھی طعن ہے [illegible] صلی اللہ علیہ وسلم ترمیم [illegible] اذکار یا نعوذ [illegible] میں ترمیم و روایت میں یا محمد علی النبی کی تلقین کرتے ہوں گے۔ جو بیان لکھا گیا اور جو تمام [illegible] السلام علی النبی ہے اھ اس کا جواب جو شائع ہوا ہے اور قابل ملاحظہ ہے اس کا [illegible] غالباً نہیں ہے [illegible] نقل کرنا اس لئے مناسب سمجھتا ہوں [illegible] ربیع الاول [illegible] میں شائع ہوا [illegible] ملخص یہ ہے [illegible] مسئلہ توسل و استغاثہ [illegible] نہایت مختصر تحقیق بالا جس طرح [illegible] اصلاح [illegible] داخل [illegible] ص

۴

مسئلہ مذکورہ میں تو ربط کا انسداد ہو جاوے [illegible] سمجھیں اسطرح اس جواب کے کہ استغاثہ کو توسل میں داخل کر کے جائز نہ سمجھیں جیسا کہ اس مصلحت کا قائل عایت ہو تا متن رسالہ کے ختم کے قریب عبارت نعم لو منع عنہ لمصلحۃ العوام میں مذکور ہوا ہے وہ ملخص یہ ہے۔ میں تو تشہد میں السلام علی النبی کی تلقین نہیں کرتا مگر بعض اجلہ صحابہ نے یہ بھی کیا ہے رواہ البخاری فی کتاب الاستیذان باب الاخذ بالیدین من قول ابن مسعود رضی اور عامہ امت کا ایسا نہ کرنا اس بنا پر ہے کہ یہ خطاب قرآن یا السلام کو بواسطہ ملائکہ کے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیا جاتا ہے اسلئے یہ بھی کسی نفیس کا احتمال نہیں تھا اور قصہ اعمیٰ کا [illegible] وہاں کوئی دلیل بلاغ کی اور واقعہ میں خود حضور اقدس سامنے تشریف رکھتے تھے اور نیز اسوقت عوام خوش عقیدہ تھے اسکو حکایت پر محمول کر لیتے تھے تو خلاف اسوقت کے اکثر عوام کے کہ فساد عقیدہ ان کا مشاہد ہے البتہ اگر کسی عامی کا عقیدہ یقیناً صحیح ہو اسکے لئے اب بھی منقول کا اتباع اولیٰ ہے اھ وتمت الرسالۃ مع تحقیقاتھا وتعلیقاتھا والحمد للہ علی مواھبہ من العلوم و تحقیقاتھا

کتبہ اشرف علی تھانوی

۵ ربیع الاول ۱۳۵۶ھ

فقط

رسالة الارشاد فی مسئلة الاستعداد

الحدیث (ولقب بیانه بالارشاد
الی مسئلة الاستعداد) ان الله تعالیٰ
خلق خلقه فی ظلمة فالقے علیهم من
نوره فمن اصابه من ذلك النور
یومئذ اهتدی ومن اخطأه ضل
(حم ت ك) عن ابن عمر (صحیح)
قال الحفنی وفی روایة فرش ای
طرح ورمی علیهم من نوره ای نوره
فمن زائدة فی الاثبات او بیانیة
ای شیئا هو نوره او تبعیضیة ای
بعض نوره وفی المشکوٰة زیادة و
هی فلذلك اقول جف القلم علی علم
الله رواه احمد والترمذی قلت
دلت هذه الزیادة ان القاء النور
کان فی درجة کتابة المقادیر وکان
الخلق سابقا علیه کما هو مقتضے القاء
وقد روی مسلم کما فی المشکوٰة قال
رسول الله صلی الله علیه وسلم
وکتب الله مقادیر الخلائق قبل
ان یخلق السموات والارض
بخمسین الف سنة قال وکان

حدیث- اللہ تعالےٰ نے اپنی مخلوق کو
ظلمت مین پیدا کیا پھر اُن پر اپنا نور
القاء فرمایا سو جس کو اُس روز وہ نور
پہونچ گیا اُس نے ہدایت پائی اور
جسکو نہین پھونچا وہ گمراہ ہوا اور مشکوٰۃ
مین اتنا اور زیادہ ہے کہ مین اسی لئے
کہتا ہون کہ اللہ تعالیٰ کے علم پر قلم خشک
ہو گیا- مین کہتا ہون یہ زیادت اسپر دال ہو کہ
یہ القاء نور مراتب وجود مین سے اُس درجہ مین تھا
جسمین تقدیر لکھی گئی ہے (کیونکہ آپ نے تقدیر کے طے
ہو جانے کو القاء نور پر متفرع
فرمایا ہے - اور مسلم کی حدیث مین
ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ اللہ تعالےٰ نے مخلوقات
کی تقدیرات کو آسمان و زمین کے پیدا
ہونے سے پچاس ہزار سال قبل
لکھا ہے آپ نے یہ بھی فرمایا اور اُس وقت
اللہ تعالےٰ کا عرش پانی پر تھا یعنی اُسکو
پہلے سے پیدا کر دیا تھا فہو حادث ایضا
(ان کان سابقا علی غیرہ) تو یہ پیدائش
مذکور (جو حدیث مین مذکور ہے) ایسے مرتبہ

عرشه علی الماء فکان هذا الخلق
فی مرتبة لم تکن فیه السموات و
الارض فکان قبل خلق آدم
بکثیر لان خلقه بعد السموات و
الارض کما روی مسلم مرفوعا
فی حدیث طویل بعد ذکر
خلق الارض وما فیها و خلق
آدم بعد العصر یوم الجمعة فی
آخر الخلق و آخر ساعة من
النهار فیما بین العصر الی اللیل
الحدیث و کان خلق السموات
والارض فی ایام متصلة فکان
خلق آدم بعد السموات والارض
فکان حمل هذا الخلق علی خلق
الذر المستخرج من صلب آدم
وحمل القاء النور علی نصب الشواهد
والحجج وانزال الآیات التی هی بعد
خلق آدم بکثیر وکذا حمل الظلمة
علی ظلمة النفس الامارة بالسوء
المجبولة بالشهوات الردیئة و
الاهواء المضلة التی هی بعد خلق
بنی آدم فی الارض بعید اکل
البعد (خبر لقوله فکان حمل هذا

میں ہوئی ہے کہ اُس میں آسمان
وزمین موجود نہ تھے سو یہ پیدائش
مذکور آدم علیہ السلام سے بہت پہلے
ہوئی کیونکہ آدم علیہ السلام کی پیدائش
آسمان وزمین کے بعد ہوئی ہے جیسا
مسلم نے ایک حدیث طویل مین مرفوعًا
زمین اور زمین کی چیزوں کی پیدائش
کے بعد روایت کیا ہے کہ آدم علیہ السلام
عصر کے بعد جمعہ کے روز آخر خلق مین
اور دن کی آخری ساعة مین عصر اور
رات کے درمیان پیدا کئے گئے
اور حم فصلت کی آیات سے ظاہرًا معلوم
ہوتا ہے کہ آسمان وزمین کی آفرینش
ایام متصلہ مین ہوئی ہے پس آدم علیہ
السلام کی پیدائش زمین وآسمان کے
بعد ہوئی اور وہ پیدائش جو حدیث مین
مذکور ہے آسمان وزمین کے بہت
قبل ہوئی جیسا اوپر مذکور ہوا تو اس
پیدائش (مذکور فی المتن) کا اُن ذوات
کے پیدائش پر محمول کرنا جو آدم علیہ
السلام کی صلب سے مستخرج ہوئے
اور القاء نور کا اقامت شواہد ودلائل
اور انزال آیات محمول کرنا جو آدم

الخلق) وان ذهبت الی امثال
هذا الحمل جماعة من المحشين
والشراح وكذا يبعد القول بعموم
الشهوات الردیئة والاهواء المضلة
للانبياء عليهم السلام في بدء فطرتهم
ثم ازالتها بعد كيف وقد قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما
من مولود الا يولد على الفطرة
فابواه يهودانه او ينصرانه او
يمجسانه متفق عليه فاذا كان
العوام في بدء الفطرة منزهين
عن هذه القاذورات فكيف
بالانبياء عليهم السلام فالاقرب
في تفسير هذا الحديث عندی
ذوقا ان يقال ان هذا النور هو
الاستعداد للهداية والقاء النور
هو اعطاء هذا الاستعداد وهذه
الاصابة بالارادة والاختيار منه
تعالى رحمة وكذا هذا الخطأ
المفسر بعدم الاصابة بالارادة
والاختيار منه تعالى حكمة ولا يسئل
عن علة هذه الرحمة وهذه الحكمة
لانه سوال عن القدر ولم يوذن

علیہ السلام کی پیدائش کے بہت
بعد واقع ہوا اور اسی طرح ظلمت کا نفس
امارہ کی ظلمت پر محمول کرنا جو کہ شہوات
ردیہ اور گمراہ کن خواہشون پر مجبول
کیا گیا ہے جس کا بنی آدم کے زمین
پر پیدا ہونے کے بعد وقوع ہوا ہے
یہ سب بہت بعید ہے (کیونکہ حدیث
متن مین جو خلق اور القاء نور اور ظلمت
مذکور ہے یہ سب آدم علیہ السلام
سے بہت پہلے ہین اور یہ محامل یعنی
ذرات مستخرجہ اور اقامت دلائل
وظلمت نفس امارہ یہ سب آدم علیہ السلام
کے بعد ہین تو یہ حمل کیسے صحیح
ہوگا) اگرچہ ایسے حمل کی طرف
ایک جماعت محشین اور شراح کی گئی
ہے۔ نیز اس کا قائل ہونا بھی بعید ہے
کہ شہوات ردیہ واہواء مضلہ بدو
فطرت مین حضرت انبیاء علیہم السلام
کیلئے بھی عام تھے۔ پھر بعد مین زائل کردیئے
گئے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ
رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد
فرمایا ہے ہر مولود فطرت (صحیحہ) پر پیدا
کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے والدین اسکو

فیہ فکان معنی الحدیث ان اللہ
تعالیٰ خلق خلقہ ای المکلفین خالین
عن ھذا الاستعداد ثم افاض علی
من شاء منھم ذلک الاستعداد
رحمۃ ولم یفض علی من شاء منھم
حکمۃ فاھتدی بعضھم بوجود ذلک
الاستعداد وضل بعضھم بفقد ھذا
الاستعداد ثم ھذا الفقد علی
قسمین الخلو عن ذلک الاستعداد
مع الخلو عن ضدہ وتلک حالۃ من
لم تبلغہ الدعوۃ فکانوا معذورین
وان کانوا ضالین بمعنی عدم الاھتداء
والثانی الخلو عن ذلک الاستعداد
والاتصاف بضدہ وتلک حالۃ من
بلغتہ الدعوۃ ولم یقبل وھم ضالون
ضلالا یعذبون علیہ فدل الحدیث
علی کون الاستعداد مجعولا وکون
الباری تعالیٰ مختارا فی اعطاءہ
ومنعہ وقد زال ھھنا بعض وضل
حیث حکموا بکون الاستعداد
غیر مجعول وکونہ تعالیٰ غیر مختار فی
عدم مقتضاہ وانما قالوا بذلک
عداعن ضرم اشکال جبر الباری

یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا لیتے ہین
پس جب عوام الناس بدو فطرت مین
ان گندگیون سے پاک ہوتے ہین تو
حضرات انبیاء مین اس کے خلاف
کیسے ہو سکتا ہے (اس لئے حدیث
کی تفسیر مشہور صحیح نہین ہو سکتی) پس
اقرب اس حدیث کی تفسیر مین میرے
ذوق سے یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ یہ
نور ہدایت کی استعداد قریب ہی
اور ظلمت اس استعداد سے خالی
ہونا ہے اور القاء نور اس استعداد
کا عطا فرمانا ہے اور یہ (نور کا) پہونچ
جانا حق تعالیٰ کے ارادہ واختیار
سے ہے بنابر رحمت کے اسی طرح
(نور کا) نہ پہونچنا یہ بھی حق تعالیٰ کی
ارادہ واختیار سے ہے بنابر حکمت کے
اور اس رحمت اور حکمت کی علت کا
سوال نہین کیا جاسکتا کیونکہ یہ سوال
تقدیر کے متعلق ہے جس کی اجازت
نہیں دی گئی۔ پس حدیث کے معنے یہ ہین
کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مکلف مخلوق
کو اس استعداد (مذکورہ) سے (اولا)
خالی پیدا کیا پھر جس پر منظور ہوا

تعالى للعبد بان ما صدر عن العبد
وان كان بخلقه تعالى لكنه خلق ما
خلق لا جبرا بل لاقتضاء استعداده
وكان ممتنعا تبديله لقدمه وكذا
كان ممتنعا خلق ما خالف ذلك
الاستعداد لان القوة شرط للفعلية
اه قلت واختلط عليهم هذا الاستعداد
بالاستعداد بمعنى الامكان الذي
وهو قديم وغير مجعول ولا محذور
في كونه غير مجعول لانه امر عدمي
محض لا يقبل الجعل ولا يزول هذا
الامكان ابدا عن الممكن لان الامكان
لا يكون الا ذاتيا ولا يكون بالغير
لانه لو كان بالغير لزم ان يكون
واجبا في ذاته او ممتنعا بذاته
فيلزم انقلاب الحقائق وهو محال
واذا كان ذاتيا لا ينفك عن الممكن
ابدا لا في وجوده ولا في عدمه
فهو ازلي ابدي لكنه لما لم يكن
وجوديا لا يلزم المحذور اذ المحذور
ازلية شئ موجود لا شئ معدوم
لان الاعدام كلها ازلية فهذا حكم
الاستعداد بمعنى الامكان واختلط

اس استعداد کو بنا بر رحمت کے
فائض فرمایا اور جس پر منظور ہوا بنا بر
حکمت کے فائض نہیں فرمایا پس
بعضے اس استعداد کے موجود ہونے
سے ہدایت یافتہ ہو گئے اور بعضے
اس استعداد کے مفقود ہونے سے
گمراہ ہو گئے پھر یہ مفقود ہونا دو قسم
پر ہے ایک اس استعداد سے خالی
ہونا اور اس کی ضد سے بھی خالی ہونا
اور یہ اس شخص کی حالت ہے جسکو
دعوت نہیں پہونچی سو وہ معذور ہیں
اگرچہ گمراہ باین معنی ہیں کہ وہ ہدایت
یافتہ نہ ہوئے اور دوسری قسم اس
استعداد سے خالی ہونا اور اس کی ضد
کے ساتھ متصف ہونا اور یہ اس
شخص کی حالت ہے جسکو دعوت پہونچی
مگر اس نے قبول نہیں کیا اور یہ ایسی
گمراہی سے گمراہ ہیں جس پر معذب ہونگے
پس (اس تفسیر مذکور کی بناء پر) یہ حدیث
استعداد کے مجعول ہونے پر اور باری تعالیٰ
کے اپنے اعطاء اور عدم اعطاء میں مختار
ہونے پر دال ہوگی اور اس مقام پر
بعضوں کو لغزش ہو گئی ہے اور گمراہ

علیھم و مع ذلک لم یتخلصوا عن الاشکال بل لزمھم اصعب من ذلک لانھم ھربوا عن کون الباری تعالیٰ جابرا ولزمھم کونہ تعالیٰ مجبورا غیر مختار لایقدر ان یخالف مقتضی الاستعداد وھل ھذا الا ھربا عن المطر ووقوفا تحت المیزاب فتفکر دتن کی وتن بر وتبصر وتشکر

ہو گئے ہین- اس طرح سے کہ اُنہون نے استعداد غیر مجعول ہونے کا اور استعداد کے مقتضا کے خلاف مین حق تعالےٰ کے غیر مختار ہونے کا حکم کر دیا اور وہ لوگ اس کے صرف اسلئے قائل ہوئے تاکہ اُس اشکال کے لازم آنے سے بچے رہین کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ پر جبر فرمایا ہے (اور بچنا) اُس طرح (سے ہے) کہ بندہ سے جو کچھ صادر ہوا ہے وہ اگرچہ حق تعالےٰ ہی کے پیدا فرمانے سے ہے لیکن حق تعالےٰ نے جو کچھ پیدا کیا وہ جبر نہ تھا بلکہ اُس کی استعداد کی اقتضاء سے تھا اور اُس کی تبدیل محال تھی کیونکہ وہ قدیم ہے اسی طرح اُس استعداد کے خلاف پیدا کرنا بھی ممتنع تھا کیونکہ فعلیت کیلئے قوت شرط ہے (اگر خلاف پیدا کرتے اُس کی قوت تھی نہین) اور مین کہتا ہون کہ ان لوگون پر یہ استعداد اور استعداد بمعنے امکان ذاتی مختلط ہو گئی اور وہ امکان ذاتی قدیم ہے اور غیر مجعول ہے اور اُسکے غیر مجعول ہونے مین کوئی محذور نہیں- کیونکہ وہ امر عدمی محض ہے جو جعل کو قبول نہیں کرتا اور یہ امکان ممکن سے کبھی منفک نہیں ہوتا کیونکہ امکان ہمیشہ بالذات ہوتا ہے بالغیر نہین ہوتا کیونکہ اگر امکان بالغیر ہو تو لازم آتا ہے کہ وہ شئے ممکن واجب بالذات یا ممتنع بالذات ہو گی (پھر ممکن بن گئی) تو انقلاب حقائق لازم آوے گا اور وہ محال ہے اور جب امکان ذاتی ہوا تو ممکن سے کبھی منفک نہ ہو گا نہ اُس کے وجود کی حالت مین اور نہ عدم کی حالت مین پس وہ امکان ازلی بھی ہے ابدی بھی ہے لیکن چونکہ وہ کوئی وجودی چیز نہین (بلکہ اُس کی حقیقت عدم الوجوب و عدم الامتناع ہے جو کہ عدمی محض ہے) اسلئے کوئی محذور لازم نہ آوے گا اسلئے کہ محذور کسی شئے موجود کا ازلی ہونا ہے نہ کہ کسی شئے معدوم کا اسلئے کہ اعدام سب ازلی ہین سو یہ حکم اُس استعداد کا ہے جو بمعنے امکان کے ہے اور اُن لوگون پر وہ مختلط ہو گئی اور باوجود اس (امر باطل کے قائل ہونے) کے اُس اشکال سے اُنکو خلاصی نہین ہوئی بلکہ اُس سے زیادہ سخت اشکال اُن پر لازم آگیا اسلئے کہ وہ باری تعالیٰ کے جابر ہونے سے بھاگے تھے

اب اُن پر باری تعالیٰ کے ایسے مجبور وغیر مختار ہونے کا اشکال لازم آگیا کہ (نعوذ باللہ) وہ اُس استعداد کے مقتضا کے خلاف پر (بھی) قادر نہیں اور اس کی ایسی مثال ہوگئی کہ بارش سے بھاگے تھے اور پرنالے کے نیچے کھڑے ہوگئے پس خوب تفکر اور تذکر وتدبر وتبصر سے کام کرو اور اس تحقیق پر شکر کرو۔

رسالہ التحریض علی صالح التعریض

الحدیث (ولقب بیانہ بالتحریض علی صالح التعریض) ان مثل الذی یعود فی عطیتہ کمثل الکلب اکل حتی اذا شبع قاء ثم عاد فی قیئہ فاکلہ (ه) عن ابی ھریرۃ (ح) **ف** اعلم ان الحدیث محمول عند الحنفیۃ علی الاستقباح لا علی التحریم کما فی الھدایۃ وھذا الاستقباح عند بعضھم کراھۃ التنزیہ وعند بعضھم کراھۃ التحریم کذا فی الدر المختار وعند غیرھم للتحریم والحدیث بظاھرہ یدل علی التحریم لان العود فی القیء حرام لکن اذا نظر الی الآکل وھو الکلب یدل علی عدم التحریم لان فعل الکلب لا یوصف بالتحریم وعلی تفسیر الحنفیۃ یدل الحدیث علی مسئلۃ مھمۃ عملیۃ

حدیث (اور اس حدیث کی شرح کا لقب یہ ہے التحریض علی صالح التعریض جو شخص اپنی دی ہوئی چیز کو واپس کرے اُس کی مثال کتے کی سی ہے کہ اوّل کھاتا ہے یہانتک کہ جب پیٹ بھر جاتا ہے قے کر دیتا ہے پھر اُس قے کو چاٹتا ہے **ف** جاننا چاہئے کہ یہ حدیث حنفیہ کے نزدیک تنفیر پر محمول ہے نہ کہ تحریم پر جیسا ہدایہ میں ہے پھر یہ تنفیر بعض کے نزدیک کراہت تنزیہی ہے اور بعض کے نزدیک کراہۃ تحریمی ہے جیسا درمختار میں ہے اور غیر حنفیہ کے نزدیک یہ حدیث تحریم کیلئے ہے اور حدیث اپنے ظاہر الفاظ سے تحریم پر دلالت کرتی ہے کیونکہ قے کا چاٹنا حرام ہے لیکن جب اُس قے کے چاٹنے والے کی طرف نظر کیجاوے کہ کتا ہے

يستعملها المحققون من الصوفيه
في تربية اصحابهم وهي انهم قد يتكلمون
في مخاطبات اصحابهم بعبارة هي موضوعة
لحقيقة لكنها موهمة لحقيقة اخرى هي
غير مدلولة ويريدون ايهام المخاطب
لهذه الحقيقة الاخرى لمصلحة راجعة
الى المخاطب ومن شرطها كون هذه
المصلحة بحيث لواريد تحصيلها بطريقها
الظاهر لساغ له لكن ذلك الطريق
كان صعبا عليه وهذا الطريق الموهم
سهل عليه ومن امثلة هذه المسئلة
جواب استاذى مولانا محمد يعقوب
رحمه الله تعالى لبعض الذاكرين
شكا اليه رحمه الله عدم المداومة
على الذكر فراى فيه آثار العجز
عن المداومة وراى انه لا يرضى
بالعمل لغير الدائم وانه لو لم
يتيسر له المداومة لترك العمل بالكليه
فاجاب رحمه الله تعالى ان العمل
تارة وتركه اخرى نوع من المداومة
ايضا فانه مداومة على مجموع العمل
والترك فحصل له نشاط من هذا
الجواب ولم يترك العمل راسا

تو پھر حدیث عدم تحریم پر دلالت کرتی ہے
کیونکہ کتے کا فعل تحریم کے ساتھ موصوف
نہیں ہوتا (یہ تو اختلاف مذاہب کا بیان
تھا آگے اس حدیث سے ایک مسئلہ
تصوف کے استنباط کا ذکر ہے)
اور (وہ یہ کہ حنفیہ کی تفسیر پر یہ حدیث
ایک ضروری عملی مسئلہ پر دال ہے
جس کو صوفیہ محققین اپنے متعلقین کی
تربیت میں استعمال میں لاتے ہیں
اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ یہ حضرات
بعض اوقات اپنے متعلقین کے خطاب
میں ایسی عبارت کیساتھ تکلم کرتے
ہیں کہ وہ موضوع تو ایک حقیقت کیلئے
ہے لیکن موہم دوسری حقیقت کیلئے
ہے جو اس عبارت کا مدلول نہیں اور
(اس عبارت کے تکلم کے وقت) مقصود
اُن کا مخاطب ہی کی مصلحت کیلئے اُس
کے ذہن کو اُس دوسری حقیقت
(غیر مدلولہ) کی طرف منتقل کرنا ہوتا ہے
اور اس کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ
مصلحت ایسی ہو کہ اگر اُسکو اُس کے
ظاہری طریق سے بھی حاصل کرنے کا ارادہ
کیا جاوے تو متکلم کے لئے جائز ہو

ثم ببركة هذا النشاط وهذا العمل
حصل له المداومة المطلوبة فقوله ح
ان العمل تارة وتركه اخرى نوع
من المداومة وهم المخاطب ان
هذا مداومة مطلوبة ولم يكن مرادًا
له ح لان المداومة المطلوبة هي
التي لا يكون معه ترك الا نادرا
فلو اجاب بان العمل تارة وتركه
اخرى وان لم يكن مداومة
لكن لا ينبغي تركه بالكلية وهو يكون
سببا للمداومة المطلوبة انشاء الله
تعالى لصعب عليه العمل بهذا الجواب
فلهذه المصلحة اختار ح هذا الطريق
وبه سهل عليه العمل ثم وفق
للمداومة عليه وجه دلالة الحديث
عليه ظاهر على مسلك الحنفية فان
قوله صلى الله عليه وسلم كمثل
الكلب يعود في قيئه اوهم المخاطب
بحرمته ومراده صلى الله عليه وسلم
الاستقباح فقط فلو صرح صلى الله
عليه وسلم بعدم تحريمه لكان ترك
العود اصعب وبعدم التصريح به
سهل اما تحقق الشرط المذكور

لیکن یہ ظاہری طریق اُس مخاطب پر
دشوار تھا اور یہ طریق موہم اُسپر سہل تھا
اور اس مسئلہ کی مثالون مین سے
ایک مثال میرے اُستاد حضرت
مولانا محمد یعقوب صاحب رحمہ اللہ تعالی
کا ایک جواب ہے جو بعض ذاکرین کو دیا
تھا جنہون نے اُن سے ذکر پر مداومت
نکر سکنے کی شکایت کی تھی اور اُنہون نے
اُس ذاکر مین ذکر پر مداومت کرنے سے
عجز کے آثار محسوس فرمائے اور یہ بھی
محسوس کیا کہ یہ عمل غیر دائم پر راضی نہ ہوگا
اور یہ بھی محسوس کیا کہ اگر اس کو دوام
میسر نہ ہوا تو عمل کو بالکلیہ ترک کر دیگا
پس اُنہون نے اُسکو یہ جواب دیا کہ
کبھی عمل کرنا اور کبھی اُس کا ترک کر دینا
یہ بھی ایک نوع کی مداومت ہے کیونکہ
یہ مجموعہ عمل وترک پر مداومت ہے
تو اس جواب سے اُس شخص کو
ایک طرح کا نشاط پیدا ہو گیا اور اس نے
بالکلیہ عمل کو ترک نہین کیا پھر اُس
نشاط اور اُس عمل (غیر دائمی) کی برکت
سے اُس کو مداومت مطلوبہ حاصل ہوگئی
پس مولانا کے اس ارشاد سے کہ کبھی

فی قولی ومن شرطها کون هذه المصلحة
بحیث لو اراد تحصیلها بطریقها الظاهر
لساغ له ذلک الخ فبیانه انه صلی الله
علیه وسلم لو نهی عن العود فی الهبة
بدون هذا التمثیل مع کونه مباحا
فی نفسه لساغ له کما یدل علیه قوله
تعالی وما کان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون
لهم الخیرة من امرهم حیث ان
اباء زینب عن نکاح زید کان
مباحا فی نفسه لکنه صلی الله علیه وسلم
لما امر بالنکاح ونهی عن الاباء
وجب علیها اطاعته فی هذا المباح
وکان هذا فی حکم جزئی اما وجوب
مثل هذا المباح فی حکم کلی فیوخذ
علی قول بعض العلماء من قوله صلی الله
علیه وسلم لمن سال عن الحج افی کل عام
لو قلت نعم لوجب قال النووی
فیه دلیل للمذهب الصحیح انه صلی الله
علیه وسلم کان له ان یجتهد فی الاحکام
ولا یشترط فی حکمه ان یکون بوحی اھ
فثبت انه جاز له صلی الله علیه وسلم
ایجاب مباح او تحریم مباح لامته

عمل کرنا اور کبھی ترک کر دینا یہ بھی ایک
قسم کی مداومت ہے مخاطب کے خیال
میں یہ بات آگئی کہ یہ مداومت ہی مداومت
مطلوبہ ہے اور مولانا کی یہ مراد نہ تھی
کیونکہ مداومت مطلوبہ تو وہی ہے کہ
جسکے ساتھ بجز شاذ و نادر کے ترک کبھی نہو
سو اگر مولانا یہ جواب دیتے کہ کبھی عمل کرنا
اور کبھی ترک کر دینا اگرچہ مداومت نہیں ہے
لیکن بالکلیہ ترک مناسب نہیں اور یہی
انشاء اللہ تعالی سبب ہو جاویگا
مداومت مطلوبہ کا تو اس مخاطب کو اس
جواب پر عمل کرنا دشوار ہو جاتا پس اس
مصلحت کیلئے اس طریق کو اختیار کیا
اور اس سے اُسپر عمل سہل ہو گیا پھر
اُس کو مداومت کی توفیق ہو گئی اور اس
حدیث کی دلالت اس مسئلہ پر
حنفیہ کے مسلک پر ظاہر ہے کیونکہ
حضور اقدس کا یہ ارشاد کہ اُس کی مثال
کتے کی سی ہے جو اپنی قے میں عود کرتا
ہے مخاطب میں حرمت کے خیال کو پیدا
کرتا ہے اور حضور کی مراد صرف تنفیر ہے
سو اگر آپ عدم تحریم کی تصریح فرما دیتے
تو ترک عود فی الہبہ دشوار ہوتا نفس

برایه ثم بقاء حکم هذا الاجتهاد
او نسخه بامر آخر و قال الشوکانی فی
باب وجوب الحج تحت قوله علیه السلام
لو قلت نعم لوجبت استدل به علی
ان النبی صلی الله علیه وسلم مفوض
الی الاحکام وفی ذلک خلاف مبسوط
فی الاصول اھ وھذا اقوی دلالۃ
علی ما قلناه فانه جاز له صلی الله
علیه وسلم تشریع حکم عام فتحقق الشرط
بانحو وجوه واضحه ولا یضر الاختلاف
فی امثاله ولو ضعف الدلیل الخاص
وغایته انتفاء الدلیل الخاص لا یستلزم
انتفاءه انتفاء المدلول لامکان ثبوته
بدلیل آخر کحدیث مسلم الآتی ھھنا
وھو الصق بغرضنا لان غرضنا
ھو الاستدلال علی طریق الاصلاح
الخاص لا التشریع العام الذی
کان فی حدیث الھبۃ ویکفی ھذا
الغرض حدیث مسلم کما ستعلم د
ھو ما فی قولی وفی الباب حدیث
آخر اصرح فی الدلالۃ من حدیث
المتن وھو ما فی صحیح مسلم باب
صیغۃ الاقرار بالقتل الی قوله استحباب

مین بار بار یہی داعیہ پیدا ہوتا کہ حرام تو
ہے ہی نہین پھر نفع کو کیون چھوڑین) اور
جب عدم تحریم کی تصریح نہین فرمائی تو
اب ترک عود سہل ہو گیا (کیونکہ نفس کو مایوسی
ہو گئی کہ اب اس کی گنجایش نہین رہی)
باقی اُس شرط کا تحقق جس کا ذکر
میرے اس قول مین تھا کہ اس کی ایک شرط
یہ بھی ہے کہ وہ مصلحت ایسی ہو کہ اگر اُسکو
اُسکے ظاہری طریق سے بھی حاصل کرنے کا
ارادہ کیا جاوے تو متکلم کے لئے جائز ہو
الخ سو اس شرط کے تحقق کا بیان یہ ہے
کہ اگر باوجود اس عود کے مباح
فی نفسہ ہونے کے بھی بدون اس تمثیل
کے اس عود سے منع فرما دیتے تو آپ کو
اس کا حق تھا جیسا یہ آیت اس پر دلالت
کرتی ہے کہ کسی مؤمن مرد اور کسی مؤمن
عورت کو یہ حق نہین کہ جب اللہ اور اس کا
رسول کسی بات کا حکم کردین تو پھر بھی اُن کو
اُس بات مین اختیار باقی رہے (گو وہ امر
فی نفسہ محل اختیار تھا مگر اب حتمی حکم کے بعد
محل اختیار باقی نہیں رہا) چنانچہ حضرت زینب
کا زید کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار
فی نفسہ مباح تھا لیکن جب حضور اقدس نے نکاح

طلب العفو منه عن وائل فی قصۃ تمکین رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم ولی القتیل من القصاص انہ لما ولی قال صلی اللّٰہ علیہ وسلم ان قتلہ فھو مثلہ وفی طریق اخری لہ عن وائل قال صلی اللّٰہ علیہ وسلم القاتل والمقتول فی النار اھ اراد صلی اللّٰہ علیہ وسلم طلب العفو عنہ لمصلحۃ یحتمل وجوھا وھو مما لو امرہ بہ صریحا لوجب علیہ لکن لم یامرہ بصریح اللفظ کیلا یاثم ان لم یمتثل فعرض صلی اللّٰہ علیہ وسلم بقول فھم منہ المخاطب ما یردہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فان المعنی المراد لہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم مطلق المماثلۃ فعلا او حکما ودخول بعض القاتل النار لا خصوص ھذا القاتل الذی یقتل ظالم قصاصا ویتایید الاستدلال بالحدیث علی المسئلۃ المتصوفیۃ بما قال النووی فی شرح الحدیث وان کان ما قالہ مجملا وما قلتہ مفصلا ولصحوا انما قال النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم ما قال بھذا اللفظ الذی ھو صادق فیہ والایھام مقصود صحیح

کا حکم فرما دیا اور انکار سے منع فرما دیا تو زینب پر اس مباح مین آپ کی اطاعت واجب ہوگئی اور یہ (وجوب اطاعت) ایک امر جزئی مین تھا باقی ایسے مباح کا کسی حکم کلی مین واجب ہو جانا (یعنی خود آپ کے ذاتی حکم کا تشریع عام بنجانا) سو بعض علماء کے قول پر آپکے اس ارشاد سے ماخوذ ہوتا ہے جو آپ نے اُس شخص سے فرمایا تھا جسنے حج کے باب مین پوچھا تھا کہ کیا ہر سال مین حج واجب ہے تو آپنے فرمایا کہ اگر مین ہان کہدیتا تو پھر ہر سال کے لئے واجب ہو جاتا (ماخوذ ہونے کی تقریر یہ ہے کہ) نووی نے کہا ہے کہ اس حدیث مین مذہب صحیح کی دلیل ہے کہ حضور اقدس صلے اللّٰہ علیہ وسلم کو احکام مین اجتہاد فرمانیکا اختیار تھا اور آپکے حکم مین یہ شرط نہین کہ وہ وحی ہی سے ہوا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضور اقدس صلے اللّٰہ علیہ وسلم کو اپنی رائے مبارک سے کسی مباح کے واجب فرما دینے کا یا کسی مباح کے حرام فرما دینے کا حق تھا اس لئے اُس سائل کے سوال

وهو ان الولی ربما خاف فعفا والعفو مصلحۃ
للولی والمقتول فی دینهما وفیه مصلحۃ للجانی وهو
انقاذه من القتل فلما کان العفو مصلحۃ توصل
الیه بالتعریض وقد قال الضمری وغیره
من علماء اصحابنا وغیرهم یستحب
للمفتی اذا رای مصلحۃ فی التعریض
للمستفتی ان یعرض تعریضا یحصل
به المقصود مع انه صادق فیه الی
قوله کمن یسال عن الغیبۃ فی الصوم
هل یفطر بها فیقول جاء فی الحدیث
الغیبۃ تفطر الصائم وبیتا بین ما
قلت من انه لو امره صلی اللہ علیه
وسلم بالعفو صریحا لوجب علیه بما
حکی مسلم عن اسمعیل بن سالم
راوی حدیث القاتل والمقتول
فی النار قال فذکرت ذلک لحبیب
ابن ابی ثابت فقال حدثنی ابن اشوع
ان النبی صلی اللہ علیه وسلم انما
ساله ان یعفو عنه فابی اه قلت
لعل مراد ابن اشوع ابداء احتمال
یصحح الحکم بدخول النار بالقتل
فعلم انه لو امره لوجب علیه امتثال
امره صلی اللہ علیه وسلم فثبت جمیع

کے وقت اگر یہی رائے ہو جاتی کہ
ہر سال کیلئے واجب کر دینا چاہئے تاکہ
سبکو بصیرت حاصل ہو کہ بے ضرورت سوال
کرنا مضر ہے تو اس رائے پر عمل کرنا
آپکو جائز تھا) پھر اس حکم اجتہادی
کا باقی رہنا یا منسوخ ہو جانا سو یہ دوسری
بات ہے اور شوکانی نے (نیل الاوطار مین)
باب وجوب حج مین اسی ارشاد مذکور کے
تحت مین (کہ اگر مین ہان کہد یتا تو ہر
سال حج فرض ہو جاتا) یہ کہا ہے کہ اس
(ارشاد) سے اسپر استدلال
کیا گیا ہے (یعنی بعض علماء نے استدلال
کیا ہے) کہ آپ کو احکام کے مشروع
کر دینے کا بھی اختیار مفوض کیا گیا ہے
اور اس مین اختلاف بھی ہے جو اصول
مین لبسط کے ساتھ مذکور ہے اھ اور یہ
قول اس مضمون پر دلالت کرنے مین اور
زیادہ قوی ہے جو ہمنے کہا ہے کہ آپکو
حکم عام کی تشریع بھی جائز ہے پس وہ
شرط مذکور بھی بوجہ اتم واوضح متحقق
ہو گئی اور (گو علماء کا اس اختیار
تشریع عام مین اختلاف ہے مگر ایسے
امور مین اختلاف مضر نہین (کیونکہ اثر

ما قلنا باقوال علماء الظاهر ايضًا وبهذا
الاصل يرتفع جميع ما اشكل على قوله
صلى الله عليه وسلم في عبد الله بن
ابي حين قام صلى الله عليه وسلم ليصلي
عليه فقام عمر فقال تصلي على ابن ابي
وقد قال يوم كذا كذا وكذا فقال
صلى الله عليه وسلم اني خيرت فاخترت
وفي رواية قال سازيده على سبعين
والاشكال فيه من وجهين احدهما ان
قوله تعالى استغفر لهم اولا تستغفر لهم
للتسوية لا للتخيير وثانيهما ان قوله تعالى
سبعين مرة محمول على المبالغة فلا
مفهوم لهذا العدد وتحير في الجواب
عنهما العلماء قديمًا وحديثًا واسهل
الوجه في الحديث على ما قاله استاذي
مولانا محمد يعقوب رح بناء على
الاصل المذكور قصده صلى الله عليه
وسلم التمسك بمحض الالفاظ من غير
التفات الى المراد بها كما قصد صلى الله
عليه وسلم فيما سبق من حديث الهبة
وحديث القصاص ان يتمسك
المخاطب بمحض الالفاظ من غير التفات
الى المراد بها وكان الفعل جائزًا

اختلاف کا دلیل کا ظنی ہوجاتا ہے اور
جس مسئلہ تصوفیہ کو ہم مستنبط
کررہے ہین عمل کے لئے اُس کا بھی
ظنی ہونا کافی ہے) پھر اگر اختلاف مضر بھی
ہو تو دلیل خاص کو مضر ہوگا اور رعایت
اُس ضرر کی یہ ہوگی کہ وہ دلیل خاص
منتفی ہوجائیگی اور دلیل خاص کا انتفاء
مدلول کے انتفاء کو مستلزم نہیں کیونکہ
ممکن ہے کہ وہ دوسری دلیل سے ثابت
ہوجاوے جیسے یہان مسلم کی حدیث ہے
جو عنقریب آتی ہے اور وہ ہمارے مقصود سے
زیادہ چسپان ہے کیونکہ ہمارا مقصود اصلاح
خاص کے طریق پر استدلال کرنا ہے نہ کہ
تشریع عام پر اور اُس کیلئے مسلم کی حدیث
(آئندہ) کافی ہے جیسا عنقریب تم کو
معلوم ہوجائیگا اور وہ وہ حدیث ہے
جو میرے قول آئندہ مین ہے (یعنی یہ سب
بیان تھا اس مسئلہ کو حدیث متن سے
ثابت کرنے کا) اور اس باب مین ایک
دوسری حدیث بھی ہے جو دلالت مین
حدیث متن سے زیادہ صریح ہے اور وہ
وہ حدیث ہے جو صحیح مسلم مین حضرت وائل
سے اُس قصہ مین مذکور ہے جس مین

فی نفسہ لعدم ورود النہی الصریح عن
الصلوٰۃ والاستغفار وان کان
عبثا فی نفسہ من الاصل لکنہ لما اراد
صلی اللہ علیہ وسلم بعض الحکمۃ
ما نقلہ فی حاشیۃ البخاری عن الکتب
المختلفۃ بما نصہ ولکنہ تخیل بما قال
اظہار الغایۃ رحمتہ ورافتہ علی من
بعث الیہ وروی انہ قال صلی اللہ علیہ
وسلم وما یغنی عنہ قمیصی وصلوٰتی من
اللہ واللہ انی کنت ارجو ان یسلم بہ
الف من قومہ وروی انہ اسلم الف من
قومہ لما رواہ یتبرک بقمیص النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اھ وہذہ الروایات
وان لم ارہا منقولۃ لکنہا لیست
یادون من ابداء احتمال قصدہ
صلی اللہ علیہ وسلم امثال ہذہ الحکم
التی منہا ما قالہ استاذی مولانا
محمد یعقوب رحمہ من انہ بین صلی
اللہ علیہ وسلم بہذا الفعل ان التبرکات
لا تغنی عن احد شیئا اذا لم یکن مؤمنا
واللہ اعلم وارٰی ان الاقرب تقریر ہذہ
المسئلۃ بالتحریض علی صالح التعریض

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
ولی مقتول کو قصاص لینے کا اختیار
عطا فرمادیا اور جب وہ وہاں سے چلا تو
آپ نے ارشاد فرمایا کہ اگر یہ اُسکو قتل کردیگا
تو یہ بھی اُسی (قاتل اول) کے مثل ہوجائیگا
اور مسلم ہی کی دوسری روایت مین وائل
سے آپ کا یہ ارشاد ہے کہ قاتل ورمقتول
دونوں دوزخ مین ہین اھ آپ کا مقصود
کسی مصلحت سے قصاص معاف کردینے کی
درخواست تھی جسکی متعدد وجوہ ہوسکتی
ہین اور یہ مقصود محاقی کا ایسا ہے کہ اگر
آپ اُس ولی مقتول کو اُس کا صریح حکم فرماتے
تو اُسپر واجب ہو جاتا لیکن آپ نے
صریح الفاظ سے حکم نہین دیا تاکہ اگر وہ
امتثال امر نکرے تو گنہگار نہ ہو پس آپ نے
تعریض (واشارہ) کے طور سے ایسی
بات فرمادی کہ اُس سے مخاطب ایسا
مضمون سمجھا جو آپ کی مراد نہ تھی کیونکہ
آپ کی مراد (پہلے ارشاد مین) مطلق
مماثلت فی الفعل تھی نہ فی الحکم (یعنی یہ
مطلب تھا کہ دونون نفس فعل قتل مین
یکساں ہو جاوین گے کہ جیسا اصل مجرم
قاتل تھا اسی طرح ولی مقتول بھی قاتل ہو جائے گا گو حکم دونون قتل کا جدا جدا ہے کہ مجرم کا

فعل حرام تھا اور ولی مقتول کا فعل جائز ہے) اور اسی طرح (دوسرے ارشاد مین) آپ کی مُراد بعض قاتل کا نار مین داخل ہوتا ہے (یعنی جو ظلماً قتل کرے) نہ خاص اس قاتل کا جو ظالم کو قصاص مین قتل کر رہا ہے اور اس حدیث سے جو مین نے اس مسئلہ تصوفیہ پر استدلال کیا ہے اُس کی تائید نووی کے قول سے بھی ہوتی ہے جو اُنہون نے حدیث کی شرح مین کہا ہے اگرچہ اُن کا قول مجمل ہے اور میرا قول مفصل ہے (اور اس تائید کے نقل کرنے سے یہ فائدہ ہے کہ اکثر طبائع کو علماء ظاہر کے اقوال سے زیادہ قناعت ہوتی ہے اور صوفیہ کو مخترع سمجھتے ہین اسی واسطے اس حدیث کے جزو عفو کے متعلق اور حدیث آئندہ واقعہ عبداللہ بن ابی کے متعلق بھی علماء ظاہر کے اقوال نقل کرون گا) اور نووی کے قول کی عبارت یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ایسے الفاظ سے فرمایا جس مین آپ صادق ہین اور اس مین جو ابہام ہے وہ ایک مقصود صحیح کیلئے ہے اور وہ مقصود یہ ہے کہ ولی قتیل (اس کہنے سے) ڈر جاویگا اور معاف کر دیگا اور یہ معاف کر دینا ولی مقتول کی بھی اور اصل مقتول کی بھی دینی مصلحت ہے (ولی کی مصلحت تو ثواب ہے عفو کا اور اصل مقتول کی مصلحت اُسکے اجر کا بڑھجانا کیونکہ جس مظلوم کا انتقام نہ لیا جاوے اسکا اجر بڑھ جاتا ہے) اور اس مین مجرم کی بھی مصلحت ہے کہ قتل سے اُس کی رہائی ہے پس جبکہ عفو سراسر مصلحت تھی آپنے تعریض سے اُس تک رسائی حاصل کی اور ضمری وغیرہ نے جو ہماری جماعت کے اور دوسری جماعت کے بھی علماء ہین یہ کہا ہے کہ مفتی جب تعریض مین مستفتی کی مصلحت دیکھے تو اُسکے لئے مستحب ہے کہ ایسی تعریض کر دے جس سے مقصود حاصل ہو جاوے اور اس کے ساتھ یہ بھی ہو کہ اُس (تعریضی قول مین سچا ہو آگے مثال دی ہے کہ جیسے کوئی شخص روزہ مین غیبت کرنے کے متعلق پوچھے کیا اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہی اور مفتی یہ کہدے کہ ایک حدیث مین آیا ہے کہ غیبت سے روزہ ٹوٹ جاتا ہی (پس نووی کی اس نقل سے میرے استدلال کی تائید ہوگئی) اور مین جو یہ کہا ہی کہ اگر آپ عفو کا صریح امر فرماتے تو ولی مقتول پر معاف کر دینا واجب ہو جاتا اس کی تائید اُس سے ہوتی ہے جو امام مسلم نے اسماعیل بن سالم سے جو اس حدیث کے راوی ہین نقل کیا ہے وہ کہتے ہین کہ مین نے حبیب بن ابی ثابت سے اس کا ذکر کیا (کہ ولی مقتول کی نسبت فی النار کیسے فرمایا) اُنہون نے جواب دیا کہ مجھسے ابن اشوع نے روایت کیا ہے کہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے اُس عفو کی درخواست کی تھی اُسنے انکار کر دیا۔

(اسلئے آپنے ایسا فرمایا اسلئے کہ اس صورت مین وہ تارک واجب ہوا جو مستحق وعید ہوتا ہے) مین کہتا ہون شاید مراد ابن اشوع کی ایک ایسے احتمال کا پیدا کرنا ہے جس سے قتل کرنے پر دخول نار کا حکم صحیح ہو جاوے (کیونکہ ابن اشوع نے کوئی سند بیان نہین کی) سو (اس جواب سے) اتنا تو معلوم ہو گیا کہ اگر آپ اُس کو (عفو کا) حکم فرما دیتے تو اُسپر آپکے حکم کا امتثال واجب ہو جاتا پس ہمارے سب دعوے علمائے ظاہر کے اقوال سے بھی ثابت ہو گئے اور اس قاعدہ مذکورہ سے وہ سب اشکالات بھی مرتفع ہو جاتے ہین جو حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد پر واقع ہوتے ہین جو آپنے عبداللہ بن ابی (منافق) کے باب مین فرمایا ہے جسوقت آپ اُس کے جنازے کی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے اور حضرت عمرؓ کھڑے ہو گئے اور عرض کیا کہ آپ عبداللہ بن ابی پر نماز پڑھتے ہین حالانکہ اُسنے فلان دن یون کہا فلان دن یون کہا آپنے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالےٰ نے (مجھکو صریح نہی نہین فرمائی بلکہ) مجھکو (استغفر لھم او لا تستغفر لھم مین) اختیار دیا ہے سو مین نے (استغفار کو) اختیار کر لیا اور ایک روایت مین ہے کہ (اللہ تعالیٰ نے ستر پر عدم مغفرت کی خبر دی ہے) مین ستر سے بڑھا دونگا اور اشکال اس مین دو وجہ سے ہے ایک یہ کہ حق تعالیٰ کا ارشاد (استغفر لھم او لا تستغفر لھم) تسویہ کیلئے ہے تخییر کیلئے نہین اور دوسرا یہ کہ حق تعالےٰ کا یہ ارشاد سبعین مرۃ مبالغہ پر محمول ہے (نہ کہ تحدید پر) پس اس عدد کا مفہوم مخالف معتبر نہین اور ان دونون اشکالوں کے جواب مین علماء قدیماً و حدیثاً متحیر رہے ہین اور سب سے سہل وجہ حدیث مین جیسا کہ قاعدہ مذکورہ کی بناء پر مولانا محمد یعقوب صاحبؒ نے ارشاد فرمایا ہے یہ ہے کہ حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے محض الفاظ سے بدون التفات معانی کے تمسک فرمانے کا قصد فرمایا جیسا آپنے ہبہ اور قصاص کی گذشتہ حدیثوں مین اس کا قصد فرمایا کہ مخاطب محض الفاظ سے تمسک کرے اور اس طرف التفات نکرے کہ ان الفاظ سے مراد کیا ہے اور فعل (یعنی اُسپر نماز جنازہ کی پڑھنا) فی نفسہ جائز تھا کیونکہ نماز و استغفار سے نہی صریح وارد نہ ہوئی تھی اگرچہ یہ نماز و استغفار فی حد ذاتہ اصل سے فعل غیر مفید تھا لیکن جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس مین کچھ حکمتون کی بھی رعایت فرمائی تھی اسلئے وہ فعل عبث بھی نہ رہا اور شاید حکمت وہ ہو جسکو حاشیہ بخاری مین مختلف

کتابوں سے نقل کیا ہے جس کی عبارت یہ ہے کہ آپنے جو کچھہ (جواب نہین فرمایا) اس سے امت پر غایت رحمت وشفقت کے اظہار کو خیال مین ڈالدیا اور یہ بھی روایت ہے کہ آپنے ارشاد فرمایا کہ میرا قمیص اور میری نماز اسکو کیا نافع ہوسکتی ہے واللہ مین امید کرتا ہون کہ اسکی قوم کے ایک ہزار آدمی اسلام لے آئین اور یہ بھی روایت ہے کہ اُسکی قوم کا ایک ہزار آدمی اسلام لے آئے جب دیکھا کہ اُسکو حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کے قمیص مبارک کا تبرک عطا ہوا - اور ان روایتون کو مین نے کہین منقول نہین دیکھا - لیکن یہ روایتین اس احتمال سے تو گری ہوئی نہین کہ شاید حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے ایسی حکمتون کا قصد فرمایا ہو جن مین ایک حکمت وہ بھی ہے جو میرے استاذ مولانا محمد یعقوب صاحب رح نے بیان فرمائی کہ حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس فعل سے اسکو ظاہر فرمادیا کہ اگر کسی مین ایمان نہ ہو تو اُسکو تبرکات بالکل کام نہین دیتے (اس شخص کے برابر کسکو تبرکات نصیب ہوسکتے ہین مگر منافق ہونے کی وجہ سے پھر نار کے درک اسفل کا مستحق رہا اور پہلی حکمتین غیر مسلمین کے اعتبار سے تھین کہ اُن کا تالیف قلب کرنا مقصود تھا اور یہ اخیر کی حکمت مسلمین کے اعتبار سے ہے کہ اُن کو مسئلہ کی تعلیم کرنا مقصود ہے) واللہ اعلم - اور مین مناسب سمجھتا ہون کہ اس مسئلہ کی تقریر کو التعریض علی صالح التعریض سے ملقب کرون - یوم الخمیس ۱۳ ربیع الاول ۱۳۵۰ھ

رساله الحصحصة فی حکم الوسوسة

الحدیث ان اللہ تعالی تجاوز لامتی عما حدثت بہ انفسہا مالم تتکلم بہ او تعمل بہ (ق ۲) عن ابی ھریرة (طب) عن عمران ابن حصین (صح) قال العزیزی و فی روایة اُخری ما وسوست بہ

حدیث - اللہ تعالی نے میری اُمت کے لئے اُن کے خیالات سے تجاوز فرمادیا ہے جن کی وہ اپنے جی سے باتین کرتے ہین جب تک کہ اُن کو مُنہ سے نہ نکالین یا اُن کو عمل مین نہ لادین - عزیزی نے کہا ہے کہ ایک

صدورها۔ قال الخفی ان المراتب خمسۃ
هاجس وخاطر وحدیث نفس
وهم وعزم فالشئ اذا وقع فی
القلب ابتداء ولم یجل فی النفس سمی
هاجسا فاذا کان موفقا ودفعہ
من اول الامر لم یحتج الی
المراتب التی بعدہ فاذا جال ای
تردد فی نفسہ بعد وقوعہ ابتداء
ولم یتحدث بفعل ولا عدمہ
سمی خاطرا فاذا حدثتہ نفسہ
بان یفعل بہ اولا یفعل علی حد سواء
من غیر ترجیح لاحدهما علی الاخر
سمی حدیث نفس فهذہ الثلاثۃ
لا عقاب علیها ان کانت فی الشر
ولا ثواب علیها ان کانت فی الخیر
فاذا فعل ذلک عوقب او اثیب
علی الفعل لا علی الهاجس و
الخاطر وحدیث النفس فاذا
حدثتہ نفسہ بالفعل وعدمہ
مع ترجیح الفعل لکن لیس ترجیحا
قویا بل هو مرجوح کالوهم سمی هما
فهذا یثاب علیہ ان کان فی
الخیر ولا یعاقب علیہ ان کان

دوسری روایت مین ہے کہ اُن کے
سینہ مین جو وسوسہ پیدا ہوں خفی
نے کہا ہے کہ (خیال کے) مراتب
پانچ ہین ایک ہاجس دوسرا خاطر
تیسرا حدیث النفس چوتھا ہم پانچوان
عزم۔ پس جب کوئی بات قلب مین ابتدا
واقع ہوئی اور اُس نے نفس مین
کوئی حرکت نہیں کی اُسکو ہاجس
کہتے ہین پھر اگر اُس شخص کو
توفیق ہوئی اور اول ہی سے
اُس کو دفع کر دیا تو وہ مابعد کے
مراتب (کی تحقیق) کا محتاج نہ ہوگا اور
اگر وہ نفس مین دورہ کرنے لگے یعنی
وقوع ابتدائی کے بعد اُس کے
نفس مین اُس کی آمد و رفت ہونے لگے
مگر اُس کے کرنے نہ کرنے کا کوئی
منصوبہ نفس سے نہیں باندھا اُس
کو خاطر کہا جاتا ہے جب نفس کرنے
نہ کرنے کا برابر درجہ مین منصوبہ باندھنے
لگا اور ان مین سے کسی ایک کو دوسرے
پر ترجیح نہین ہوتی اُس کو حدیث نفس
کہتے ہین سو یہ تین درجے ایسے ہین کہ
ان پر نہ عقاب ہے اگر یہ شر مین ہے اور

في الشر كما في الحديث فاذا
قوي ترجح الفعل حتى صار جازما
مصمما لا يقدر على الترك سمي
عزما فهذا يثاب عليه ان كان
في الخير ويعاقب عليه ان كان في الشر
قلت والوسوسة عام لجميع
المراتب الثلثة الهاجس والخاطر
وحديث النفس فجميع اقسامها
غير مواخذ به وعدم المواخذة
على حديث النفس بالحديث الصحيح
وعلى الباقيين بالاولى لانه اذا
ارتفع حديث النفس ارتفع ماقبله
بالاولى وان خالجك ان الحكم
بارتفاع حديث النفس بالحديث
يتوقف على كون المراد في الحديث
ما اصطلحتم عليه فما الدليل عليه
فازحه بان هذا الاصطلاح
عين اللغة والنصوص محمولة
على اللغة مالم يطرأ عليها اصطلاح
شرعي ولم يطرأ فيحمل على اللغة
وهو ما ذكرنا فافهم والسر في
عدم المواخذة على الهاجس لانه ليس
من فعله وانما هو شيء ورد عليه

اور نہ ثواب ہے اگر خیر مین ہے پھر
جب اس فعل کو کرلیا تب اُس فعل
پر عقاب یا ثواب ہوگا اور ہاجس
اور خاطر اور حدیث النفس پر نہ ہوگا (جیسا
بعض علماء اس طرف بھی گئے ہین)
پھر جب نفس مین فعل یا عدم فعل کا
منصوبہ ترجیح فعل کیسا تھ ہونے لگا
لیکن وہ ترجیح قوی نہین ہے بلکہ
مرجوح ہے جیسا وہم ہوتا ہے اس کو
ہم کہتے ہین۔ اس پر ثواب بھی ہوتا ہے
اگر وہ خیر مین ہے اور عقاب بھی ہوتا ہے
اگر شر مین ہے پھر جب فعل کا رجحان
قوی ہوگیا یہانتک کہ جازم مصمم بن گیا
کہ ترک پر قابو نہین رہا اس کو
عزم کہتے ہین اسپر بھی ثواب ہوتا ہے
اگر خیر مین ہے اور عقاب ہوتا ہے اگر شر
مین ہے اھ مین کہتا ہون کہ لفظ وسوسہ
تینون مرتبون کو عام ہے۔
یعنی ہاجس اور خاطر اور حدیث النفس
سو وسوسہ کی ان تینون قسمون پر مواخذہ
نہین ہے اور دونون حالتون مین حکم
معافی کا مختلف نہین ہوتا اور
حدیث النفس پر مواخذہ نہ ہونا تو

لا قدرة له عليه و لا صنع و
الخاطر الذي بعده وان كان قادرا
على دفعه بصرف الهاجس اول
وروده لكنه لما كان دون حديث
النفس وهو مرفوع بالحديث كان
مرفوعا بالاولى كما ذكرنا انفا وبهذا
انحل اشكال عويص وهو ان الكليات
الشرعية والقواعد العقلية تقتضي
المؤاخذة على الاختياري وعدم
المؤاخذة على غير الاختياري
فاختصاص الامة المرحومة من
بين الامم ان كان باعتبار غير
الاختياري من المراتب المذكورة
يلزم تكليف الامم السابقة بغير
الاختياري وهو ينافي الكليات الشرعية
وان كان باعتبار الاختياري فما الفرق
بين اختياري واختياري حيث يؤاخذ
على العزم ولا يؤخذ على حديث
النفس مع اشتراكهما في كونهما اختياريين
وجه الانحلال ان الاختصاص باعتبار
الاختياري والفرق بين العزم و
بين الخاطر وحديث النفس ان
الخاطر وكن احديث النفس وان كان

حدیث صحیح سے ہے (جو اوپر مذکور ہوئی)
اور بقیہ دو پر (یعنی ہاجس و خاطر پر) عدم
مواخذہ بالاولیٰ ہے۔ کیونکہ جب حدیث
النفس معاف ہے تو اُس کے ماقبل
کے درجات (یعنی ہاجس و خاطر جو کہ
اُس سے اہون و ادون ہیں) بدرجہ اولیٰ
معاف ہونگے اور اگر تمکو یہ خلجان
ہو کہ حدیث کی بناء پر حدیث النفس کی معافی
کا حکم اسپر موقوف ہے کہ حدیث میں
(حدیث النفس کے) اصطلاحی معنی
مراد ہوں سو اس کی کیا دلیل ہے پس
اس خلجان کو اس طرح دفع کرو
کہ یہ اصطلاح عین لغت ہے اور
نصوص معنی لغویہ ہی پر محمول ہوتے
ہیں جب تک معانی لغویہ پر کوئی
شرعی اصطلاح طاری نہ ہو جاوے
اور یہاں طاری نہیں ہوئی۔ پس
لغوی معنی ہی مراد ہونگے۔ اور لغوی
معنی احدیث النفس کے وہی ہیں جو ہمنے
اوپر ذکر کیا خوب سمجھہ لو۔ اور ہاجس
پر عدم مواخذہ کا راز یہ ہے کہ یہ اُس
کا فعل نہیں صرف اسپر ایک ایسی شئی
وارد ہو گئی جسپر اسکو نہ قدرت ہے

دفعه اختياريا لكنه يحتاج الى قصد
الدفع وكثيرا ما يقع الذهول
عن هذا القصد فيجر الاول الى الثانى
والثالث فالمواخذة عليه لا ينافى
الكليات الشرعية لكن الرحمة الالهية
قد خصت هذه الامة بالعفو عنه
كوضع الاصر والاغلال التى كانت
على السابقين عن هذه الامة فهذه
المرتبة اختيارية لكن فيها شدة
فكانت فرد الاصر والاغلال واما
العزم فلا يجر الهاجس اليه كذلك
وانما يحدث بقصد مستقل فهذا
هو الفرق بين حديث النفس والعزم
فمدار العفو هو الافضاء للذهول
ومدار المواخذة هو العزم المستقل
فلو حدث نفسه بالمعصية بعزم
مستقل وان لم يعزم تلك المعصية
كالالتذاذ بصورة الاجنبية قصدا
فالظاهر انه يواخذ عليه وهذا
الالتذاذ داخل عندى فى عموم
حديث والنفس تمنى وتشتهى وفى
رواية والقلب يهوى ويتمنى روى
الاول الشيخان والثانى مسلم واستحضار

نہ اس کا کوئی تصرف ہے اور خاطر
کا درجہ جو اُس کے بعد ہے اگر
چہ یہ شخص اُس کے دفع پر اس طرح
قادر ہے کہ ہاجس کے اوّل ہی وارد
ہونیکے وقت اُس کو ہٹا دے
(مثلاً کسی دوسری جانب مین لگ جاوے)
لیکن چونکہ یہ خاطر حدیث النفس سے
کم ہے اور حدیث النفس حدیث کی
رو سے معاف ہے اس لئے یہ
خاطر بدرجہ اولی معاف ہے اور
اس (تحقیق) سے ایک سخت اشکال حل
ہوگیا اور وہ اشکال یہ ہے کہ کلیات
شرعیہ اور قواعد عقلیہ کا مقتضا یہ ہے
کہ اختیاری پر مواخذہ ہو اور غیر اختیاری
پر مواخذہ نہو (یہ تو مقدمہ ہے آگے
اشکال ہے کہ) پھر امت مرحومہ کا (یہ)
اختصاص (کہ وساوس پر مواخذہ
نہین ہوتا) اگر مراتب مذکورہ مین سے غیر
اختیاری کے اعتبار سے ہے (کہ غیر اختیاری
پر ان سے مواخذہ نہین ہوتا
اور دوسری امم سے ہوتا تھا) تب تو
امم سابقہ کا امور غیر اختیاریہ
کے ساتھ مکلف ہونا لازم آتا ہے اور

هذا الحديث علاج عظيم للوساوس یزاوله المشائخ ولبعضهم كا برهنا كلام غیر هذا لكن لا یختلف اصل المقصود۔

یہ کلیات شرعیہ کا منافی ہوا جیسے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا کظاہرا اس مین نفس عام ہے لاحق اور سابق کو اور اگر اختیاری کے اعتبار سے ہے تو خود

ایک اختیاری اور دوسری اختیاری مین کیا فرق ہے کہ عزم پر تو مواخذہ ہوتا ہے اور حدیث النفس پر مواخذہ نہین ہوتا باوجودیکہ اختیاری ہونے مین دونون شریک ہین وجہ حل ہونے کی یہ ہے کہ اختصاص مرتبہ اختیاری ہی کے اعتبار سے ہے اور فرق درمیان خاطر وحدیث النفس کے اور درمیان عزم کے یہ ہے کہ خاطر وحدیث النفس کا دفع اگرچہ اختیاری ہے مگر اُس کیلئے قصد کی ضرورت ہے اور اس قصد سے اکثر ذہول ہو جاتا ہے پس یا جس (اس ذہول کی حالت مین) اکثر خاطر اور حدیث النفس کی طرف (بلا قصد) منجر ہو جاتا ہے سو اس (خاطر اور حدیث النفس) پر مواخذہ ہونا کلیات شرعیہ کے خلاف نہین (کیونکہ یہ باین معنی اختیاری ہی کہ اس کا دفع اختیاری تھا جب دفع نہ کیا تو بقاء اختیاری ہوا۔ اور اس بناء پر کسی امت کا اس کا مکلف ہونا کلیات شرع کے خلاف نہ تھا) لیکن رحمت الٰہیہ نے اس اُمت کو یہ خصوصیت عطا فرمائی کہ اس درجہ کو معاف کردیا جیسے اصر واغلال (بوجہ اور طوق یعنی احکام شدیدہ) کو جو امم سابقہ پر تھے اس اُمت سے ہلکا کردیا پس یہ مرتبہ اختیاری ہے لیکن اس مین شدت تھی اسلئے یہ اصر واغلال کی ایک فرد تھی۔ باقی رہا عزم تو یا جس اُس کی طرف اس طرح سے مفضی نہین ہوتا بلکہ وہ قصد مستقل سے پیدا ہوتا ہے پس یہ فرق ہے عزم مین اور حدیث النفس مین تو مدار عفو وہ افضا ہوا جو ذہول کے سبب ہوا اور مدار مواخذہ عزم مستقل ہوا (جب یہ بلت ہے) تو اگر گناہ کا حدیث النفس بھی عزم مستقل سے ہو اگرچہ عزم معصیت نہ ہو جیسے کسی نامحرم عورت کے تصور سے (قصداً) لذت حاصل کرنا سو ظاہر یہ ہے کہ اسپر مواخذہ ہوگا اور ایسا التذاذ میرے نزدیک اس حدیث کے عموم مین داخل ہوگا کہ نفس (بھی زنا کرتا ہے اور اس کا زنا یہ ہے کہ وہ) تمنا کرتا ہے اور اشتہا کرتا ہے اور ایک روایت مین ہے کہ قلب میلان کرتا ہے اور تمنا کرتا ہے (اور ظاہر ہے کہ التذاذ بدون اشتہاء و میلان کے ہو نہین سکتا

پس یہ التذاذ بھی زنا ہوا) اور اس حدیث کا مستحضر رکھنا وساوس کا علاج عظیم ہے جس کا مشائخ استعمال کرتے ہیں (اور اسی حیثیت سے اس رسالہ میں یہ حدیث لائی گئی ہے) اور بعض اکابر (جیسے غزالی رح کا کلام اس مقام پر اور طرح ہے لیکن اصل مقصود نہیں بدلتا (یعنی اختیاری پر مواخذہ اور غیر اختیاری پر عدم مواخذہ خواہ حقیقۃً غیر اختیاری ہو خواہ حکماً) ویلقب بیان ہذا الحدیث بالمحصحۃ فی حکم الوسوسۃ۔

رسالہ قائد قادیان

بسم اللہ الرحمٰن الرحیمؕ۔ بعد الحمد والصلوٰۃ۔ قادیان ایک گاؤن کا نام ہے ضلع گورداسپور پنجاب ہندوستان میں۔ اس رسالہ میں اُس گاؤن کے ایک قائد یعنی پیشوا کی حالت باطلہ کا بقدر ضرورت بطور نمونہ بہیئت رسالہ انموذج کی تذکرہ ہے جس سے ناظرین کافی تبصرہ حاصل کرکے اپنے دین کی حفاظت کر سکیں والرسالۃ مشتملۃ علی ثلثۃ فصول۔ شرفنا اللہ تعالیٰ بالنفع والقبول۔ کتبہ اشرف علی ۲۲ شوال ۱۳۳۸ھ

فصل اول در فہرست بعض اکاذیب اباطیل قادیانی کہ بعضے ازانہا بدرجہ کفر رسیدہ است اعاذنا اللہ تعالیٰ منہا

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
نمبر ۱	لیکن ضرور تھا کہ قرآن واحادیث کی وہ پیشین گوئیان پوری ہوتین جنمین لکھا تھا کہ مسیح موعود جب ظاہر ہوگا تو علماء اسلامی کے ہاتھ سے دُکھ اُٹھائیگا وہ اُسکو کافر قرار دینگے اور اُسکے قتل کیلئے فتوے دئے جاوینگے اور اُس کی سخت توہین کیجاویگی اور اُسکو دائرہ اسلام سے خارج اور دین کا تباہ کرنیوالا خیال کیا جائیگا (اربعین ۳ صفحہ ۱۷)	صحیفہ ثمانیہ ۲ صفحہ ۲	قرآن مجید کی کسی آیت یا کسی حدیث میں یہ مضمون نہیں محض افترا علی اللہ والرسول ہے
نمبر ۲	مولوی غلام دستگیر قصوری نے اور مولوی اسمعیل علیگڈھ والے نے میری نسبت قطعی حکم لگایا کہ اگر وہ کاذب ہے تو ہمسے پہلے مرے گا اور ضرور ہمسے پہلے مریگا کیونکہ کاذب ہے مگر جب ان تالیفات کو دنیا میں شائع کرچکے تو پھر بہت جلد آپ ہی مر گئے اور اس طرح پر ان کی موت نے فیصلہ کردیا کہ کاذب کون تھا (اربعین ۳ صفحہ ۹)	ایضاً	مرزائیوں کو چیلنج دیا گیا کہ انکی کتابوں میں یہ مضمون دکھلا دیں مگر کسیکو ہمت نہوئی (صحیفہ ۲ صفحہ ۳)
نمبر ۳	جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بعد اُن کی اُمت میں سلسلہ نبوت	ایضاً صفحہ ۳	حدیث لانبی بعدی

نمبرشمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	جاری رہیگا اسیطرح آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی امت مین بھی سلسلہ نبوت جاری رہے گا	مع جواب استدلال	د نص خاتم النبیین سے اسکا بطلان ظاہر ہے
نمبر ۴	توفی کو موت ہی کے معنے مین منحصر سمجھنا	ایضا صہ	تفسیر کبیر مین ہے کہ توفی جنس ہے۔ اس کے تحت مین انواع ہین۔ موت اور آسمانپر اُٹھایا جانا وافعلک الی فرمانا تعیین نوع کی ہے اس مین تکرار نہین صحیفہ رحمانیہ ۲ صہ۔ خود قرآن مجید کی آیت وھو الذی یتوفکم باللیل میں اسکے معنے سلا دینا ہے خود مرزا صاحب ازالۃ الاوہام صہ ۲۶۱ جلد دوم مین لکھتے ہین کہ مات کے معنے لغت مین نام کے ہین آیت کا یہ مطلب ہوا کہ مین آپ کو سلا دینے والا ہون پھر اپنی طرف اُٹھا لینے والا ہون چنانچہ خازن مین ہے کہ نیند کی حالت مین اُٹھالیا تاکہ خوف لاحق نہو صحیفہ ۲ صہ و ۲۶ اور یہ بات کہ کثرت سے جس معنے مین ہو ہر جگہ اُسی پر محمول کرینگے خود ہی قاعدہ غلط ہے اصحاب النار کا لفظ قرآن مین بکثرت معذبین بالنار کے معنے مین ہے مگر سورۂ مدثر مین ملائکہ کو اصحاب النار

نمبرشمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذاحقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جسنہٗ بیہ
			کہا گیا ہے جہان یہ معنے نہیں ہین
نمبر ۵	حضرت ابن عباس رضؓ نے متوفی کی تفسیر ممیت فرمائی ہے	ایضاً	در منثور مین بروایت صحیح حضرت ابن عباس رضؓ سے ثابت ہو کہ اس آیت مین تقدیم وتاخیر کے قائل ہین آپ فرماتے ہین رافعك الی ثم متوفیك فی اٰخر الزمان (صحیفہ رحمانیہ ع۲ ص۵)-
نمبر ۶	خدا نے اس امت مین مسیح موعود بھیجا جو اُس پہلے مسیح سے اپنی تمام شان میں بہت بڑھکر ہے (دافع البلا ص۱۳) پھر اسی رسالہ کے آخر مین لکھتے ہین بلکہ یحیٰی نبی کو اُس پر ایک فضیلت ہے کیونکہ وہ شراب نہین پیتا تھا اور کبھی نہیں سنا گیا کہ کسی فاحشہ عورت نے آکر اپنی کمائی کے مال سے اسکے سر پر عطر ملا تھا یا ہاتھون اور اپنے سر کے بالون سے اُسکے بدن کو چھوا تھا یا کوئی بے تعلق جوان عورت اُس کی خدمت کرتی تھی اسی وجہ سے خدا نے قرآن مین یحییٰ کا نام حصور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے قصے اس نام کے رکھنے سے مانع تھے اھ	صحیفہ رحمانیہ نمبر ۵ ص۳۰	اس میں حضرت مسیح علیہ السلام کی سخت اہانت ہے کہ اُنکو پاکدامن نہ سمجھا اور یہ کفر ہے-
نمبر ۷	ہر ایک شخص جسکو میری دعوت پہنچی ہے اور اُسنے مجھے قبول نہین کیا وہ مسلمان نہین ہو (حقیقۃ الوحی ص۱۶۳) اور اسی صفحہ مین ہے علاوہ اسکے جو مجھے نہین مانتا وہ خدا اور رسول کو بھی نہین مانتا اھ	صحیفہ رحمانیہ ع۵ ص۳۵	یہ بالکل نبوت مستقلہ کا دعویٰ ہے بس توجیہ ظلی اور بروزی کی محض آڑ اور تلبیس ہے

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
نمبر ۸	قرآن مجید کے وہی معنی لائق اعتبار ہین جو مین بیان کرون اور حدیث وہی لائق اعتبار ہی جسی مین صحیح کہدون ورنہ ردی مین پھینکدینے کے لائق ہے۔ حاشیہ مین ہو کہ حدیث کا ردی کی طرح پھینکنا اور غیر معتبر ہونا رسالہ اعجاز احمدی کے صفحہ ۳۰ و ۳۱ و صفحہ ۵۶ سطر اخیر و صفحہ ۵۷ سطر ۱ وغیرہ او ضمیمہ تحفہ گولڑویہ حاشیہ صفحہ ۱۰ مین مرقوم ہے۔	صحیفہ رحمانیہ ع۷ ص۲	کتنا بڑا باطل اور بلا دلیل بلکہ خلاف دلیل دعویٰ ہے کیا بجز صاحب وحی کے ایسا دعویٰ کوئی کرسکتا ہے پس ایسا مدعی وحی قطعی کا مدعی ہے
نمبر ۹	لکھتے ہین کہ میرے انکار سے کافر ہو جاتا ہے۔ صفحہ ۱۶۳ حقیقۃ الوحی	صحیفہ رحمانیہ ع۷	مثل خانہ نمبر ۷
نمبر ۱۰	خدا نے مجھے اطلاع دی ہے کہ تمہارے پر حرام ہو اور قطعی حرام ہو کہ کسی مکفر یا مکذب یا متردد کے پیچھے نماز پڑہو بلکہ تمہارا وہی امام ہو جو تم مین سے ہو حاشیہ اربعین نمبر ۳ ص۲۸	صحیفہ رحمانیہ نمبر ۶ ص۳	نماز ہر مسلمان کے پیچھے درست ہی تو پھر غیر احمدی کے پیچھے نماز نہ پڑھنا اسکو کافر سمجھنا ہے
نمبر ۱۱	سوال ہوا کہ اگر کسی جگہ امام نماز حضور کے حالات سے واقف نہین تو اُسکے پیچھے نماز پڑہین یا نہ پڑہین۔ فرمایا پہلے تمہارا فرض ہے کہ اُسے واقف کرو پھر اگر تصدیق کرے تو بہتر ورنہ اُسکے پیچھے اپنی نماز ضائع نہ کرو اور اگر کوئی خاموش رہے نہ تصدیق کرے نہ تکذیب تو وہ بھی منافق ہے اُسکے پیچھے نماز نہ پڑہو۔ فتاوی احمدیہ ج۱ ص۲۳	ایضا	ایضا
نمبر ۱۲	دعوی نبوت کے متعلق مرزا کے بعض الہامات و اقوال (۱) فارسلنا الیکم رسولا شاھدا علیکم کما ارسلنا الی فرعون رسولا حقیقۃ الوحی ص۱۰۱ (۲) یس انک لمن المرسلین علی صراط مستقیم ۰		ان سب اقوال مین رسالت کا دعویٰ ہی جو صریح آیۃ ختم نبوت کے خلاف ہے اور بعض مین رسالہ مستقلہ تشریعیہ کا دعوے جو تاویل ظلیت اور بروزیت

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
نمبر ۱۳ مکرر	تنزیل العزیز الرحیم صنہ حقیقۃ الوحی (۳) انا ارسلنا احمد الی قومہ فاعرضوا و قالوا کذاب اشر۔ اربعین صنہ ۱۶ و ۱۷ (۴) فکلمنی و نادانی وقال انی مرسلک الی قوم مفسدین وانی جاعلک للناس اماما + وانی مستخلفک اکراما + کما جرت سنتی فی الاولین ص۹۵ انجام آتھم (۵) الہامات مین میری نسبت بار بار بیان کیا گیا ہے کہ یہ خدا کا فرستادہ خدا کا مامور خدا کا امین اور خدا کی طرف سے آیا ہے جو کچھ کہتا ہے اُسپر ایمان لاؤ اور اُس کا دشمن جہنمی ہے ص۶۲ انجام آتھم مطبوعہ ضیاء الاسلام قادیان (۶) سچا خدا وہی ہے جس نے قادیان مین اپنا رسول بھیجا (دافع البلاء ص۱۱) (۷) تیسری بات جو اس وحی سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خدا تعالی بہرحال جبتک کہ طاعون دنیا مین رہے گو ستر برس تک رہے قادیان کو اس کی خوفناک تباہی سے محفوظ رکھے گا کیونکہ یہ اُسکے رسول کا تخت گاہ ہے صنہ دافع البلاء (۸) مجھے بتلایا گیا تھا کہ تیری خبر قرآن وحدیث مین موجود ہے اور تو ہی اس آیت کا مصداق ہے کہ ہو الذی ارسل رسولہ بالہدی ودین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ ص۷ اعجاز احمدی (۹) خدا وہی خدا ہے جسنے اپنے رسول یعنی اس عاجز کو ہدایت اور دین حق اور تہذیب اخلاق کیساتھ بھیجا ص۳۶ و ۳۷ اربعین ۳ و ۱۰)	صحیفہ رحمانیہ ۷ صنہ و ۱۱ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ و ہدیہ عثمانیہ ص۴۹	کو باطل کرتا ہے جیسے قول ۹ و ۱۰ مین ہے اور بعض مین مزید تحریف بھی ہے جیسے قول ۸ مین ہے کہ بجائے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے خود کو مصداق بتایا ہے اور چونکہ قول ۷ کی تکذیب قادیان مین طاعون کے آجانے سے ہوگئی چنانچہ سنہ ۱۹۰۴ء مین قادیان مین طاعون آیا اور ۲۸۰۰ کی آبادی مین سے ۳۱۴ مرے جنمین اُنکے خاص مرید عبدالکریم سیالکوٹی بھی تھے اور صدق لوازم رسالت ووحی سے ہے اور لازم کی نفی سے ملزوم کا انتفاء یقینی ہے تو علاوہ نصوص شرعیہ کے خود اُن کا یہ قول بانضمام واقعہ طاعون اُن کے کاذب ہونے کی کافی دلیل ہے اور اگر طاعون کی پیشین گوئی مین کوئی قید ہے جو معلوم نہین تو پھر توسیع مکان کیلئے چندہ کیون مانگا۔ ممکن ہے کہ اُس مکان مین رہنے کے بعد بھی اُس وجہ سے غیر معلوم مبتلائے طاعون ہو تو چندہ بھی برباد گیا اور یہ صریح دھوکہ ہے کیونکہ دینے والا تو اسی خیال سے دے رہا ہے کہ محفوظ رہین گے

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	سمجھو کہ شریعت کیا چیز ہے جس نے اپنی وحی کے ذریعہ سے چند امر و نہی بیان کئے اور اپنی امت کے لئے ایک قانون مقرر کیا وہی صاحب شریعت ہو گیا پس اس تعریف کی رو سے بھی ہمارے مخالف ملزم ہیں کیونکہ میری وحی میں امر بھی ہیں اور نہی بھی ص۶ ۷ اربعین (۱۱) صاحب شریعت نبی ہوں (اربعین ۴)		تو چندہ کی ترغیب کے وقت اسکو کیوں نہیں ظاہر کیا صفحہ ۶ کشتی نوح ملاحظہ ہو (از ہدیہ عثمانیہ ص۱۶)
نمبر ۱۳	تتمہ خانہ (۱۲) (۱) مجھے اپنی وحی پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ توریت و انجیل و قرآن کریم پر ص۱۹ اربعین ۴ (۲) میں خدا تعالیٰ کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ میں ان الہامات پر اسی طرح ایمان لاتا ہوں جیسا کہ قرآن شریف اور خدا تعالیٰ کی دوسری کتابوں پر اور جس طرح میں قرآن شریف کو یقینی اور قطعی طور پر خدا تعالیٰ کا کلام جانتا ہوں اسی طرح اس کلام کو بھی جو میرے پر نازل ہوتا ہے ص۲۱۱ حقیقۃ الوحی (۳) اور جس قدر مجھ سے پہلے اولیاء اور ابدال اور اقطاب اس امت میں گذر چکے ہیں اُنکو یہ حصہ کثیر اس نعمت کا نہیں دیا گیا پس اس وجہ سے نبی کا نام پانے کے لئے میں ہی مخصوص کیا گیا اور دوسرے تمام لوگ اس نام کے مستحق نہیں ص۳۹۱ حقیقۃ الوحی (۴) خدا تعالیٰ نے اس امت میں سے مسیح موعود بھیجا جو اس پہلے مسیح سے اپنی تمام شان میں بڑھ کر ہے مجھے قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے کہ اگر مسیح ابن مریم	صحیفہ رحمانیہ ۷ ص۲ و ص۳ و ص۶ و ص۹ و ص۱۳ و ص۱۹ و ص۲۰ و ص۲۲ و ص۲۷ و ص۳۱	ان سب اقوال میں مضمون مشترک دعویٰ ہے نبوۃ مستقلہ قطعیہ کا جو تاویل بروزیت و ظلیت کا مبطل ہے کیونکہ اس تاویل سے تو دوسرے بزرگوں کیلئے بھی ثابت ہو سکتی ہے جس کی نفی قول (۳) میں کی ہے اور قول (۴) میں دعویٰ افضلیت کا ہے حضرت مسیح علیہ السلام سے جو کہ نبی مستقل ہیں افضل نہیں ہو سکتا اور دعویٰ افضلیت کے ساتھ اُن کی تحقیر و تنقیص بھی ہے اور قول (۵) میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم پر افضلیت کا دعویٰ ہے اسی طرح قول (۶) میں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے زیادہ جامع کمالات اپنے کو بتایا ہے اور اُس سے بڑھ کر قول (۷) و (۸) و (۹) میں حضور صلے اللہ علیہ

نمبرشمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ اعتقاد	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	میرے زمانہ مین ہوتا تو وہ کام جو مین کر سکتا ہون وہ ہرگز نہ کر سکتا اور وہ نشان جو مجھ سے ظاہر ہو رہے ہین وہ ہرگز نہ دکھلا سکتا۔ صفحہ ۱۵۲ حقیقۃ الوحی (۵) اُس نے میری تصدیق کیلئے بڑے بڑے نشان ظاہر کئے جو تین لاکھ تک پہنچتے ہین صفحہ ۶۷ تتمہ حقیقۃ الوحی اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے بقول مرزا صاحب تین ہزار معجزے ظاہر ہوئے صفحہ ۴۰ حاشیہ تحفہ گولڑویہ صفحہ ۳۳ وحاشیہ حصہ سوم فیصلہ آسمانی صفحہ ۵۸ از تحفہ گولڑویہ صفحہ ۳۹ (۶) لیکن پھر بھی دو نام دو نبیوں سے کچھ خصوصیت رکھتے ہین یعنی مہدی کا نام ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم سے خاص ہے اور مسیح یعنی مؤید بروح القدس کا نام حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے کچھ خصوصیت رکھتا ہے اور نبیوں کی پیشین گوئیون مین یہ بھی تھا کہ امام آخر الزمان مین یہ دونون صفتین اکٹھا ہو جائین گی۔ صفحہ ۱۳ اربعین ۲ (۷) لہ خسف القمر المنیر وان لی + غسا القمران المشرقان اتنکر (ترجمہ از مرزا) اُس کے لئے (یعنی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے۔ ذرا ترجمہ کا ادب قابل لحاظ ہے) چاند کا خسوف ظاہر ہوا اور میرے لئے چاند اور سورج دونون کا۔ اب کیا تو انکار کرے گا صفحہ ۷۱ قصیدہ اعجازیہ (۸) اور ظاہر ہے کہ فتح مبین کا وقت ہمارے نبی کریم کے زمانہ مین گذر گیا اور دوسری		وسلم پر اس طرح فضیلت کا دعوے ہے کہ یہ حدیث حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے باب مین لفظاً تو غیر ثابت اور معنیً ثابت مگر ظنی اور مرزا کے حق مین الہامی جو کہ اُن کے نزدیک قطعی ہے اور ظاہر ہے کہ فضیلت قطعیہ والا افضل ہوگا فضیلت ظنیہ والے سے اور سب سے بڑھ کر قول (۱۰) مین تو معراج ترقی انتہا تک پہنچ گئی کہ حق تعالیٰ کی خاص صفت مین شریک ہوگئے اور جو خدا کا مساوی ہوگا وہ نبی کا ظل کیون ہوگا۔

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	فتح باقی رہی کہ پہلے غلبہ سے بہت بڑی اور زیادہ ظاہر ہے اور مقدر تھا کہ اسکا وقت مسیح موعود کا وقت ہو اور اُسی کی طرف خدا تعالیٰ کے اس قول مین اشارہ ہے سبحان الذی اسریٰ الخ صفحہ ۱۹۳ سیرۃ الابدال (۹) لولاک لما خلقت الافلاک صفحہ ۸۵ استفتاء (۱۰) انما امرک اذا اردت شیئا ان تقول له کن فیکون -		
نمبر ۱۴	تتمہ خزانہ نمبر ۱۲ پھر جبکہ خدا نے اور اُسکے رسول نے اور تمام نبیوں نے آخر زمانہ کے مسیح کو اُسکے کارنامون کی وجہ سے افضل قرار دیا ہے تو پھر شیطانی وسوسہ ہے کہ یہ کہا جاوے کہ کیون تم مسیح بن مریم سے اپنے تئین افضل قرار دیتے ہو صفحہ ۵۳ حقیقۃ الوحی	صحیفہ رحمانیہ ۱۱ و ۱۲ صفحہ ۳۶	چونکہ کوئی نائب رسول کسی ادنیٰ نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا. چہ جائیکہ ایک اولوالعزم رسول سے افضل ہو جاوے تو اس مین صاف نبوت مستقلہ غیر ظلیہ وغیر بروزیہ کا دعویٰ ہے -
نمبر ۱۵	۱۸۸۸ء کے اشتہار مین لکھتے ہین کہ ہر ایک مانع کے دور ہونیکے بعد انجام کار اس عاجز کے نکاح مین لائیگا ازالۃ الاوہام مین لکھا ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظاہر فرمایا کہ احمد بیگ کی دختر کلاں انجام کار تمہارے نکاح مین آئیگی اور آخر کار ایسا ہی ہوگا. شہادۃ القرآن صفحہ ۷۵ مین لکھتے ہین ان مین سے وہ پیشین گوئی جو مسلمانون کی قوم سے تعلق رکھتی ہے بہت ہی عظیم الشان ہے کیونکہ اس کے اجزاء یہ ہین (۱) مرزا	حصہ دوم فیصلہ آسمانی صفحہ ۲ و صفحہ ۹	اس پیشینگوئی کا کاذب ہونا اظہر من الشمس ہے چنانچہ ۱۸۹۲ء مین اس کا نکاح ہوا اور ۱۹۰۸ء مین مرزا صاحب مرے اور وہ دونون میان بی بی ہونیکی حالت پر زندہ ہے اور کاذب ہونیکا نتیجہ وہ خود انجام آتھم صفحہ ۳۱ کے حاشیہ مین لکھ رہے ہین مین بار بار کہتا ہون کہ نفس پیشین گوئی داماد احمد بیگ کی تقدیر مبرم ہے اس کی انتظار کرو

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	احمد بیگ ہوشیارپوری تین سال کی میعاد کے اندر فوت ہو (۲) اور پھر داماد اسکا جو اُس کی دختر کلاں کا شوہر ہے اڑھائی سال کے اندر فوت ہو (۳) اور پھر یہ کہ مرزا احمد بیگ تاروز شادی دختر کلاں فوت نہ ہو (۴) اور پھر یہ کہ وہ دختر بھی تا نکاح اور تا ایام بیوہ ہونے اور نکاح ثانی کے فوت نہو (۵) اور پھر یہ کہ عاجز بھی ان تمام واقعات کے پورے ہونے تک فوت نہو (۶) اور پھر یہ کہ اس عاجز سے نکاح ہو جاوے اور ظاہر ہے کہ یہ تمام واقعات انسان کے اختیار مین نہیں ا		اور اگر مین جھوٹا ہون تو یہ پیشینگوئی پوری نہین ہوگی اور میری مَوت آجاویگی اور احمد بیگ کے مرنے سے وسوسہ نہ کیا جاوے کیونکہ مرکب صادق و کاذب سے کاذب ہے اور یون تو کیفما اتفق کوئی شخص دس پیشینگوئی کردے تو کسی نہ کسی کا واقع ہوجانا اتفاقی بات ہے دلیل صدق نہین۔
۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و	اعجاز احمدی مین پیشینگوئی ہے کہ مولوی ثناء اللہ صاحب قادیان مین تمام پیشینگوئیون کی پڑتال کیلئے میرے پاس ہرگز نہ آئین گے۔ اور مرزا صاحب نے پیر مہر علی شاہ صاحب سے مناظرہ کا اشتہار دیا اور یہ بھی لکھدیا کہ اگر مین پیر صاحب اور علماء کے مقابلہ پر لاہور نہ جاؤن تو پھر مین مردود و جھوٹا ملعون ہون نیز مرزا صاحب نے مولوی ثناء اللہ صاحب کی نسبت مین آخری فیصلہ کا اعلان دیا اور اس طرح دعا کی کہ اے میرے آقا اب مین تیرے تقدس اور رحمت کا دامن پکڑ کر	فیصلہ آسمانی حصہ دوم ص۵ وفیصلہ آسمانی حصہ سوم ص۳۱ ہدیہ عثمانیہ ص۲۵	مگر مولوی صاحب ۱۰ جنوری ۱۹۰۳ء کو قادیان پہنچے اور مرزا صاحب نے بجز اظہار غیظ و غضب اور زبردستی کی باتون کے اور کچھ نہیں کیا ص۱ وص۱۱ - الہامات مرزا۔ اسیطرح پیر صاحب تاریخ مناظرہ سے ایک روز پہلے ۲۴ اگست ۱۹۰۰ء کو لاہور پہنچے اور ۲۹ تک منتظر مرزا صاحب کے رہے مگر مرزا صاحب گھر سے نہ نکلے (حاشیہ فیصلہ آسمانی

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	تیری جناب مین ملتجی ہون کہ مجھ مین اور ثناء اللہ مین سچا فیصلہ فرما اور وہ جو تیری نگاہ مین حقیقت مین مفسد اور کذاب ہو اسکو صادق کی زندگی ہی مین اُٹھالے ای میری مالک تو ایسا ہی کر (اخبار الحکم جلد ۱۱ نمبر ۱۳ سنہ ۱۹۰۶ء) مجھے خدا نے اطلاع دی ہے کہ ڈاکٹر عبدالحکیم خان پٹیالوی میری زندگی مین مرجائیگا (چشمہ معرفت صفحہ ۳۲) از اخبار اہلسنت والجماعت ج ۱ نمبر ۳ صفحہ ۵ کالم ۲		حصہ ۳ صفحہ ۴۳ مباہلہ ثنائیہ مین مرزا صاحب پہلے مر گئے اسی طرح مولوی عبدالحق صاحب غزنوی و ڈاکٹر عبدالحکیم خان کے مباہلہ و بددعا مین ہوا شہادت آسمانی حصہ ۲ صفحہ ۱۱۴
۱۹	شعر فارسی - اینک منم کہ حسب بشارات آمدم + عیسیٰ کجاست تا بنہد پا بمبرم شعر اردو ابن مریم کے ذکر کو چھوڑو + اُس سے بہتر غلام احمد ہے اشعار دیگر فارسی - آنچہ داد است ہر نبی را جام + داد آن جام را مرا بتمام - انبیا گرچہ بودہ اند بسے + من بعرفان نہ کمترم ز کسے + کم نیم زان ہمہ بروے یقین + ہر کہ گوید دروغ ہست لعین (حقیقۃ النبوۃ از مرزا محمود نقلاً عن ابیہ) قول ولما ترک یونس لسوء فہمہ الاستقامۃ والاستقلال (آتھم صفحہ ۲۵)	ہدیہ عثمانیہ صفحہ ۳ و صفحہ ۵ و تذکرہ یونس صفحہ ۱۴	کھلی اہانت ہے ایک نبی اولوالعزم کی کیا اس کے کفر ہونے مین کوئی شبہ ہو سکتا ہے - اور صریح تفضیل ہے اپنی سب انبیاء پر کیونکہ جو سب کمالات انبیاء کا جامع ہوگا سب سے افضل ہوگا اور ایک قول مین اہانت ہے یونس علیہ السلام کی کہ اُنکو بدفہم کہا ہے -
۲۰	مسجد اقصےٰ سے مراد مسیح موعود کی مسجد ہے جو قادیان مین واقع ہے (حاشیہ صفحہ ۵	ہدیہ عثمانیہ صفحہ ۱۲	تمام علماء اسلام کی تفسیر کے خلاف اور تواتر کے بھی

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ المختصر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	سیرۃ الابدال۔		خلاف۔ کیا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم شب معراج مین قادیان کی مسجد مین تشریف لائے تھے جس کا نام ونشان بھی نہ تھا۔
۲۱	جب احمد بیگ کے مرنے کی پیشین گوئی میعاد کے اندر پوری نہ ہوئی تو مرزا کو اقرار کرنا پڑا کہ اس وعید کی میعاد مین تخلف ہوگیا (انجام آتھم صفحہ ۲۹)	تذکرہ یونس صفحہ ۶	صریح نصوص کے خلاف ہے۔
۲۲	(۱) انت منی وانا منک (حقیقۃ الوحی صفحہ ۷۴) (۲) ظہورک ظہوری (حقیقۃ الوحی (۳) انت منی بمنزلہ توحیدی وتفریدی (حقیقۃ الوحی صفحہ ۸۶) (۴) انت منی بمنزلۃ ولدی (حقیقۃ الوحی صفحہ ۸۶) (۵) مین نے اپنے کشف مین دیکھا کہ خود خدا ہون اور یقین کیا کہ خود وہی ہون (کتاب البریہ صفحہ ۷۸)	محکمات ربانی صفحہ ۶۹	خدا ہونا۔ یا خدا کا بیٹا ہونا یا خدا کے ساتھ اتحاد شرعًا وعقلاً ہر شخص جانتا ہے کہ باطل ہے
۲۳	تتمہ خانہ ۱۲ و ۱۳ (۱) یاتی قمر الانبیاء (حقیقۃ الوحی صفحہ ۹۶) (۲) یا نبی اللہ کنت لا عرفک (اللجۃ تتمہ صفحہ ۸۵) (۳) خدا نے مجھے اطلاع دی ہے کہ یہ تمام حدیثین جو پیش کرتے ہین تحریف معنوی اور لفظی سے آلودہ ہین یا سرے سے موضوع ہین اور جو شخص حکم ہو کر	محکمات ربانی	مثل خانہ ۱۲ و ۱۳

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار مع حوالہ کتاب قادیانی	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	آیا ہے اُسکو اختیار ہے کہ حدیثون کے ذخیرہ مین سے جس انبار کو خدا سے علم پاکر چاہے رد کردے (ضمیمہ تحفہ گولڑویہ صـ۱۰) ہم اتبک سمجھتے ہین کہ حکم اُسکو کہتے ہین کہ اُس کا حکم قبول کیا جاوے اور اُس کا فیصلہ گو وہ ہزار حدیث کو موضوع کہے ناطق سمجھا جاوے (اعجاز احمدی صـ۲۹)		
۲۴	مین نے اپنے ایک کشف مین دیکھا کہ مین خود خدا ہون اور یقین کیا کہ وہی ہون اس حالت مین مین یون کہہ رہا تھا کہ ہم ایک نیا نظام اور نیا آسمان اور نئی زمین چاہتے ہین سو مین نے تو پہلے آسمان اور زمین کو خیالی صورت مین پیدا کیا جس مین کوئی ترتیب اور تفریق نہ تھی۔ (کتاب البریہ صـ۷۸ و صـ۷۹)	قادیانی مباہلہ کی داستان صـ۶	جبکو کوئی عذر شرعی نہو وہ بلا تاویل ایسا دعوی کرے اس کا جو شرعًا حکم ہے ظاہر ہے
۲۵ تتمہ خانہ ۱۹	(۱) آپ کے (حضرت عیسٰیؑ کے) ہاتھ مین سوائے مکر و فریب کے اور کچھ نہ تھا (۲) یہ بھی یاد رہے کہ آپ کو (یعنی حضرت عیسیٰؑ کو) جھوٹ بولنے کی بھی عادت تھی (۳) آپ کا (حضرت مسیحؑ کا) خاندان بھی نہایت پاک اور مطہر ہے، تین دادیان اور نانیان آپ کی زناکار اور کسبی عورتین تھین جنکے خون سے آپ کا وجود ظہور پذیر ہوا	خیرخواہی صـ۸ واشتہار مسیح قادیان اور توہین انبیاء ذیشان	عیان راچہ بیان اور جواب الزامی مین بھی اس عنوان کا اختیار کرنا خلاف ایمان ہے۔ اس کا عنوان یہ ہے کہ اگر تمہارا قول مان لیا جاوے تو یہ امور لازم آوین گے نعوذ باللہ منہ اھ خصوص جبکہ انجام آتہم کے حاشیہ صـ۷ مین

نمبر شمار	اقوال قادیانی بالاختصار معہ حوالہ قادیانی کتاب	ماخذ احقر	کیفیت قول بقواعد کلیہ یا بحوالہ جزئیہ
	(۴) آپ کا (حضرت عیسیٰ ع کا) کنجریون (کسبیون) سے مناسبت اور صحبت بھی شاید اسی وجہ سے ہو کہ جدی مناسبت درمیان مین ہے ورنہ کوئی پرہیزگار انسان ایک جوان کنجری (کسبی) کو ایسا موقع نہین دے سکتا کہ وہ اُسکے سر پر اپنے ناپاک ہاتھ لگا دے اور زناکاری کا عطر اُسکے سر پر ملے اور اپنے بالون کو اُس کے پیرون پر ملے سمجھنے والے سمجھ لین کہ ایسا انسان کس چلن کا آدمی ہو سکتا ہے (ضمیمہ انجام آتہم) (۵) یسوع (یعنی حضرت عیسیٰ ع) کے دادا صاحب داؤد نے تو سارے بُرے کام کئے - ایک بیگناہ کو اپنی شہوت رانی کیلئے فریب سے قتل کرایا اور دلالہ عورتین بھیجکر اُس کی جورو کو منگوایا اور اُسکو شراب پلائی اور اُس سے زنا کیا - اور بہت سا مال زناکاری مین ضائع کیا انتہی معیار المذہب صفحہ		یہ لکھتے ہین کہ عیسائیون نے بہت سے آپکے معجزے لکھے ہین مگر حق بات یہ ہے کہ آپ سے کوئی معجزہ نہین ہوا پھر صفحہ مین لکھتے ہین ممکن ہو کہ اپنی معمولی تدبیر سے کسی شبکور وغیرہ کو اچھا کیا ہو اور اسی صفحہ مین ہے کہ آپکے ہاتھ مین سوائے مکرو فریب کے الخ - از اشتہار مسیح قادیان اور توہین انبیاء ذی شان یہ صریح ہے کہ یہ الزاماً نہین بلکہ اسی کو حق سمجھکر لکھا ہے نیز دافع البلاء کی عبارت جو خانہ (۶) مین ہے جس مین یہ قصے نقل کر کے لکھا ہے کہ اسی وجہ سے خدا نے قرآن مین یحییٰ کا نام حصور رکھا مگر مسیح کا یہ نام نہ رکھا کیونکہ ایسے قصے اس نام کے رکھنے سے مانع تھے اھ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام نہین کیونکہ پادریون پر قرآن کا حوالہ حجت نہین بلکہ خود اپنی تحقیق ہے - قرآن سے اپنا مدعا ثابت کرتے ہین -

تم الفہرس المختصر الکاشف عن عقائد القائل القادیانی + حفظ اللہ تعالیٰ لجمیع المسلمین عن امثال ہذہ الضلال الشیطانی + وان اشتقت الی البسط فی الاطلاع علیہا وعلی جوابہا فانظر ما فی الفصل الثانی

نوٹ) الامداد جمادی الاولیٰ وثانیہ ۱۳۳۱ھ و رجب و شعبان و رمضان ۱۳۳۱ھ دیکھنا مزید معلومات کیلئے مفید ہے -

رسالہ الحکم الحقانی فی الحزب الآغاخانی

سوال - کیا فرماتے ہین علماء دین و مفتیان شرع متین صورت مسئولہ مین کہ ہمارے شہر کلکتہ مین ایک شخص اطراف بمبئی کا باشندہ قوم سے خوجہ سوداگر رہتا ہے اپنے آپکو سر آغاخان کا مُرید اور پیرو ظاہر کرتا ہے - اتفاق سے اس کے ہاں ایک میت ہوگئی تاجر مذکور نے اُسکو مسلمانوں کے قبرستان مین دفن کرنا چاہا - اس پر یہاں کی مسلمانون مین کچھ کشمکش پیدا ہوگئی ہے ایک فریق کی رائے ہے کہ اُسکو مسلمانوں کے قبرستان مین ہرگز دفن نہ کیا جاوے کیونکہ سر آغاخاں دائرہ اسلام سی خارج ہین - اور اپنی رائے کی تائید مین امور ذیل پیش کرتا ہے -

۱ سر آغاخان کی تصویر کی پرستش کرتا ہے **۲** ہندؤن کے مشہور اوتار کرشن کی مورت اپنے عبادت خانہ مین رکھ چھوڑی ہے **۳** دیوالی جو ہندؤون کا مشہور تیوہار ہے اسمین اپنے حساب کا بھی کھاتہ تبدیل کرتا ہے - علاوہ اسکے اور بھی بعض مراسم مشرکانہ ادا کرتا ہے - **۴** مثلاً اپنے کھاتہ کے ابتدا مین بجائے بسم اللہ الخ کے لفظ اوم لکہتا ہے **۵** سر آغاخان کے اندر خدائی حلول کا معتقد ہے - مسلمانون کا دوسرا فریق کہتا ہے کہ وہ کلمہ گو ہے اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے - اُسکو کسیطرح کافر نہین کہہ سکتے - خود تاجر صاحب سے جو دریافت کیا گیا تو اُنہونے بھی بیان کیا کہ مین مسلمان ہون - کلمہ پڑہتا ہون عیدین کی نماز تم لوگون کے ساتھ ملکر ادا کرتا ہون - مسلمانوں کی ضروریات مین چندہ دیتا ہون - فرق صرف یہ ہے کہ مین سر آغاخان کو اپنا رہنما اور مرشد سمجھتا ہون جیسے عام طور پر مسلمان کسی نہ کسی پیر کے مُرید ہوا کرتے ہین و بس -

فریق اول - اس تمام بیان کو تاجر مذکور کی ضرورت اور مصلحت وقت پر محمول کرتا ہے - اب حضور سے چند امور دریافت طلب ہین -

(سوال اول) سر آغاخانیون کے متعلق حضور کی کیا تحقیق ہے انکو شرعاً مسلمان کہینگے یا کافر

(سوال دوم) اگر کافر ہین تو تاجر مذکور کا اپنی صفائی مین یہ پیش کرنا کہ مین مسلمان ہون کلمہ گو ہون!

وغیرہ وغیرہ اس بیان سے اُسکو مسلمان سمجھا جائیگا یا نہین۔

(سوال سوم) اگر نہین تو ایک مدعی اسلام کی تکفیر کیسے ہو سکتی ہے۔ کافر اور مسلمان ہونیکا آخر معیار کیا ہے۔

(سوال چہارم) بعض ہی خواہاں قوم کا خیال ہے کہ گو تاجر مذکور شرعی نقطہ نگاہ اسلام سے خارج ہو لیکن اس وقت ہم مسلمانوں کو اتحاد قومی اور ترقی کی ضرورت ہے۔ لہذا ایسے جھگڑے بکھیڑوں کو نکالنا مناسب نہین۔ یہ وقت نازک ہے۔ سب مدعیان اسلام کو مسلمان کہنا اور سمجھنا چاہئے انکو اسلام سے خارج کرکے اپنی تعداد اور مردم شماری کو گھٹانا نہین چاہئے۔ ہی خواہاں قوم اور ہمدردان اسلام کا یہ خیال شرعاً کسقدر وقعت رکھتا ہے۔

(سوال پنجم) اسرآغاخانیون کے معتقدات کا خواہ اسلام روادار ہو یا نہ ہو سردست یہ امر حل طلب ہے کہ خصوصیت کیساتھ تاجر موصوف کا بیان اور دعویٰ اسلام کو ملحوظ رکھتے ہوئے اُسکو کافر کہین گے یا مسلمان سمجھین گے۔ اور انکو مسلمانوں کے قبرستان مین جگہ دیجاوے یا کیا معاملہ کرنا چاہئے۔

(سوال ششم) جو نام نہاد مولوی تاجر مذکور کے میت کی نماز جنازہ پڑھتے اور اسکو مسلمان کہتے اور کہلواتے ہیں اور اس مین کوشش کرتے ہین اُن کا کیا حکم ہے؟

(نوٹ) اسی اثنا مین گجراتی زبان مین ایک استفتاء دستیاب ہو گیا جسمین اُن کے عقائد اور طریقہ نماز کا تذکرہ موجود ہے۔ مزید بصیرت کیلئے منسلک لفافہ ہذا ہے۔

طریقہ نماز یا اصول دعا تعلیم کردہ آغاخان

نماز پڑہو۔ نماز پڑہو۔ نماز پڑہو۔ خدا تمکو برکت دے۔ خدا کا نام لو۔ خداوند شاہ علی تمکو ایمان اور اخلاق دے یا شاہ میری شام کی نماز اور دعا قبول کر۔ جو حق تمکو ملا۔ مین اس کا واسطہ دیتا ہون اے ہمارے آقا آغا سلطان محمد شاہ اسکے بعد سجدہ کرو۔ اور اگر رات کی نماز ہو تو اسطرح کہو میری شام کی اور رات کی دعائین۔ اگر صبح کی نماز ہو تو اس طرح کہو میری شام کی۔ رات کی اور صبح کی دعائین۔ اسکے بعد سجدہ کرو۔ اور تسبیح پڑہو۔ اور حسب ذیل طریقہ پر دعا و درود پڑہو۔

تسبیح - مین اپنے گناہون پر پچھتاتا ہون - دومرتبہ - مین سر سے پاؤن تک تیرا قصوروار اور گنہگار ہون - اے غفور رحیم شاہ میرا گناہ معاف کر - پیر تیری ہی عبادت کرتے ہین - بندہ دعا مانگتا ہے اے سچے شاہ تو منظور رکھنے والا ہے - مین شاہ کے اس فرمان کو سر اور آنکھون پر رکھتا ہون جو پیر کے ذریعہ مجھکو ملا ہے یہ کہکہ تسبیح زمین پر رکھدو - اور نیچے بتایا ہوا ورد کرو -

اشھد - سبحان اللہ - الحمد للہ - لا الہ الا اللہ - اللہ اکبر - لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم - الرحمن - ذی الجلال والاکرام - ان تمام صفتون سے بنا ہوا قدوس - سب پر طاقتور خدا - ایران کے ضلع چالدیا مین انسان کا جسم لیکر ستر باپ کی پیٹھ سے نکلا -

اُنہتر خدا ہو جانیکے بعد سترہوین اوتار کے نطفہ سے - اڑتالیسوان امام - دسوان بے عیب اوتار ہمارا خداوند آغا سلطان محمد شاہ داتا - اس کے بعد سجدہ کرو - حق - شاہ اچھا - دنیا اور زمین کا شاہ خلیفہ اور اور گدی کے جانشینوں کے نام کا وظیفہ کرو - دنیا اور زمین کے اچھوں کا نام یہ ہے - شاہ کے خلیفہ ابوطالب ولی کا نام حسب ذیل -

ع۱ ہمارا سچا خداوند شاہ علی - ع۲ ہمارا سچا خداوند شاہ حسین ع۳ ہمارا سچا خداوند شاہ زین العابدین ع۴ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد باقر ع۵ ہمارا سچا خداوند شاہ جعفر صادق - ع۶ ہمارا سچا خداوند شاہ اسمٰعیل ع۷ ہمارا سچا خداوند شاہ محمد الی اسماعیل ع۸ ہمارا سچا خداوند شاہ رفیع احمد - ہکذا الی ع۴۵ ع۴۶ ع۴۷ ہمارا سچا خداوند شاہ آغا علی شاہ ع۴۸ ہمارا سچا خداوند شاہ آغا محمد شاہ داتا -

اور اسوقت کے امامت کا مالک خداوند زمان - امام شیخ المشائخ - امامت کی طاقت رکھنے والا مالک - آغا سلطان محمد شاہ داتا - بیشمار - کروڑوں آدمیون کا دستگیر - اس وقت کی امامت کا مالک - اے شاہ جو حق تمکو ملا ہے - بطفیل اسکے اپنے حضور مین میری دعا منظور کر اے ہمارے خداوند آغا سلطان محمد شاہ - منقول از رسالہ تقویۃ الایمان بزبان گجراتی -

الجواب اول چند مقدمات ممہد کرتا ہون (الف) قال اللہ تعالیٰ - لقد کفر الذین قالوا ان اللہ ھو المسیح بن مریم (ب) قال اللہ تعالیٰ ما جعل اللہ من بحیرۃ ولا سائبۃ ولا وصیلۃ

ولا حام ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب (ج) قال اللہ تعالیٰ ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (د) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذلک المسلم رواہ البخاری (ہ) قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آیۃ المنافق ثلث رواہ الشیخان - زاد مسلم وان صام وصلے وزعم انہ مسلم (و) عن حذیفۃ قال انما النفاق کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاما الیوم فانما ھو الکفر والایمان رواہ البخاری (ز) فی اللمعات فی شرح الحدیث ای حکمہ بعدم التعرض لاھلہ والستر علیھم کان علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لمصالح کانت مقتصرۃ علی ذلک الزمان - اما الیوم فلم یبق تلک المصالح فنحن ان علمنا انہ کافر سر اقتلناہ حتی یؤمن اھ (ح) فی رد المحتار احکام المرتد تحت قول الدر المختار لان التلفظ بھا صار علامۃ علی الاسلام ما نصہ افاد بقولہ صار الی ان ما کان فی زمن الامام محمد تغیر لانھم فی زمنہ ما کانوا یمتنعون عن النطق بھا فلم تکن علامۃ الاسلام فلذا اشرطوا معھا التبری لھا فی زمن قاری الھدایۃ فقد صارت علامۃ الاسلام لانہ لا یاتی بھا الا المسلم الخ (ط) فی الدر المختار احکام غسل المیت وبحل دفنھم کل من ذمیۃ حبلی من مسلم الخ (ی) فی مختصر المعانی بحث الاسناد ما نصہ وقولنا فی التعریف بتاول یخرج نحو ما مر من قول الجاھل انبت الربیع البقل رائیاً الانبات من الربیع الخ و فیہ بحث وجوب القرینۃ للاسناد المجازی ما نصہ وصدورہ عطف علی استحالتہ ای وکصدور الکلام عن الموحد فی مثال شاب الصغیر الخ - آیات وروایات وعبارات بالا سے یہ امور مستفاد ہوئے اول - حلول کا قائل ہونا کفر ہے (آیت الف) ثانی جو رسوم اور عادات کفار کے ساتھ ایسی خصوصیت رکھتے ہوں کہ بمنزلہ اُنکے شعار کے ہوگئے ہوں اگر عرفاً وہ شعار مذہبی سمجھے جاتے ہوں وہ بھی کفر ہیں (آیت ب) اسی اصل پر فقہاء نے شد زنار کو کفر فرمایا ہے - ورنہ تشبہ بالکفار ہیں جو مستلزم رکون الی الکفار ہونے کے سبب معصیت وحرام ہے (آیت ج) جسطرح عادات مخصوصہ بالمسلمین دلیل اسلام ہیں (روایت د) بشرطیکہ کوئی یقینی دلیل کفر کی نہ ہو - ورنہ کفر ہی کا حکم کیا جائیگا لقولہ تعالیٰ ان الذین یکفرون باللہ ورسلہ ویریدون ان یفرقوا بین اللہ ورسلہ و یقولون نؤمن ببعض ونکفر ببعض ویریدون ان یتخذوا بین ذلک سبیلا -

اولئك هم الكفرون حقا۔ اور اسلام کی وجہ واحد کو کفر کی وجوہ متعددہ پر ترجیح اُسی وقت ہے جبکہ وہ وجوہ کفر محتمل ہوں متیقن نہ ہوں (**ثالث**) موجبات کفر کے ہوتے ہوئے محض دعویٰ اسلام وصلوٰۃ وصیام واستقبال بیت الحرام ترتب احکام اسلام کیلئے کافی نہیں جب تک ان موجبات سے تائب نہ ہو جاوے۔ (روایت ۵) (**رابع**) باوجود ثبوت کفر کے اسلام ظاہر کرنے والوں کے ساتھ بنا بر مصالح اسلامیہ مسلمانوں کا سا برتاؤ کرنا اگو بعض اوقات ان کے کفر کا بھی ظہور ہو جاتا تھا کما نقل عنهم قولهم انؤمن کما امن السفهاء ونحوه مخصوص تھا حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کے ساتھ۔ اب وہ حکم باقی نہیں رہا۔ (روایت وعبارت ن) بلکہ بعض احکام کے اعتبار سے خود حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کے آخر عہد میں معاملہ کالمسلمین میں تغیر ہو گیا تھا چنانچہ آیت ولا تصل علی احد منهم مات ابدا ولا تقم علی قبره میں مصرح ہے والنهي عن الزيارة يستلزم النهي عن الدفن في مقابر المسلمين لان الدفن يستلزم الزيارة عادة۔ البتہ تعرض بالقتل والنهب کی ممانعت باقی رہ گئی تھی۔ **خامس**۔ جو کافر اصول اسلامیہ کا بھی مقر ہو اسکے حکم بالاسلام کیلئے محض تلفظ بکلمتی الشہادہ کافی نہیں جب تک اپنی کفریات سے تبرّی کا اعلان نہ کرے۔ (عبارت ح) **سادس** کافر کا مقابر مسلمین میں دفن کرنا جائز نہیں (عبارت ط) **سابع** جس شخص کا کفر ثابت ہو جاوے اسکے اقوال وافعال محتملہ للکفر والاسلام میں تاویل کرنے سے اس کا کفر مانع ہوگا (عبارت ی) اب مقدمات کے بعد سب سوالات کا جواب ظاہر ہے مگر تبرعًا جدا جدا بھی عرض کرتا ہوں۔ سوال میں دو قسم کے امور مذکور ہیں۔ ایک قسم وہ جو یقینًا موجب کفر ہیں جیسے تصویر کی پرستش کرنا یا کرشن کی تصویر عبادت خانہ میں رکھنا جو شعار کفار کا ہے۔ یا بجائے بسم اللہ کے لفظ اوم لکھنا کہ یہ بھی اُن کا شعار ہے۔ یا حلول کا قائل ہونا جو سوال کی تمہید اور ترکیب نماز کے آغاز میں مذکور ہے۔ اور دوسری قسم وہ جو صرف محتمل کفر ہیں جیسے دیوالی سے بھی کھاتہ کا حساب شروع کرنا یا مقتداؤں کو لفظ خداوند سے خطاب کرنا یا اُن سے دعا مانگنا۔ پس قسم اول پر تو حکم بالکفر ظاہر ہے للامر الاول والثانی اور قسم ثانی کا صدور اگر مسلمان سے ہوتا تو اسمیں تاویل کرکے مباح یا معصیت پر محمول کیا جاتا مگر جب اس کا صدور کافر سے ہے تو تاویل کی ضرورت نہیں (للامر السابع) اور ان کفریات کے ہوتے ہوئے کہ ایسے شخص کا دعویٰ اسلام کافی ہے نہ اس کا نمازی اور روزہ دار ہونا کافی ہے نہ اسپر

نماز جنازہ جائز ہے نہ مقابر مسلمین مین دفن کرنا جائز ہے للامر الثالث والسادس) اور نہ مصلحت کے سبب کافر کو مسلمان کہنا یا اسکے ساتھ مسلمانون کا سا معاملہ کرنا جائز ہے (للامر الرابع والخامس) البتہ بلاضرورت کسی سے لڑائی جھگڑا کرنا بھی نہ چاہئے۔ اور ایسے مصالح کی بناء پر ایسی رعایت کرنا اُن مصالح سے زیادہ مفاسد کا موجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ مصالح تو محض دنیوی ہین اور مفاسد دینیہ۔ اُن مفاسد کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ان کفریات کے ہوتے ہوئے کسیکو مسلمان کہا جاویگا تو ناواقف مسلمانون کی نظر مین ان کفریات کا قبح خفیف ہو جاویگا اور وہ آسانی سے ایسے گمراہوں کے شکار ہو سکین گے تو کافرون کو اسلام مین داخل کہنے کا انجام یہ ہوگا کہ بہت سے مسلمان اسلام سے خارج ہو جاوینگے کیا کوئی مصلحت اس مفسدہ کی مقاومت کر سکیگی ایسے ہی مصالح ومضار کے اجتماع کا یہ فیصلہ فرمایا گیا ہے۔ قال تعالیٰ قل فیهما اثم کبیر ومنافع للناس واثمهما اکبر من نفعهما۔ قال تعالیٰ یدعوا لمن ضره اقرب من نفعه۔ واللہ اعلم تمت رسالۃ الحکم الحقانی۔ ذیحجہ ۱۳۵۱ھ

رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

سوال حضرت دام برکاتہم آمین۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ اس پرچہ مین جو عبارات درج ہین اس سے بھی بدعتی نے حضور پرنور صلے اللہ علیہ وسلم کا علم محیط ثابت کیا ہے

(۱) لقد ترکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما یحرك طائر جناحیه الا ذکر لنا منه علما هذا تمثیل لبیان کل شیء مفصلا تارة واجمالا اخری

طبرانی مین لکھا ہے نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ رفع لی الدنیا فانا انظر الیها والی ما هو کائن فیها الی یوم القیمة کانما انظر الی کفی هذه ای ان اللہ قد رفع ای اظهر وکشف لی الدنیا بحیث احطت بجمیع ما فیها۔ یہ سب عبارتین زرقانی شرح مواہب جلد سابع مسئلہ غیب ماوراء القرآن مین مذکور ہین۔

(۲) کتاب الابریز صـ ۲۲۹ مطبوعہ مصر وعند نا العلم صلے اللہ علیہ وسلم من العرش الی الفرش ویطلع علی جمیع ما فیه ما فوقه اھ

(۳) ملا علی قاری حنفی کی شرح قصیدہ بردہ قلمی مین ہی تحت شرح ۵ ومن علوم ملک

علم اللوح والقلم وکون علومهما من علومه صلے اللّٰہ علیہ وسلم ان علومه تتنوع الی الکلیات والجزئیات وحقائق ومعارف وعوارف متعلق بالذات و الصفات وعلمهما یکون نهرًا من بحور علومه وحرفا من سطور علمه اور حالانکہ لوح محفوظ میں کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے۔

(۴) اور کیا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کل کائنات عالم ماضویہ واستقبالیہ کلیات و جزئیات کا علم تھا جو کہ بظاہر و علّم آدم الاسماء کلها سے استغراق تام حقیقی مفہوم ہوتا ہے۔

(۵) قال فی کتاب الابریز۔ ثم الارواح مختلفة فی هذا التمیز علی قدر الاطلاع فمن الارواح من هو اقوی فی الاطلاع۔ ومنها من هو ضعیف۔ واقوی الارواح فی ذلك روحه صلی اللّٰه علیه وسلم فانها لم یحجب عنها شئ من العالم فهی مطلعة علی عرشه وعلوه وسفله ودنیاه وآخرته وناره وجنته لان جمیع ذلك خلق لاجله صلی اللّٰه علیه وسلم فتمیزه علیه السلام خارق بهذه العوالم باسرها فعنده تمیز فی اجرام السمٰوات من این خلقت ومتی خلقت ولم خلقت والی این تصیر فی جرم کل سماء وکذا ما بقی من العوالم ولیس فی هذا مزاحمة للعلم القدیم الازلی الذی لا نهایة لمعلوماته وذلك لان ما فی العلم القدیم لم ینفصل فی هذا العالم فان اسرار الربوبیة واوصاف الالوهیة التی لا نهایة لها لیست من هذا العالم فی شئ۔ ثم الروح اذا احبت الذات امدتها بهذا التمیز فلذلك کانت ذاته الطاهرة صلے اللّٰه علیه وسلم تمیز ذلك التمیز السابق وتخرق به العوالم کلها فسبحان من شرفها وکرمها واقدرها علی ذلك۔

(۶) قال فی موضع آخر نا قلا عن شیخه عبد العزیز قدس سره ولقد رأیت ولیا بلغ مقاما عظیما وهو انه یشاهد المخلوقات الناطقة والصامتة والوحوش والحشرات والسموات ونجومها والارضین وما فیها وکرة العالم تستمد منه ویسمع اصواتها وکلامها فی لحظة واحدة ویمد کل واحد بما یحتاجه ویعطیه ویصلحه من غیر ان یشغله هذا من هذا الی اعلی العالم واسفله بمنزلة من هو فی حیز واحد

عنده ثم يرى هذا الولي فينظر فيرى مدده من غيره وهو النبي صلى الله عليه وسلم ويرى مدد النبي صلے الله عليه وسلم من الحق سبحانه فيرى الكل منه تعالىٰ

(۷) وفي موضع اٰخر - واعظم الارواح علما واقواها نظرا روحه عليه الصلوة والسلام لانها يعسوب الارواح فهي مطلعة على جميع ما في العالم كما سبق دفعة واحدة من غير ترتيب ولا تدريج ثم لما وقع الاصطحاب بينها وبين ذاته الطاهرة صلے الله عليه وسلم امدتها بعدم الغفلة حتے صارت الذات مطلعة على جميع ما في العالم مع عدم طرق الغفلة لها ذلك لكن الاطلاع ليس مثل الاطلاع فان اطلاع الروح دفعة واحدة من غير ترتيب واطلاع الذات على سبيل التدريج والترتيب بمعنى انها ما من شئ تتوجه اليه في العالم الا وتعلمه لكن علمه لا يحصل الا بالتوجه فاذا توجهت الى شئ اٰخر علمته وهكذا حتى تأتى على ما في العالم فلها التسلط في العلم على ما في العالم ولكن بتوجه بعد توجه ولا تطيق الذات ما تطيق الروح من حصول ذلك دفعة واحدة وكذا يختلفان في عدم الغفلة فانه في الروح على نحو ما سبق تفسيره و اما في الذات فهو بالنسبة الى توجهها بمعنى انها اذا توجهت الى شئ لا يفوتها ولا يلحقها في توجهها اليه سهو ولا غفلة ولا نسيان واما اذا لم تتوجه اليه فانها قد تغفل عنه ويقع لها فيه السهو والنسيان ولهذا قال صلے الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري رح

انما انا بشر انسى كما تنسون فاذا نسيت تذكروني قال ذلك صلى الله عليه وسلم حين وقع السهو ولم ينبهوه -

الجواب

اصول موضوعہ ۱ عقائد قطعیہ کیلئے ضرورت ہے دلیل قطعی کی جو ثبوتاً بھی قطعی ہو اور دلالۃً بھی قطعی ہو۔

۲ عقائد ظنیہ کیلئے دلیل ظنی کافی ہے بشرطیکہ اپنے مافوق کیساتھ معارض نہو ورنہ دلیل مافوق ماخوذ ہوگی اور یہ دلیل متروک ہوگی اور اگر مماثل کیساتھ معارض ہوگی تو دلائل مابعد کیطرف رجوع کرینگے ۔ اگر دلائل مابعد بھی متعارض ہونگے دونوں شقوں کے قائل ہونیکی گنجائش ہوگی۔

(۴) عقائد قطعیہ مین تو کسی غیر معصوم کا کلام حجت نہ ہوگا اور عقائد ظنیہ مین غیر مجتہد کا کلام حجت نہ ہوگا بلکہ خلاف دلیل ہونیکی صورت مین وہ غیر مجتہد اگر مقبول ہے تو اُسکے کلام مین تاویل کیجاویگی ورنہ رد کر دیا جاویگا ان مقدمات کے بعد عرض ہے کہ علم غیب بلا واسطہ کا یا علم غیب غیر متناہی کا گو بواسطہ ہو خواص باری تعالی سے ہونا عقیدہ قطعیہ اور نصوص قطعیہ سے ثابت ہے غیر باری تعالی کیلئے اس کا قائل ہونا کفر و شرک ہے اور کوئی مسلم اس کا قائل نہین اور علم غیب متناہی اور بواسطہ ممکن کیلئے ممکن الثبوت اور ثابت بھی ہے پھر اُس مین مطلق کا درجہ تو ہر ذی شعور کیلئے مشاہدہ سے ثابت ہے اور اس مین بھی کسیکو کلام نہین اور اس مین خاص مقدار کے درجہ کا ثبوت محتاج نقل ہے پھر وہ نقل اگر قطعی ہے تو اُس کا ثبوت قطعی ہے اور اگر ظنی ہے تو اُس کا ثبوت ظنی ہے اس ہی تفصیل کیساتھ جو مقدمہ ۲ مین مذکور ہوئی ہے اب عبارات منقولہ سوال مین نظر کرنا چاہئے۔ اور میرے پاس اس وقت کتابین نہین ورنہ اس سے زیادہ لکھنے کا بھی احتمال تھا۔

عبارت اولیٰ۔ اس کا حصہ اولی معلوم نہیں کس کا قول ہے اور بدون تعیین قابل حجت نہین (مقدمہ ۳) دوسرا حصہ طبرانی کی روایت ہے اس سے صرف علم متناہی محدود الی یوم القیمۃ ثابت ہوتا ہے سب سے پہلے تو اسکے رجال کی تحقیق کی ضرورت ہے بدون اسکے اس سے احتجاج ہی نہین ہو سکتا اور اگر فرضاً سب کا عادل ثقہ ہونا بھی ثابت ہو جاوے تو خبر واحد ہے جو ثبوتاً ظنی ہے پھر معارض ہے اپنے سے مافوق دلائل سے خود قرآن مجید مین ہے وما علمناہ الشعر الآیۃ حالانکہ صنعت شعر بھی مافی الدنیا مین داخل ہے۔ نیز قرآن مجید مین ہے ومن اھل المدینۃ مردوا علی النفاق لا تعلمھم نحن نعلمھم۔ اس مین اقرب الاشیاء الحسیہ یعنی بعض منافقین کا آپکو علم نہ ہونا منصوص ہے اور چونکہ یہ آیت غزوہ تبوک کے قصہ مین نازل ہوئی ہے جو آپکی آخر عمر مین واقع ہوا ہے اسلئے اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آخر عمر تک بعض اشیا آپ سے مخفی رہی ہین اور احادیث صحیحہ مین آپ کا تحقیق واقعات کیلئے قاصدون کو بھیجنا بہت امور مین مشورہ اور رائے مناسب دریافت کرنا معنًی متواتر ہے اور تاریخ معلوم نہین اسلئے تعارض کا حکم کیا جاویگا نیز حدیث انک لا تدری ما احدثوا بعدک کی نفی ہے اس مین کہ آخر عمر تک بھی بہت سے واقعات

ایسے مخفی رہے پس عدم علم کی تاریخ کے تقدیم کا احتمال بھی نہ رہا پس لامحالہ روایت طبرانی اگر صحیح ہے تو ماوّل اور خاص ہوگی اُن علوم کیساتھ جنکو منصب نبوت سے تعلق ہے اور اس کا کوئی منکر نہیں اور اگر صحیح السند نہیں تو پھر نہ حجت ہے نہ جواب کی حاجت ہے۔

عبارت ثانیہ کتاب الابریز کی سو اول تو وہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام ہے جو حجت نہیں ثانیاً اُس سے بھی علم متناہی ثابت ہوتا ہی اگر اسکو عام کہا جاوے تو اُن دلائل اقوی سے معارض ہے جنکا ذکر عبارت اولی کی تحقیق مین ہو چکا ہے من قولہ خود قرآن مجید الی قولہ معنی متواتر ہے اور اگر عام نہ کہا جاوے بلکہ علم نبوت کیساتھ خاص کہا جاوے تو پھر خصم کے دعوے سے اسکو مس ہی نہو گا

عبارت ثالثہ۔ ملا علی قاری رح کا قول اول تو غیر معصوم غیر مجتہد کا قول ہے۔ پھر اس سے بھی علم متناہی ثابت ہوتا ہے۔ پھر اگر عام کہا جاوے تو وہی تعارض جو عنقریب مذکور ہوا اور اگر خاص کہا جاوے تو پھر کچھ مضر نہیں اور متعلق بالذات کی قید اس تخصیص کی تائید کرتی ہے اور بعض لفاظ کی ترکیب غلط ہو نیسے معلوم ہوتا ہے کہ عبارت ناتمام یا غلط نقل کیگئی ہے اور اس عبارت کے تحت مین سائل کا قول کہ لوح محفوظ مین کل کائنات ذرہ ذرہ کا علم مذکور ہے اھ اس سے اگر علم غیر متناہی مراد ہے تو اُسپر دلیل قایم کرے اور اگر متناہی مُراد ہے تو مضر نہیں۔ لما مر۔ نیز ملا علی قاری کے قول کے معنے یہ ہو سکتے ہین کہ حضور کے اصل علوم کا تعلق ان کلیات وجزئیات وحقائق ومعارف سے ہے جو ذات وصفات سے متعلق ہین اور لوح وقلم کی علوم کائنات عالم سے متعلق ہین اور شرف علم کا شرف معلوم سے ہوتا ہے پس اس شرف کے تفاوت سے دونون علمون مین وہ نسبت ہے جیسی نہر اور بحر مین اور حرف اور سطر مین گو دونون علم ایک جنس سے نہ ہون جیسے نہر کا پانی اور بحر کا پانی ایک جنس سے نہین ہوتے پس اس سی حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے علم کا لوح وقلم کے علوم پر مشتمل ہونا ثابت نہین ہو سکتا۔

عبارت رابعہ۔ بالکل ناتمام ہے معلوم نہین اُس سے کیا مقصود ہے آیا محض استفسار ہے یا استدلال اپنے مدعا پر۔ اگر محض استفسار ہے تو جواب یہ ہے کہ استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں بلکہ احتمال ہے کہ خاص وہی اسماء مراد ہون جنکا تعلق شان خلافت آدمیہ سے تھا اور اگر استدلال مقصود ہے تو اُسکی تقریر موجود تو ہے نہین لیکن شاید یہ تقریر ہو کہ جیسا آدم

علیہ السلام کا علم محیط تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بدرجہ اولیٰ محیط ہوگا تو جواب یہ ہے کہ اول تو استغراق حقیقی ہی ثابت نہیں کما ذکر آنفًا اور پھر اگر مان بھی لیا جاوے تو صرف اسماء کا ہوگا نہ جمیع کائنات کا اور پھر وہ بھی متناہی اسلئے لامتناہی کی اسماء کی بھی محال ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے علوم کا محیط ہونا اس سے کیسے ثابت ہوا۔

عبارت خامسہ۔ اوّل تو غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام پھر کوئی دلیل قوی وارد نہیں کی نہ نقلی جیسا ظاہر ہے اور نہ عقلی کیونکہ جو مذکور ہے من قولہ لان جمیع ذلک الخ وہ مستلزم مدعا کو نہیں کیونکہ کسی کیلئے کسی چیز کا پیدا ہونا مستلزم اُسکے علم کو نہیں چنانچہ ارشاد ہے ھوالذی خلق لکم مافی الارض جمیعا اور یقیناً ہمکو جمیع مافی الارض کا علم نہیں بس ماؤل ہوگا کہ غلبہ محبت وعشق سے یہ مبالغہ آمیز کلام صادر ہو گیا

عبارت سادسہ۔ اگر اسکو ظاہر پر رکھا جاوے تو اس ولی کے علم کا بھی محیط ماننا لازم آتا ہے اور اگر اس لئے محیط نہیں کہ نبی سے مستمد ہے تو حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا بھی علم محیط نہ ہوگا کہ حق تعالےٰ سے مستمد ہیں۔

عبارت سابعہ۔ اول تو اپنے اغلاق سے کسی مدعا میں نص نہیں پھر وہی جواب اس کا بھی ہے کہ غیر معصوم غیر مجتہد کا کلام۔ پھر بے دلیل بس وہی تاویل ہوگی صدور عن غلبۃ المحبۃ والعشق فلا حجۃ فیہ لاسیما بمقابلۃ ماھو اقوی منہ ۲۴ ربیع الثانی ۱۳۵۲ھ

تمام شد رسالہ شق الجیب عن حق الغیب

ضمیمہ رسالہ شق الجیب مشتمل بریکے سوال وجواب

السّلام علیکم ورحمۃ اللہ۔ خاکسار حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا ظاہری اور روحانی فیض یافتہ ہے اور مشائخ دیوبند کے توسّل اور اُنکے مسلک کو نجات یقین کرتا ہے اور یہی حال ان تمام حضرات کا ہے جو مجلس استشار العلماء پنجاب سے وابستہ ہیں۔ یہاں لاہور میں ایک صاحب ہیں جنہوں نے عوام میں اپنے آپکو دیوبندی مشرب مشہور کر رکھا ہے جو حقیقت حال کے سراسر خلاف ہے ان بزرگوار کا وتیرہ ہے کہ ماہ بماہ کوئی نہ کوئی رسالہ شائع کرتے رہتے ہیں۔ اس ماہ میں اُنھوں نے ایک کتاب بنام صدحدیث شائع کی جوارسال خدمت ہے یہ کتاب تمام تر خام اور ہر حیثیت سے

مولوی صاحب مذکور کے دوسرے رسائل کی طرح ناقابل التفات ہے مگر اسکو کیا کیا جائے کہ آج پندرہ روز سے اس کتاب کی ایک عبارت کی وجہ سے تمام لاہور فتنہ وفساد کا مرکز بنا ہوا ہے۔ مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً بریلویوں کی طرف سے نشانہ طعن وتشنیع بنایا جارہا ہے عام جلسوں مین کہا جاتا ہے کہ عبارت معلوم تمام دیوبندیوں کا مسلک ہے۔ ہمارے جگر مین سن سن کر ناسور ہو گئے ہین اسلئے قبلہ سے التجا ہے کہ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک واضح فرمائیں۔ عبارت حسب ذیل ہے عن ام العلاء الانصاریۃ قالت قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللہ لا ادری واللہ لا ادری وانا رسول اللہ ما یفعل بی ولا بکم "تشریح" حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اپنے وجود اقدس سے علم غیب کی نفی فرمارہے ہیں کہ جو آپکے حق مین مقدر ہے یا دوسرون کے حق مین علم الٰہی مین مضمر ہے اسکا علم نہین رکھتے۔ اس کا یہ مطلب نہین کہ آپ کو اپنی نجات کا بھی یقین نہین کیونکہ دوسری احادیث اسکے خلاف ہین، (گلدستہ صد احادیث نبوی ص ۲۳۷)

یہ عبارت ہماری جماعت کو تین طرح سے کھٹکتی ہے (۱) کیا وجود اقدس سے مطلق علم غیب کی نفی مسلمانون مین سے کسی کا مذہب ہے؟ حالانکہ واقعات سراسر اسکے خلاف ہین۔ قرآن حکیم کتاب الفتن کتاب الملاحم۔ کتاب اشراط الساعہ وغیرہ کے بالکل خلاف ہے (۲) مقدر اور نجات مین وجہ فرق معلوم نہین کہ مقدر کا تو اصلاً علم نہین اور نجات کا یقین ہے بظاہر یہ متعارض غلط بیانی اور جہالت ہی (۳) پھر یہ بھی قابل غور ہے کہ دوسری روایات اسکے خلاف ہیں گویا (عیاذاً باللہ معاذ اللہ) انبیاء علیہم السلام بے تکی باتیں بھی کہتے ہین جہان ایک نہ بنے دوسری بنائی جائے۔ حالانکہ مولوی صاحب کو اس حدیث کا کوئی صحیح محمل بیان کرنا چاہئے تھا جیسا شروح شفا وغیرہ مین مذکور ہے۔ قبلہ گاہا یہ ہے عبارت اور یہ ہین شکوک غایت ادب سے التجا ہے کہ آپ اس عبارت کے متعلق اپنا مسلک بیان فرمائین تاکہ ہم وابستگان اپنا دامن پاک کرسکین اور ہمارے لئے باعث اطمینان ہو۔

الجواب۔ علم غیب للمخلوق کے متعلق اثباتاً ونفیاً نصوص مختلف عنوانات سے وارد ہین گو معنون مین اختلاف نہین۔ بعض نصوص مع ترجمہ بطور نمونہ کے ذکر کرتا ہون۔ اور ترجمہ مین یہ مصلحت ہے کہ معنون کا عدم اختلاف ظاہر ہو جاوے۔

اول - قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الانعام قل لا اقول لکم عندی خزائن اللہ ولا اعلم الغیب الآیۃ یعنی آپ (ان لوگوں سے) کہدیجئے کہ (مین جو دعویٰ رسالت کا کرتا ہون تو اُس کی ساتھ) نہ تو مین تمسے یہ کہتا ہون کہ میرے پاس (یعنی میری قدرت مین) خدا تعالیٰ کے (تمام مقدورات کے) خزانے ہین (کہ جب مجھسے کسی امر کی فرمایش کیجاوے اُسکو اپنی قدرت سے ظاہر کر دون) اور نہ مین (یہ کہتا ہون کہ مین) تمام غیبوں کو (جو کہ معلومات الہیہ مین ہیں) جانتا ہون (جیسا کبھی کبھی براہ عناد اس قسم کی باتین پوچھتے ہو کہ قیامت کب آویگی مثلاً) **ثانی** قال اللہ تعالیٰ ایضً فی سورۃ الانعام وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ھو یعنی اللہ ہی کے پاس (یعنی اُسی کی قدرت میں) ہین خزانے تمام مخفی اشیاء کے (انمین سے جس چیز کو جسوقت اور جسقدر چاہین ظہور مین لے آتے ہین مطلب یہ کہ اور کسی کو اُنپر قدرت نہین اور جسطرح قدرت تامہ اُن کے ساتھ خاص ہے اسی طرح علم تام بھی چنانچہ) اُن اخزائن مخفیہ مقدورات کو کوئی نہین جانتا بجز اللہ تعالیٰ کے **ثالث** قال اللہ تعالیٰ فی سورۃ الاعراف یسئلونک عن الساعۃ ایان مرسہا - قل انما علمہا عند ربی لا یجلیہا لوقتہا الا ھو الی قولہ قل انما علمہا عند اللہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون - یعنی یہ لوگ آپ سے قیامت کو متعلق سوال کرتے ہیں کہ اُس کا وقوع کب ہوگا آپ فرما دیجئے کہ اُس کا (یہ) علم (کہ کب واقع ہوگی) صرف میرے رب ہی کے پاس ہے (دوسرے کسی کو اس کی اطلاع نہیں) اُس کے وقت پر اُسکو سوا اللہ کے کوئی اور ظاہر نکریگا (اور وہ ظاہر کرنا یہ ہوگا کہ اُسکو واقع کر دیگا اُسوقت سبکو پوری خبر ہو جاویگی اُسکے قبل کسیکو بتلانے کے طور پر بھی اُسکو ظاہر نہ کیا جاویگا آگے ارشاد ہے کہ) آپ فرما دیجے کہ اُس کا علم (مذکور) خاص اللہ ہی کے پاس ہے لیکن اکثر لوگ (اس بات کو) نہین جانتے (کہ بعض علوم حق تعالیٰ نے اپنی خزانہ علم مین مکنون رکھے ہین انبیاء علیہم السلام کو بھی تفصیلاً اطلاع نہین دی) **ف** اس آیت سے اور حدیث ما المسئول عنہا باعلم من السائل رواہ الشیخان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ تعیین وتفصیل کی ساتھ قیامت کی اطلاع آپ سے بھی مخفی تھی اور بعض روایات جو تعیین کے باب مین آئی ہین کہ دنیا کی عمر سات ہزار سال کی ہے اولاً وہ قوت مین قرآن اور حدیث شیخین کے برابر کیا فی نفسہ بھی صحیح السند نہین دوسرے ماول ہو سکتی ہین ظن غالب کے ساتھ -

رابع - وقال اللہ تعالیٰ ایضً فی سورۃ الاعراف قل لا املک لنفسی نفعا ولا ضرا الا ما شاء

الله ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مسنی السوء یعنی آپ کہدیجے کہ مین خود اپنی ذات خاص کیلئے (بھی چہ جائیکہ دوسرون کیلئے) کسی نفع (کے حاصل کرنے) کا اختیار نہین رکہتا اور نہ کسی ضرر کے دفع کرنیکا (اختیار رکہتا ہون) مگر اُتنا ہی کہ جتنا خدا تعالٰی نے چاہا ہو (کہ مجہکو اختیار دیدین) اور اگر مین غیب کی باتین (امور اختیاریہ کے متعلق) جانتا ہوتا تو مین (اپنے لئے) بہت سے منافع حاصل کر لیا کرتا اور کوئی مضرت ہی مجہپر واقع نہ ہوتی اور اب چونکہ علم غیب نہین اسلئے بعض اوقات نافع ومضر کا علم نہیں ہوتا بلکہ گاہے بالعکس نافع کو مضر اور مضر کو نافع سمجہہ لیا جاتا ہے۔ **خامس**۔ قال الله تعالٰی فی سورۃ النمل قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا الله یعنی آپ کہدیجے جتنی مخلوقات آسمان اور زمین (یعنی عالم) مین موجود ہین (اُن مین سے) کوئی بھی غیب کی بات نہین جانتا بجز اللہ تعالٰی کے (یعنی اللہ تعالٰی کو تو بے بتلائے سب معلوم ہے اور کسیکو بے تبلائے کچھ بھی معلوم نہیں۔ **سادس** قال الله تعالٰی فی سورۃ الاحقاف قل ما کنت بدعا من الرسل وما ادری ما یفعل بی ولا بکم۔ یعنی آپ کہدیجے کہ مین کوئی انوکہا رسول تو نہیں ہون (کہ تمہارے لئے موجب تعجب ہو گو انوکہا ہونا بھی فی نفسہ منافی رسالت نہیں چنانچہ جو سب سے پہلے پیغمبر تھے باوجود انوکھے ہونے کے بھی پیغمبر تھے مگر انوکھا ہونا موجب تعجب ہو سکتا ہے گو وہ تعجب زائل کر دیا جاوے لیکن یہان تو تعجب بھی نہ ہونا چاہئے کیونکہ مجہسے پہلے بہت سے پیغمبر آچکے ہین جنکی خبر تواتر سے تمنے بھی سنی ہے) اور (اسی طرح کسی اور عجیب بات کا بھی مین دعوی نہین کرتا جیسا مثلاً علم غیب ہے چنانچہ مین خود کہتا ہون کہ مجہکو غیبیات میں سے بجز معلومات بطریق الوحی کے اور کسی بات کی خبر نہین حتی کہ) مین نہیں جانتا کہ میرے ساتھ کیا کیا جاویگا اور نہ (یہ معلوم کہ) تمہاری ساتھ (کیا کیا جاویگا پس جب اپنے اور تمہارے احوال آئندہ کے علم کا باوجود شدت تلبس اُن احوال کے میں مدعی نہیں ہون تو اور مغیبات بعیدہ کی نسبت تو مین کیا دعوی کرتا پس اس باب میں بھی مین کسی امر عجیب کا مدعی نہین ہون)

سابع۔ قال الله تعالٰی فی سورۃ الجن قل ان ادری اقریب ما توعدون ام یجعل له ربی امدا۔ عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احدا الا من ارتضی من رسول فانه یسلك من بین یدیه ومن خلفه رصدا الآیة یعنی آپ (ان سے) کہدیجے کہ مجہکو معلوم نہیں کہ جس چیز کا تمسے وعدہ کیا جاتا ہے آیا وہ نزدیک آنے والی ہے یا میرے پروردگار نے اُسکے لئے

کوئی مدت دراز (کذا فی الخازن والقرینۃ علیہ کونہ مقابلا لقولہ قریب) مقرر کر رکھی ہے (لیکن ہر حال میں وہ آویگی ضرور- رہا علم تعیین کا سو وہ محض غیب ہے اور) غیب کا جاننے والا وہی ہے سو (جس غیب پر کسی کو مطلع کرنا مصلحت نہین ہوتا) وہ اپنے (ایسے) غیب پر کسی کو مطلع نہین کرتا (اور علم تعیین قیامت ایسا ہی ہے کہ اسپر کسیکو مطلع کرنے مین کوئی مصلحت نہیں کیونکہ وہ علوم متعلقہ بالنبوۃ سے نہین جنکو حصول قرب الٰہی مین دخل ہوتا ہے بس ایسے غیب پر کسی کو مطلع نہین کرتا) ہان مگر اپنے کسی برگزیدہ پیغمبر کو (اگر کسی ایسے علم پر مطلع کرنا چاہتا ہی جو کہ علوم نبوت سے ہو خواہ مثبت نبوت ہو جیسے پیشین گوئیان خواہ فروع نبوت سے ہو جیسے علم احکام) تو (اس طرح اطلاع دیتا ہے کہ) اُس پیغمبر کے آگے اور پیچھے (یعنی جمیع جہان مین وحی کے وقت) محافظ فرشتے بھیجدیتا ہے تاکہ وہان شیاطین کا گذر نہ ہو جو کہ وحی کو فرشتہ سے سنکر اور کسی سے جا کہیں- چنانچہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے ایسے پہرہ دار فرشتے چار تھے کذا فی روح المعانی بروایۃ ابن المنذر عن ابن جبیر وبروایۃ ابن مردویہ عن ابن عباس)

ف چونکہ اسکے مشابہ مضمون آل عمران کی ایک آیت کے جزو وما کان اللہ لیطلعکم علی الغیب ولکن اللہ یجتبی من رسلہ من یشاء میں بھی مذکور ہے بقدر ضرورت اُس کا ترجمہ بھی لکھا جاتا ہی کہ اللہ تعالیٰ (بمقتضائے حکمت) تمکو ایسے امور غیبیہ پر (فاللام للعہد بقرینۃ المقام والمعہود ھو تمییز الخبیث من الطیب فلا لیتسکل اطلاعہ تعالیٰ ایاھم علی کثیر من المغیبات منھا احکام الشرع المنصوصۃ بلا واسطہ ووقوع حوادث کے) مطلع نہیں کرنا چاہتے- ولیکن ہان جسکو (اس طرح مطلع کرنا) خود چاہین اور (ایسے حضرات) وہ اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ہیں انکو (اس طرح مطلع کرنے کیلئے اپنے بندون مین سے) منتخب فرماتے ہین **ف** وجہ مشابہت دونوں آیتوں کی استثنار سل کا بعض مغیبات کے علم میں خواہ استثنار متصل ہو یا منفصل اور اس آیت سے کسیکو شبہ نہ ہو کہ جو علم غیب خصائص باری تعالیٰ سے ہے اُس مین رسل کی شرکت ہوگئی کیونکہ خواص باری تعالیٰ سے دو امر ہین- اُس علم کا ذاتی ہونا اور اُسکا محیط بالکل ہونا یہان ذاتی اسلئے نہیں کہ وحی سے ہے اور محیط اسلئے نہیں کہ بعض امور خاص مراد ہیں بس یہ بالمعنی الاعم غیب ہے نہ کہ بالمعنی الاخص- خوب سمجھ لو- یہ اس باب مین مختصر نصوص مع تفسیر تھیں

اس مجموعے سے چند امور مستفاد ہوئے **اول** تحقیق مسئلہ کی کہ علم ذاتی وعلم محیط بالکل بحیث لایشذ منہ شئ خواص باری تعالیٰ سے ہو اُس مین نہ کوئی رسول شریک ہو نہ غیر رسول۔

دوم۔ اللہ تعالیٰ نے علوم مغیبہ مین سے محض مخلوق کو بعض علوم عطا فرمائے ہین جنمین سب سی زیادہ حضرات انبیاء وملائکہ علیہم السلام کو اور پھر ان سب مین بھی زیادہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو علوم عطا فرمائے ہین خصوص امور تشریعیہ کے ایک ایک جزو کا اسی طرح امور تکوینیہ مناسبہ منصب نبوت کی ایک ایک جزئی کا علم آپکو عطا فرمایا گیا ہے۔ اور بعض عطا نہیں فرمائے جنمیں بعض کا عطا ہونا اور بعض کا عطا نہ ہونا متفق علیہ ہے اور بعض جزئیات کا عطا ہونا نہ ہونا مختلف فیہ ہے۔ مثلاً قیامت کا علم یا جمیع حوادث الی یوم القیمہ کا علم ظاہر نصوص اس کی نفی پر دال ہین اور جمہور اہل حق کا یہی اعتقاد ہے اور بعض نے بعض روایات غیر ثابتہ یا غیر کافیہ فی الدلالۃ سے تمسک کر کے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے اس کا اثبات کر کے جمہور کا خلاف کیا ہے مگر یہ خلاف حد بدعت سی نہین بڑہتا البتہ اگر کسی نص قطعی الثبوت وقطعی الدلالۃ کا اُس مین رد ہو تو وہ کفر ہے اور غالباً کوئی ذی علم اس رد کا مرتکب نہ ہوگا اور ان بعض روایات کے ثبوت یا دلالت کے ناکافی ہونے کو علماء وقت نے بھی بقدر ضرورت اپنی تصانیف[ف] مین ذکر فرمایا ہے۔

سوم۔ بعض نصوص مین علم غیب للمخلوق کی نفی کا عنوان تو مطلق ہے اگرچہ دوسرے دلائل سے وہ مقید ہے لیکن علم غیب للمخلوق کے اثبات کا عنوان کسی نص مین مطلق نہین اس سے معلوم ہوتا ہو کہ اصل نفی ہی ہے اور اثبات للعارض پس اطلاقات تقریریہ یا تحریریہ مین نفی کا اطلاق جبکہ تقیید منوی ہو اور اُسپر قرائن قائم ہون حقیقت اور مقاصد شریعت سے اتنا بعید نہیں جتنا اثبات کا اطلاق اگرچہ تقیید منوی ہو اور اُسپر قرائن قائم ہون البتہ پہلا اطلاق بھی اگر موہم خلاف حقیقت یا موہم تنقیص شان کمال ہو واجب المنع ہوگا لیکن ہر شخص کا حکم کر دینا کہ یہ ایہام ہو گیا یا تنقیص ہو گئی قابل اعتبار نہین اس حکم کیلئے تبحر وتیقظ وتدین شرط ہے۔

چہارم۔ باوجود ثبوت بعض علوم مغیبات للمخلوق کسی نص مین مخلوق پر عالم الغیب کا اطلاق وارد

[ف] اُن مین سے ایک رسالہ اسوقت میرے سامنے ہے الارشاد الی سبیل الرشاد مؤلفہ پیر زادہ بہاء الحق قاسمی مطبوعہ آفتاب برقی پریس امرتسر ۱۲

نہین - پس یہ اطلاق ضرور ظاہری مزاحمت ہے نفی کی جو واجب الاحتراز ہے -
پنجم علم غیب للمخلوق کی نفی کے نصوص اور اُسکے اثبات کے نصوص مین تناقض اسلئے نہین کہ دونون قضیوں ہین وحدات ثمانیہ نہین کہیں موضوع مختلف ہی کہ ایک جگہ ایک شئے کا علم ہے دوسری جگہ دوسری شئے کا - کہیں محمول مختلف ہی کہ ایک جگہ علم قطعی ہے دوسری جگہ علم غیر قطعی - کہیں شرط مختلف ہے کہ ایک جگہ علم بواسطہ ہے دوسری جگہ بلاواسطہ وعلی ہذا - یہانتک مسئلہ کی تحقیق ہے جو جواب سوال کیلئے بمنزلہ تمہید کے ہے اب جواب عرض کرتا ہے **قولکم** جنھون نے اپنے آپ کو دیوبندی مشرب مشہور کرر کھاہے **اقول** اس کی فکر ہیں پڑنا تکلیف مین پڑنا ہے - کیا ایسے لوگ نہین ہوئے کہ اسلام کی طرف اپنی نسبت کرکے اسلام کے لئے مضر ثابت ہوئے مگر بجز صبر اور دعا کے کیا چارہ -
قولکم - مشائخ دیوبند کو عموماً اور ذات گرامی کو خصوصاً الخ **اقول** - اسکا رنج ہی فضول ہے ابتداءً مین طبعاً رنج ہونا بعید نہ تھا اب تو عادت ہو جانا چاہئے **قولکم** - عام جلسون مین کہا جاتا ہی کہ عبارت مذکورہ تمام دیوبندیون کا مسلک ہے **اقول** مصنف نے تو یہ کہا بھی نہیں کہ یہ سب دیوبندیوں کا مسلک ہے یہ الگ بات ہے کہ اگر ایسا کہا جاتا تو صحیح ہوتا یا غلط لیکن اب تو کوئی منشأ اعتراض کا بھی معترضین کے پاس نہین بجز اسکے کہ بدنام کرنیکا بہانا ڈہونڈا جاتا ہے حسبنا اللہ ونعم الوکیل **قولکم** - اپنا مسلک واضح فرمائین **اقول** کسی خاص عبارت کے متعلق خوض کرنا لڑا یا تسلیماً اکثر بے نتیجہ ہوتا ہے - اسلئے مین نے بجائے اسکے اصل مسئلہ کے متعلق ضروری مضمون عرض کردیا ہے اب اس پر عبارت کا انطباق یا عدم انطباق خود ناظرین ملاحظہ فرمالین گے گو اُن مہربانون سے زیادہ توقع یہی ہے کہ وہ اس مضمون مین بھی شبہات پیدا کرکے ہم لوگون کے بدنام کرنیکے لئے اسکو دوسرا حربہ بنالین گے مگر آپکی حکم کی تعمیل کردی اب اس کا اظہار یا اخفاء آپکی رائے پر ہے -
قولکم - عبارت حسب ذیل ہے الخ **اقول** - یہ مرقاۃ کا حوالہ دے رہے ہین جو میرے پاس نہیں ہے ورنہ اسپر انطباق دیکھا جاتا اب اس سے قطع نظر کرکے نفس عبارت پر نظر کرتا ہون -
قولکم لنقل العبارۃ وجود اقدس سے علم غیب کی نفی الخ **اقول** دلالت بالکل صحیح ہے مگر غالباً مصنف کا بھی یہ مقصود نہین مراد خاص علم غیب ہے مابعد کی عبارت اُس کا قرینہ ہے غالباً اُنپر رد کررہے ہین جو اس باب ہیں موجبہ کلیہ کے مدعی ہیں اُن کا رد سالبہ جزئیہ سے کررہے ہین جو اُس کی نقیض ہے

یعنی بعض علوم غیبیہ کی نفی سے اُس ایجاب کلی کا بطلان ہو گیا اور اُس بعض کی تعیین آئندہ اس عبارت میں کی ہے جو آپ کے حق مین الی قولہ مضمر ہے یعنی آپ کیلئے یا دوسرون کیلئے جو حالت ایسی مقدر ہو جو صرف علم الٰہی مین مضمر ہو اُسکے علم کی نفی کی ہے تو اس سالبہ جزئیہ کے صدق سے ایجاب کلی کا رفع ہوتا ہے ایجاب جزئی کا رفع نہین ہوتا اور اشراط الساعۃ وغیرہا سے ایجاب جزئی ثابت ہوتا ہے پس دونون مین تناقض نہین البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبارت صاف نہیں بلکہ تنگ ہے اور بے ترتیب ہے مگر جرم کے ایک دفعہ کو دوسری دفعہ مین داخل کرنا یہ بھی تو جرم ہے **قولکم** مقدر اور نجات مین الخ **اقول**۔ مقدر سے اگر وہ مقدر مراد ہو جو صرف علم الٰہی مین مضمر ہے جسکا علم دوسرے کو عطا نہین ہوا تو نجات سے اُس کا فرق ظاہر ہے کیونکہ اس مقدر کا علم عطا فرما دیا گیا ہے۔ **قولکم** دوسری روایات اس کے خلاف ہین **اقول**۔ تقریر مذکور پر تخالف نہین رہا **قولکم** حالانکہ الخ **اقول** نیک مشورہ ہے میرے پاس شرح شفا نہین ورنہ اس مین دیکھتا لیکن اگر دونون محمل مین تغائر بھی ہو تو محامل صحیحہ مین تعدد بھی تو ممکن ہے خواہ راجح و مرجوح کا تفاوت ہو مگر نفس صحت مین تو اشتراک ممکن ہے چنانچہ ایک محمل احقر نے اوپر سورۂ احقاف کی آیت کی تفسیر مین لکھا ہے **قولکم** آپ اس عبارت کے متعلق الخ **اقول** کونوا قوامین بالقسط کو پیش نظر رکھکر حکم کی تعمیل کر دی ہے اگرچہ مین بھی تفسیر بالرائے کی وجہ سے اُن کا شاکی ہون۔ اب دعا و طلب دعا پر ختم کرتا ہون۔ **اشرف علی** ۲ رج ۲ ۱۳۵۲ھ

رسالہ التواجہ بما یتعلق بالتشابہ

بعد الحمد والصلوٰۃ والدعاء اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ عرض کرتا ہون کہ نص متشابہ کی تعریف یہ ہے کہ اُسکی مراد بجز اللہ تعالیٰ کے (اور بقول بعض بجز اللہ تعالیٰ اور رسول صلے اللہ علیہ وسلم کے) کسی کو جزماً معلوم نہ ہو۔ اور جسکی مراد بنابر شیوع مجاز یا کنایہ کے معلوم ہو وہ متشابہ نہیں اگرچہ اُسکے حقیقی معنے مین کوئی استحالہ لازم آتا ہو پھر اُس متشابہ کی دو قسمین ہین ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی بھی کسی کو معلوم نہ ہو جیسے مقطعات اور ایک وہ کہ اُس کا مدلول لغوی معلوم ہو مگر کسی محذور عقلی یا نقلی کے لزوم کے سبب مراد نہ لے سکین پھر اس قسم اخیر کی دو قسمیں ہین ایک یہ کہ اُسکا مدلول لغوی واحد ہو جیسے سمع و بصر و کلام اور ایک یہ کہ اُسکا مدلول لغوی متعدد ہو

یعنی وہ مشترک اور محتمل وجوہ متعددہ کو ہو پھر اسکی دو قسمیں ہین ایک یہ کہ اُن معانی و وجوہ مین کسی دلیل سے کسی ایک کو ترجیح نہ دی گئی ہو ایک یہ کہ اُن مین کسی ایک کو ترجیح دی گئی ہو خواہ دلیل قطعی سے یا دلیل ظنی سے۔ یہ بیان ہوا اقسام کا آگے احکام کا بیان کیا جاتا ہے۔ مقطعات مین سب کا مذہب یہی ہے کہ اُس مین تفویض واجب ہی اور سمع و بصر کلام مین سب کے نزدیک تفسیر جائز ہے مگر اس قید کے ساتھ لا کسمعنا و لا کبصرنا و لا ککلامنا اور ذات معانی متعددہ مین اگر کسی معنی کو ترجیح نہ دیگئی ہو نہ قطعاً نہ ظناً اُس مین بھی سکوت واجب ہے اس کی مثال کوئی ذہن مین نہیں آئی ایک نظیر فقہی تنویر کیلئے لکھتا ہون کہ امام صاحب رح نے اسی وجہ سے فرمایا ہے لا ادری ما الدھر۔ اور جس مین کسی ایک معنی کو ترجیح دیگئی ہو اگر اُسکو لفظ منصوص ہی سے تعبیر کرین تب تو کوئی اختلاف ہی نہیں جیسے استواء جبکہ اس کا ترجمہ کیا جاوے نہ اس سے اشتقاق کیا جاوے البتہ دفع ایہام معنی متبادر متعارف مستحیل کیلئے اس قید کا بڑہا دینا احتیاط ہے استواء یلیق بہ جیسا جمہور مفسرین کا صنیع ہے اور یہی محمل ہے قول ائمہ کا الاستواء معلوم والکیف مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ اور اگر لفظ غیر منصوص سے تفسیر کیجاوے تو اُس مین دو مسلک ہین ایک سلف کا وہ یہ کہ اسکو معنی حقیقی ہی پر محمول کیا جاوے خواہ اُس معنی کی تعیین دلیل قطعی سے ہو خواہ دلیل ظنی سے مثلاً کسی نے اُس کی استقرار سے تفسیر کی کسی نے علو سے کسی نے استیلاء سے کسی نے اقبال سے یہ سب معانی حقیقیہ لغویہ ہین کما یظہر من کتب اللغۃ وتفسیر الطبری فی قولہ تعالیٰ ثم استوی الی السماء اور یہ سب تفسیرین مسلک سلف پر منطبق ہین گو تعیین ظنی ہے لیکن ہر قول مین محمل حقیقی معنی ہیں اور یہی حاصل ہے مسلک سلف کا اور اُن سب تفسیرون مین سے ہر تفسیر کا حکم تفسیر سمع و بصر کا سا ہوگا یعنی ہر ایک مین اس قید کا اعتبار واجب ہوگا لا کاستقرارنا المستلزم للمادیۃ و لا کعلونا المقتضی للجہۃ و لا کاستیلاءنا المسبوق بالعجز و لا کاقبالنا المسبوق بالادبار اور ان سب معانی حقیقیہ لغویہ کے مسلک سلف پر منطبق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مضامین قرآن مجید کی تبلیغ عام معمور بہ ہے اور ظاہر ہے کہ عجم کو تبلیغ بدون ترجمہ کے نہیں ہو سکتی۔ اگر ترجمہ قائم مقام اصل کلمہ کے نہو تو لازم آتا ہے کہ مسلک سلف پر ان اجزا کی تبلیغ ممکن نہ ہو حالانکہ وہ اصل مسلک ہی پس ترجمہ کو قائم مقام اصل کے کہنا لازم ہے اور استوی کا جب ترجمہ ہوگا وہ ان ہی معانی حقیقیہ لغویہ مین سے

کسی کا ترجمہ ہوگا۔ پس ان سب معانی سے تعبیر کرنا بھی بجائے استوی سے تعبیر کرنے کے ہوگا اور استوی لا کاستوائنا بالاتفاق مسلک سلف کا ہے۔ اسیطرح دوسری تفاسیر مذکورہ مع القید بھی البتہ خود لفظ استوی کا محفوظ رکھنا اسلم واحکم ہے جبکہ مخاطب کو ترجمہ کی احتیاج نہ ہو۔ غرض مترادفات سب ایک حکم میں ہیں لیکن لازم بحکم مرادف نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لزوم حادث میں ہو قدیم میں نہ ہو مثلاً اتیان کے ثبوت سے حرکت کا اطلاق جائز نہ ہوگا۔ دوسرا مسلک خلف کا ہے وہ یہ کہ اصل تو مسلک سلف ہی کا ہے لیکن ضعفاء العقول کے تحمل و دفع تشویش کی مصلحت سے مجاز یا کنایہ پر محمول کر لیا جاویگا پھر اس مجاز یا کنایہ میں مختلف وجوہ ہو سکتے ہیں یہ خلاصہ ہے مبحث کا۔ اب تین تنبیہوں پر اس مبحث کو ختم کرتا ہوں ایک یہ کہ بعض کلمات کے متشابہ ہونیمیں اقوال مختلف بھی ہوتے ہیں منشاء اُسکا اسباب مختلفہ ہیں جنکا مرجع قواعد شرعیہ وعربیہ میں اختلاف ہے رائے واجتہاد کا دوسری تنبیہ یہ کہ تفصیل کی بناء پر بعضے دوسرے متشابہات بھی استواء کے حکم میں ہیں پھر خصوصیت کیساتھ خود سلف سے بھی زیادہ حکم استواء ہی کے متعلق کیوں منقول ہے اُسکی وجہ میری رائے میں یہ معلوم ہوتی ہے کہ اُس زمانہ میں کسی وجہ سے اہل بدعت نے اسی میں زیادہ تشکیک کی ہوگی تیسری تنبیہ یہ کہ آجکل بعض لوگ جنپر ظاہریت غالب ہے جب متشابہات کی تفسیر کرتے ہیں تو درجۂ اجمال میں تو مسلک سلف پر رہتے ہیں مگر چار غلطیاں کرتے ہیں ایک یہ کہ تفسیر ظنی کی قطعیت کے مدعی ہو جاتے ہیں۔ دوسری غلطی یہ کہ جب تفصیل کرتے ہیں تو عنوانات موہمہ تکییف وتجسیم اختیار کرتے ہیں۔ تیسری غلطی یہ کہ مسلک تاویل کو علی الاطلاق باطل کہکر ہزاروں اہل حق کی تضلیل کرتے ہیں حالانکہ اہل حق کے پاس اُن کے مسلک کی صحت کیلئے احادیث بھی بناء ہیں اور قواعد شرعیہ بھی قاعدہ کا بیان تو اسی تحریر میں مذکور ہے اور احادیث رسالہ تمہید الفرش میں مذکور ہیں چوتھی غلطی یہ کہ تفسیر بالاستقرار کو تو سلف کے مسلک پر سمجھتے ہیں اور دوسری تفاسیر لغویہ کو تاویل خلف سمجھتے ہیں حالانکہ سب کا مساوی ہونا اوپر ظاہر ہو چکا البتہ دوسری آیات غیر متشابہ میں معنی استقرار میں کثرت سے استعمال ہونا تفسیر بالاستقرار کیلئے ایک گونہ مرجح ہے

وھھنا فلیکتف القلم ولینتہ الرقم ونکرر الدعاء اللھم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعہ والباطل باطلا وارزقنا اجتنابہ وصلی اللہ تعالی علی خیر خلقہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین

مرقوم دوم جمادی الاولی یوم الجمعہ ۱۳۵۲ھ تمت رسالہ التواجہ

ضمیمہ رسالہ التواجہ

بعد حمد و صلوۃ وسط شوال ۱۳۵۲ھ مین بحث متشابہات کے متعلق دو مضمون ذہن مین وارد ہوئے نافع ہونیکے سبب بعنوان اضافہ رسالہ بالا کیساتھ ملحق کرتا ہون۔

اضافہ اوّل۔ رسالہ بالا کی تیسری تنبیہ کی تیسری غلطی کے بعد یہ عبارت بڑہائی جاوے وھی ھذہ البتہ رسالہ تمہید الفرش کی فوائد متفرقہ کے سوال اول کی جواب مین احادیث سے جو مسلک تاویل کی صحت کی تائید ذکر کیگئی ہے اس میں ایک مضمون قابل اضافہ ہے جسکو اب فی کرکرتا ہون وہ یہ کہ یہ توجیہ مذکور یعنی آیات متکلم فیہا مین صورت تفسیر کو بجائے حقیقت تفسیر کی قرار دینا یہ علی سبیل التنزل ہی قطع نزاع اہل شغب کیلئے ورنہ خود یہی مسلم نہیں کہ یہ تاویلات متاخرین کی محض صورت تفسیر ہیں مقابل حقیقت تفسیر کے بلکہ ایسی تاویل کو حقیقت تفسیر بھی کہنا ممکن ہی۔ غایت ما فی الباب تفسیر متیقن و متعین نہ کہیں گے تفسیر محتمل کہیں گے۔ اور سلف اس احتمال کی نفی نہین کرتے کیونکہ اُن کے قول کا حاصل کسی تفسیر متعین کے تیقن کی نفی ہے نہ کہ اُس تفسیر کی نفی کا تیقن۔ چنانچہ اتقان نوع ثالث واربعین مین مقطعات کی تاویلات مختلفہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے منقول ہین جو بوجہ شدت خفاء معانی شان تشابہ مین دوسرے متشابہات سے اقوی ہین جنکے معانی کسی درجہ مین تو معلوم ہیں گو اُس مقام مین معلوم نہیں۔ و نیز اتقان نوع سادس و ثلثین مین خود کشف ساق کی تاویل ابن عباسؓ سے منقول ہے۔ یہ صریح دلیل ہے کہ سلف تیقن مراد معین کے نافی ہین نہ کہ احتمال کے ورنہ وہ کیون ایسی تاویل کرتے گو متاخرین کی طرح یہ اُن کی عادت نہ تھی لیکن تاویل کی اصل تو اُنسے بھی ثابت ہوگئی۔ نیز نبراس شرح شرح عقائد نسفیہ مین سلف کے مذہب کو اس عبارت سے نقل کیا ہے الایمان بما اراد اللہ تعالی و تفویض علمہا الیہ تعالی الخ اور شرح فقہ اکبر مین امام مالکؒ کا قول اس عبارت سے نقل کیا ہے الاستواء معلوم والکیف مجہول و السوال بدعۃ والایمان بہ واجب۔ ان دونون عبارتون میں تاویل متاخرین کی نفی نہیں بلکہ کیف یعنی مراد متعین کو مجہول یعنی غیر معلوم اور اُسکو یعنی اُسکے علم بالتعیین کو مفوض الی اللہ تعالی

کہا ہے جسمین دونون احتمال ہین یعنی ممکن ہے کہ وہ کیف تاویل متاخرین ہو اور ممکن ہو کہ اُسکا غیر ہو پس سلف اور خلف دونون کسی خاص تاویل کے جازم ہونیکے نافی ہین اور محتمل ہونیکے ثبت ہین اس مین تو دونون شریک ہیں صرف فرق یہ ہو کہ سلف کو کسی خاص محتمل کے اظہار کی ضرورت نہین ہوئی یعنی بطور عادت کے کمام تو یباً اگرچہ احتمال ہی کے درجہ مین وہ اظہار ہوتا اور خلف کو اس کی ضرورت ہوئی مگر بتصریح درجہ احتمال - اور ظاہر ہے کہ تفسیر محتمل بھی حقیقت تفسیر کی فرد ہے نہ کہ محض صورت تفسیر اور قائم مقام تفسیر - اور نظائر حدیثیہ مین اس سے زیادہ وسعت ہو جسکی طرف علماء مضطر نہین ہوئے تو اس صورت مین اس توسع کو خصوصیات نبویہ سے بھی کہنا ممکن ہے - واللہ اعلم -

اضافہ دوم - رسالہ بالا مین تیسری تنبیہ کی چوتھی غلطی کے بعد یہ عبارت بڑہائی جاوی وھی ھذہ چوتھی تنبیہ یہ کہ تفویض جو سلف کا مسلک ہو اس کی تفسیر بعض اقوال سے والقائلون بہ ھم الاقلون یہ معلوم ہوتی ہے کہ مراد تو معنی حقیقی ہین مگر اُس کی کنہ معلوم نہین پس تفویض نفس معنی مین نہین بلکہ صرف کنہ مین ہے وھو ظاھر عبارات شرح الفقہ الاکبر کقولہ فی المتن ولہ ید ووجہ ونفس الخ وکقولہ فی الشرح فیجب ان یجری (ای ما ورد فی الاحادیث المرویات من العبارات المتشابہات) علی ظاھرہ ویفوض امر علمہ الی قائلہ وینزہ الباری عن الجارحۃ ومشابھۃ صفات المحدثات اھ اور بعض اہل حدیث مثل ابن تیمیہ رح کا یہی قول ہے اور جہان اُس معنی حقیقی پر کوئی استحالہ عقلی لازم آتا ہو وہ مطلقاً اُسکو اُس معنی کے لوازم مین سے نہین مانتے بلکہ بشرط تحقق فی الحادث کے لازم مانتے ہین اور بعض اقوال سے والقائلون بہ ھم الاکثرون یہ تفسیر معلوم ہوتی ہے کہ یہی متعین نہین کہ معنی حقیقی مراد ہین یا مجازی مراد ہین - دونون محتمل ہین بشرطیکہ اُن مین کوئی تنزیہ کے منافی نہو وھو ظاھر قول مالک رح الاستواء معلوم و الکیف مجھول والسوال عنہ بدعۃ والایمان بہ واجب کما مر، ثم قال فی الشرح المذکور بعد نقل القولین وھذہ طریقۃ السلف وھو اسلم واللہ اعلم اھ پس اس تفسیر پر بعض محدثین مذکورین کا قول تفویض کا مسلک نہو گا جو سلف کا مذہب ہو بلکہ تاویل کا مسلک ہوگا جو خلف کا مذہب ہے بلکہ عامہ خلف کا مسلک ان محدثین سے اقرب الی التفویض ہے کیونکہ یہ جازم نہین جزم مین مفوض ہین بلکہ ظان بھی نہیں جیسا غیر متشابہ محتمل وجوہ مین ظن سے تعیین کر دیتے ہین

مثلاً لامستم النساء مین یا غیر باغ ولا عاد مین۔ سو متشابہ مین احتمال کو ایسے ظن تک کبھی نہین پہنچاتے اور یہ محدثین جازم ہین جزم بین مفوض نہین اور اسلم بھی ہے کیونکہ انھون نے یہ مسلک عوام کی حفاظت عن الاشکالات کی ضرورت سے اختیار کیا ہے اور یہ مقصود حاصل بھی ہو گیا اور محدثین کو تاویل کی کوئی ضرورت بھی پیش نہیں آئی نہ کوئی مصلحت حفاظت وغیرہ کی مرتب ہوئی بلکہ اس تعیین مین عوام کا اشکال وخلجان قوی ہو گیا پس انھون نے بلا وجہ ہی سلف کا قول چھوڑا۔

یہ دونون تفسیرون کے آثار ہین۔ مین اول تفسیر اول کو راجح سمجھتا تھا مگر بعد تتبع وتامل اب تفسیر ثانی کو راجح سمجھتا ہون۔ تمہید الفرش والتواجہ وبیان القرآن کے مقامات تفسیر آیات استواء وغیرہا مین یہ تنبیہ پیش نظر رکھی جاوے کیونکہ اس تنبیہ کا تعلق تحریرات مذکورہ کیساتھ ترجیح الراجح کا سا ہے اسی لئے بیان القرآن سورہ اعراف آیت استوی علی العرش کے حاشیہ عربیہ منقولہ عن التمہید کے شروع مین لفظ الحقیقۃ۔ کے بعد یہ عبارت بڑہادی گئی المبہمۃ لنا اھ تاکہ یہ لفظ حقیقۃ عام ہو جاوے حقیقۃ لغویہ ومجاز لغوی کو جس سے یہ عبارت تفسیر ثانی پر منطبق ہو جاوے اور اُسکے دو سطر بعد تقییس استوارہ کے بعد یہ عبارت بڑہادی گئی مثلاً علی بعض التفاسیر اھ تاکہ تفسیر بالاستقرار کیساتھ تخصیص حکم کا ایہام نہ ہو جو مبنی ہے مسلک سلف کی تفسیر اول پر اگر کسی کو مزید تحقیق میسر ہو وہ ملحق کر کے مستحق اجر ہو جاوے وھو الموفق۔ تمت الضمیمہ۔ شوال ۱۳۵۲ھ

توضیح تنبیہ چہارم ضمیمہ رسالہ بالا

تشابہات کے متعلق بیان القرآن کے بعض مقامات پر بطور حاشیہ ایک مفصل تحریر مولوی حبیب احمد سلمہ نے بھی لکھی تھی اُسکو بھی اس رسالہ مین ملحق کرنا مناسب سمجھا۔ اُس مین چند تحقیقات ہین اور تحقیق چہارم مین رسالہ بالا کی تنبیہ چہارم کی توضیح بھی ہے وھو ھذا

قولہ فی سورۃ الاعراف ثم استوی علی العرش قلت مفسر الیہ یہ جملہ از قبیل متشابہات ہے ولا یعلم تاویلہ الا اللہ فالاستواء معلوم والکیف مجہول والایمان بہ واجب والسوال عنہ بدعۃ کما قال الامام مالک رضی اللہ عنہ چونکہ یہ ایک مجمل کلام ہے لہذا اسکی قدرے تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے

واضح ہو کہ اس مقام پر چند تحقیقات ہیں **اوّل** یہ کہ تشابہ کے وجوہ مختلف ہوتے ہیں کبھی یہ ہوتا ہے کہ لغت عرب میں ایک لفظ کے حقیقی معنی ایسے ہوتے ہیں جو حق سبحانہ کی ذات میں قطعاً منفی ہیں اسلئے وہ حقیقی معنی وہاں مراد نہیں ہو سکتے۔ اور جو معنی وہاں مراد ہوتے ہیں وہ ایسے ہوتے ہیں کہ ان تک عقول بشریہ کی رسائی نہیں ہو سکتی بنابریں وہ کلام نامعلوم المراد ہو جاتا ہے جیسے یسمع ویری وغیرہ کیونکہ لغت عرب میں سماع حقیقی معنی ہیں ایسی قوت سے اصوات کا ادراک کرنا جو ایک عضو جسمانی خاص میں مودع ہے اور حق سبحانہ چونکہ جسمیت و جسمانیت سے پاک ہے اسلئے یہ معنی وہاں مراد نہیں ہو سکتے لیکن چونکہ حق سبحانہ نے اپنے لئے سماع ثابت فرمایا ہے اسلئے ہم کہیں گے کہ اُسکے لئے سماع ثابت ہے اور وہ سنتا ہے مگر نہ اس طرح جسطرح ہم سنتے ہیں بلکہ اس کی کنہ اور حقیقت خود اُسکو معلوم ہے وقس علیہ الرؤیۃ وغیرہا پس ایسے الفاظ معلوم المعنی منفی الظاہر نامعلوم الکنہ ہوئے اور کبھی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس جگہ ازدحام معانی ہوتا ہے اور کوئی معنی شارع کی جانب سے متعین نہیں ہوتے۔

استواء کے معنے اقبال علی الشئ بالفعل اور احتیاز و استیلاء اور علو و ارتفاع ہیں۔ پھر علو و ارتفاع کی دو صورتیں ہیں ایک حسی و ظاہری جیسے بیٹھنا متعارف دوسری معنوی و باطنی جیسے کہتے ہیں فلان بادشاہ آجکل تخت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے یعنی زمام حکومت اسکے ہاتھ میں ہے۔ بس چونکہ یہ سب معانی آیت میں محتمل ہیں اور کسی معنی کو خاص کیا نہیں گیا لہذا یہ جملہ متشابہ المعنی ہو گیا اسلئے کہا جاوےگا کہ الاستواء معلوم لانہ اثبتہ تعالیٰ لنفسہ والکیف مجہول فلا یدری ہل ہو بالاقبال علیہ او بالاحتیاز والاستیلاء او الجلوس ثم الجلوس ہل ہو بالمعنی المعروف او بمعنی انفاذ الامر فتشابہ الامر

دوم یہ کہ اگر معانی محتملہ میں سے کوئی معنی بنابر احتمال بیان کئے جاویں تو یہ صحیح ہے اور اگر کوئی معنی علی سبیل القطع متعین کئے جاویں تو تقول علی اللہ ہے اعاذنا اللہ منہ بس بعض غیر مقلدین٥ کا یہ دعوی کہ اس سے صرف عرش پر ہونا مراد ہے اور ماسوا اُسکے سب غلط اور باطل ہے اھ

---

٥ مراد فقیر اللہ غیر مقلد پنجابی ہے جس نے اپنی کتاب اتمام الحجۃ والبرہان علی المولوی اشرف علی و وحید الزمان بیان القرآن کے مضمون پر اعتراض کیا تھا ۱۲ منہ

ایک ادعائے باطل ہے وما نقل عن الفقہ الاکبر المنسوب الی ابی حنیفہ رح فالجواب عنہ انہ لم یثبت نسبتہ الیہ رضی اللہ عنہ۔ وما نقل عن کتاب العلو للذہبی فلیس فیہ ان کونہ فوق العرش ثابت من الاستواء علی العرش وما نقل عن ابن خزیمۃ فلیس فیہ دلیل علی ما قال وکذا ما نقل عن ابن القیم وغیرہ۔ والعجب منہ انہ یتمسک باقوال الذین لم یقیموا علی ما ادعوا دلیلا من الکتاب والسنۃ بل دعوا دعاوی مجردۃ بشہادۃ ذوقہم او تقلید من سبقہم لو ثبت صحۃ النقل عنہم مع انہ یقول لاحجۃ فی قول احد مالم یستند الی الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس الصحیح

سوم یہ کہ نصوص میں جو صفات حق سبحانہ کیلئے ثابت کی گئی ہیں اگر لغت عرب میں اُن کے معنی متعین ہیں جیسے سمع وبصر وکلام وغیرہ تو انکو حق سبحانہ کیلئے بذلک المعنی ثابت کیا جاویگا مگر بنفی مشابہت مخلوق اور اگر متعین نہیں ہیں تو بلا تعیین معنی انکو حق سبحانہ کے لئے ثابت کیا جاویگا۔ مثلاً یہ کہ حق سبحانہ نے استوی علی العرش فرمایا ہے اور اسکے کئی معنی ہیں اور ہر معنی حق سبحانہ کیلئے ثابت ہیں٥۔ پس تعیین مراد استواء میں توقف کیا جاویگا اور کہا جاویگا کہ حق سبحانہ مستوی علے العرش ہے بالمعنی الذی اراد اللہ تعالیٰ۔ ہاں اگر استواء کے صرف ایک معنے ہوتے یا دوسرے معانی کا احتمال نہ ہوتا تو سماع وبصر کی طرح اُن کی تعیین ضروری تھی لیکن اسکے ساتھ ہی یہ امر بھی جان لینا ضروری ہے کہ جہاں بشہادت عرف اہل لسان کسی کلام کا استعارہ وکنایہ ومجاز ہونا معلوم ہو وہاں اسکے معنی مجازی لینا ضروری ہے مثلاً حق سبحانہ یہود کے رد میں فرماتے ہیں یداہ مبسوطتان۔ پس اس سے یہاں بشہادت عرف بسط ید جود وسخاوت سے کنایہ ہے پس اس سے حق سبحانہ کیلئے ید ثابت کرنا زلت فاحشہ ہوگا۔ وکذا قولہ تعالیٰ ان ربک لبالمرصاد فلا یصح اثبات المرصاد لہ تعالیٰ لانہ کنایۃ ومجاز لاحقیقۃ اور راز اس میں یہ ہے کہ قرآن عربی زبان میں ہے اسلئے ادائے مقصود میں محاورات عرب کا اتباع ضرور ہے پس جس مضمون کو وہ صراحت کیساتھ بیان کرتے ہیں وہاں صراحۃ کیگئی ہے اور جسکو وہ کنایہ اور استعارہ و مجاز کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں وہاں کنایہ واستعارہ ومجاز اختیار کیا گیا ہے پھر صراحۃ کی صورت میں بھی اسی قدر صراحۃ ہوسکتی ہے جہانتک زبان متحمل ہو اور جب زبان ہی متحمل نہ ہو تو پھر تقریبی الفاظ استعمال کئے گئے ہیں

۵ا بشرط عدم استحالہ عقلیہ ۱۲

مثلاً صفات خداوندی بکنہہا ظاہر کرنے کیلئے عربی زبان مین الفاظ نہ تھے اسلئے اُنکے اظہار مین وہی لفظ استعمال کئے گئے جو موضوع لصفات المخلوقین ہین جیسے سمع وبصر وغیرہ کیونکہ صفات مخلوقین کو صفات باری تعالیٰ سے کوئی نسبت ہی نہین اور اسی لئے اشتراک سمع وبصر وغیرہ درمیان صفات الخالق والمخلوق اشتراک لفظی ہے نہ کہ معنوی اور اس مضمون پر تنبیہ کیلئے حق سبحانہ نے لیس کمثلہ شئ فرمادیا ہے

چہارم یہ کہ نصوص صفات بعض تو ایسے ہین جنمیں بالاجماع تاویل لازم ہے جیسے ھو معکم اینما کنتم ای بعلمہ۔ فان ربک لبالمرصاد وغیرہ اور بعض ایسے ہین جنمین علماء کا طرز عمل مختلف ہو چنانچہ بعض ان مین تاویل کرتے اور استعارہ وکنایہ ومجاز قرار دیتے ہین اور بعض کہتے ہین کا نفسرھا ولا نتکلم فیھا بل نمرھا کما جاءت۔ مسلک ثانی مسلک سلف ہے اور مسلک اول مسلک متکلمین ہے ان دو جماعتون کے علاوہ ایک تیسری جماعت ہے جو نہ سلف کے طریق پر ہے اور نہ متکلمین کے طریق پر۔ یہ لوگ نصوص کو اُن کے معانی حقیقیہ پر محمول کرتے ہین مگر بنفی تشبیہ بالمخلوق۔ پس یہ لوگ نہ طریق سلف پر ہین اور نہ طریق متکلمین پر بلکہ ایک اعتبار سے انکو متکلمین ہی مین شمار کرنا زیادہ مناسب ہی کیونکہ متکلمین کی طرح یہ بھی مؤول ہین گو طریق تاویل مختلف ہے کیونکہ وہ کلام کو حقیقۃ سے پھیرتے ہین یہ کلام کو حقیقۃ پر محمول کرتے ہین ہین داخل تاویل۔ اب ہم ان تینوں مسلکوں کو ایک مثال سے سمجھاتے ہین مثلاً حق سبحانہ فرماتے ہین خلقتہ بیدی تو سلف تو کہتے ہین کہ حق سبحانہ نے اپنے لئے خلق بالید ثابت کیا ہے سو ہم بھی کہتے ہین کہ خلقہ بید لیکن ہم نہیں جانتے کہ خلق بالید سے کیا مراد ہے آیا یہ کنایہ ہے خلق بنفسہ سے اور معنے یہ ہین کہ خلقتہ نفسی دون غیری یا درحقیقت اُس نے ہاتھ ہی سے پیدا کیا ہے پھر ہم نہین جانتے کہ ہاتھ سے کیا مراد ہے اور متکلمین کہتے ہین کہ خلق بیدہ سے مراد خلق بنفسہ ہے۔ یا ید سے مراد قدرت ہے اور گروہ ثالث لکھتا ہی

ف یہ گروہ غیر مقلدین کا ہے اور گو اس مین بعض اجلہ محدثین بھی داخل ہیں مگر چونکہ مبنی ان کے خیال کا نصوص صریحہ نہین ہین بلکہ وہ ان کی ذاتی رائے ہے اسلئے اس بارے مین ان کی تقلید واجب نہین البتہ اجتہاد فیکون حکمہ کسائر الاجتہادیات۔ نیز یہ لوگ اس بلامیں گرفتار ہین کہ جب یہ کوئی دعویٰ کرتے ہین تو اسپر انہی نصوص سے استدلال کرتے ہین جو خود مذکورہ ہین اور وجہ متشابہ ہونیکے ان کی دلالت ان کے مدعا پر غیر مسلم ۱۲

کہ ید سے معنی حقیقی مراد ہین اور خدا کے ضرور ہاتھ ہین مگر جیسے اُس کی ذات ہے ویسے ہی اُسکے ہاتھ ہین اس تحقیق سے گروہ ثالث اور مسلک سلف مین اچھی طرح فرق ظاہر ہو گیا کہ گروہ ثالث طریقہ سلف سے جدا اور طریق متکلمین سے اقرب ہی لاشتراک الحزبین فی تاویل وان کان طریق التاویل مختلفۃ - اور اس گروہ کو مجسمہ کہنا تو صحیح نہین مگر اصحاب ظواہر من اہل التاویل کہنا صحیح ہے اس تحقیق سے بعض غیر مقلدین اور اُس کی جماعت کا ادعاء اتباع سلف اور حضرت مولانا مدظلہم العالی پر الزام اتباع جہم غلط ثابت ہو گیا -

پنجم - یہ کہ اس مسئلہ مین مسلک سکوت جو طریقہ سلف کا وہ احوط ہے - رہا مسلک تاویل تو اس میں میرے نزدیک جب تک محاورات اہل لسان مساعد ہون اُسوقت تک کوئی مضائقہ نہین مگر اُس مین بھی یہ شرط ہے کہ تاویل خاص پر قطع و یقین نہ ہو بلکہ تاویل بنا بر احتمال ہو لیکن جب تاویل محاورات وذوق اہل لسان سے خارج ہو جاوے یا اسکو یقینی سمجھا جاوے تو یہ طریق پُر خطر ہے - اس تحقیق سے معلوم ہو گیا کہ بعض غیر مقلدین اور اُنکے ہم مشربون کا مسلک بھی پُر خطر ہے جسطرح جہم وغیرہ کا کیونکہ ہر دو اپنی تاویلات پر جازم ہیں اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ حضرت مولانا کا مسلک قابل اعتراضات نہین ہے کیونکہ اُنھون نے کسی تاویل کو یقینی نہیں سمجھا اور نہ وہ محاورہ اہل زبان سے خارج ہے

قولہ فی بیان القرآن فی الآیۃ المذکورۃ یعنی وآسمان میں الخ **اقول** یہ تفسیر اس ترجمہ کے خلاف نہین ہے جو بعض نے کیا ہے یعنی پھر بیٹھا تخت پر کیونکہ تخت پر بیٹھنے کے دو معنی ہین ایک حسی معروف دوسری معنوی جس کا حاصل زمام سلطنت ہاتھ مین لینا اور انفاذ امر تدبیر و تصرف شاہانہ ہے اور نہ الفاظ قرآن مین تعیین معنی اول کی کوئی دلیل ہے اور نہ الفاظ ترجمہ مین - پس بنا بر احتمال وبلا نفی معنی اول معنی ثانی سے تفسیر کر دیگئی پس وہ شبہات جو بعض غیر مقلدین نے وارد کئے ہین کافور ہو گئے -

قولہ فی الحاشیۃ علی الآیۃ المذکورۃ الارجح حملہ علی الحقیقۃ **اقول** اراد رضی اللہ عنہ بالحقیقۃ الجلوس والتمکن والاستقرار علی العرش ووجہ الارجحیۃ کونہ حقیقۃ وفیہ ان ہذا الترجیح یعارض بترجیح آخر وھو کون المجاز متعارفاً وانسب بشان من ھو بالغ فی التنزہ بمکانہا فلا یکون المعنی الحقیقی ارجح فالارجح ھو السکوت عن تعیین معناہ کما ھو مسلک السلف واللہ اعلم - حررہ حبیب احمد کیرانوی

۱۔ فقیر اللہ غیر مقلد بنارسی مذکور ۱۲ منہ ۲۔ فقیر اللہ مذکور ۱۲ منہ ۳۔ فقیر اللہ مذکور ۱۲

رسالہ تحقیق التشبیہ باہل السفاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح

السوال- کیا فرماتے ہین علماء دین اس مسئلہ مین کہ کسی شخص کی آمدنی قلیل ہے اور عام رواج ہو کہ مہر کثیر ہوتا ہے کہ جسکو وہ شخص ادا نہین کر سکتا ایسی صورت مین اس شخص کو نکاح کرنا چاہئے یا نہین۔

الجواب- اگر اس شخص کی حالت ایسی ہو کہ اسکے لئے نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت موکدہ ہو یعنی نفس میں ایسا تقاضا ہو کہ اگر نکاح نکریگا تو بظن غالب یا علی الیقین کسی معصیت مین مبتلا ہو جاویگا اور معصیت عام ہے زنا اور نظر حرام اور استمتاع بالید کو اور یہ صورت فرضیت و وجوب کی ہے یا اس درجہ کا تقاضا نہو مگر اعتدال کیساتھ تقاضا ہو اور یہ صورت سنیۃ کی ہے اور تینوں حال مین نفقہ واجبہ پر قدرت ہو۔ اسیطرح مہر معجل پر قدرت ہو یا مہر موجل ہو گو فی الحال اُسپر قدرت نہ ہو تو ایسے شخص کو نکاح کرنا فرض یا واجب یا سنت ہے اور مہر کثیر پر قدرت نہ ہونا جبکہ وہ مُوجل ہو ترک نکاح مین عذر نہین و دلیل الجمیع ما فی الدر المختار ویکون واجبا عند التوقان فان تیقن الزنا الا بہ فرض نہایہ - وھذا ان ملک المھر والنفقۃ والا فلا اثم بترکہ بدائع - ویکون سنۃ موٴکدۃ فی الاصح فیاثم بترکہ ویثاب ان نوی تحصینا وولدا حال الاعتدال ای القدرۃ علی وطأ ومھر ونفقۃ اھ فی رد المحتار تحت قولہ عند التوقان قلت وکذا فیما یظھر لو کان لا یمکنہ منع نفسہ عن النظر المحرم او عن الاستمناء بالکف فیجب التزوج وان لم یخف الوقوع فی الزنا وفیہ تحت قولہ وھذا ان ملک المھر والنفقۃ قلت ومقتضاہ الکراھۃ ایضا عند عدم ملک المھر والنفقۃ لانھما حق عبد ایضا وان خاف الزنا لکن یأتی (ای فی الدر المختار بعد اسطر) انہ یندب الاستدانۃ لہ وھذا مناف للاشتراط المذکور الا ان یقال الشرط ملک کل من المھر والنفقۃ ولو بالاستدانۃ او یقال ھذا فی العاجز من الکسب ومن لیس لہ جھۃ وفاء الخ- دلالت روایات کی جواب کے اجزا پر ظاہر ہے صرف دو امر غالبًا محتاج تنبیہ ہون ایک یہ کہ روایات مین متبادر قدرت علی المرتبت قدرت فی اولی معلوم ہوتی ہے اور جواب مین قدرت . . . . اس کا جواب یہ ہے کہ جب مہر کی دو قسمین ہین تو قدرت بھی عام ہوگی۔ ہر قسم پر اُسکے مناسب قدرت ہوگی پس عموم ثابت ہو گیا۔ نیز بالاستدانۃ

اور لیس لہ جہۃ وفاء سے بھی مہر موجل کو شمول معلوم ہوتا ہے کیونکہ غیر کے مدیون بننے سے منکوحہ کا مدیون بالرضا بننا اقرب الی الجواز ہے کیونکہ اس دین مین خود منکوحہ کے مصالح بھی ہین اسی طرح زوجین مین باہم محبت ومودت رجاء ابراء کے لئے مقوی ہے خصوص نساء ہند مین اور برائت ذمہ وفاء اور ابراء مین مشترک ہے اور صورت وفاء مین بھی تدریج پھر تاجیل بالفراق استدانت غیر سے بھی سہل ہے پھر جواز استدانت کے بعد عسرت کی صورت مین وجوب امہال معلوم ہے پس قدرۃ علی الاستدانۃ مین قدرت علی المہر المؤجل بھی داخل ہو گئی۔ دوسرا امر محتاج تنبیہ یہ ہے کہ عبارت مقتضاہ الکراھۃ الخ سے متوہم ہوتا ہے کہ عدم قدرت علی المہر کی صورت مین باوجود خوف زنا کے مکروہ ہے اور اس کا جو جواب دیا گیا ہے وہ محض ایک توجیہ ہے جسکا حجت ہونا محتاج دلیل ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ محض بحث نہین بلکہ روایت استدانۃ اسمین صریح ہے اور صریح مقدم ہوگا مقتضا پر۔ پس ان دونون امر کی تحقیق کے بعد کوئی جزو روایات مذکورہ کی دلالت سے خارج نہ رہا وللہ الحمد پس صورت مسئولہ مین قیود مذکورہ جواب کیساتھ نکاح کا تاکد ثابت ہو گیا اور یہی مقصود تھا اب صرف ایک شبہ کا رفع کرنا باقی رہ گیا وہ یہ کہ بعض روایات مین (جو کہ عنقریب مذکور ہونگی) نکاح مین ادائے مہر کی نیت نہ ہونے پر وعید آئی ہے اور ظاہر ہے کہ مہر کثیر ناقابل تحمل کے ادا کی نیت نہایت مستبعد ہے تو ایسی حالت مین نکاح کرنا ممنوع ہوگا اور اس سے جواب بالا مخدوش ہوجاویگا اس کا جواب یہ ہے کہ ان روایات مین یہ الفاظ ہین

۱ینوی ان لا یعطیہا من صداقہا شیئا الخ ۲وھو ینوی ان لا یؤدیہ الیہا ۳لیس فی نفسہ ان یودی الیہا حقہا خدعہا الخ ان الفاظ مین ادنی تامل کرنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ کسی عذر کے سبب عدم نیت ادا پر وعید نہین ہے بلکہ نیت عدم ادا پر وعید ہے حیث قال ینوی ان لا یعطیہا وھو ینوی ان لا یؤدیہ ولم یقل لا ینوی ان یعطیہا ولا ینوی ان یؤدیہ۔

اور دونون عنوانون کا تفاوت ظاہر ہے اور تیسری روایت مین جو لا ینوی کا مرادف وارد ہے یعنی لیس فی نفسہ ان یؤدی الخ سو مراد اس سے بھی ینوی ان لا یؤدی ہے جسکا قرینہ اُسی روایت مین خدعہا کیساتھ تفسیر فرمانا ہے کیونکہ خداع مین نیت عدم ادا ہوتی ہے جیسا ظاہر ہے پس سب روایات کا حاصل مشترک نیت عدم ادا ہے نہ کہ عدم نیت ادا۔ البتہ عدم نیت ادا اگر بلا عذر ہو

تو احکام مین وہ بھی بجائے نیت عدم اداء کے ہوتی ہے جیسے پورا وقت نماز کا گذر جاوے اور کوئی مکلف اداء کی نیت نہ کرے تو یہ عدم نیت اداء بجائے نیت عدم اداء کے ہوگی لیکن عذر کی حالت مین اُس کا حکم جدا ہوگا اسی لیئے مین نے عذر کی قید لگائی ہے اور راز اسکا یہ ہے کہ حالت عذر مین محض صورۃً عدم نیت ہوتی ہی ورنہ واقع مین اداء ہی کی نیت ہوتی ہے اس طرح سے کہ جب عذر مرتفع ہوجاویگا ادا کردونگا پس وہ شبہ بھی رفع ہوگیا اور جواب مذکور خدشہ سے سالم رہ گیا اب وہ روایات نقل کرتا ہون جنکے کچھ ٹکڑے جواب شبہ مین نقل کئے گئے ہین وہ روایات یہ ہین روی الطبرانی فی الکبیر عن صھیب الخیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امرأۃ ینوی ان لا یعطیھا من صداقھا شیئاً مات یوم یموت وھو زان الحدیث وفی اسنادہ عمرو بن دینار متروک وروی البزار وغیرہ عن ابی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من تزوج امرأۃ علی صداق وھو ینوی ان لا یؤدیہ الیھا فھو زان الحدیث۔ وروی الطبرانی فی الصغیر والاوسط ورواتہ ثقات عن میمون الکردی عن ابیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ایما رجل تزوج امرأۃ علی ما قل من المھر او کثر لیس فی نفسہ ان یؤدی الیھا حقھا خدعھا فمات ولم یؤد الیھا حقھا لقی اللہ تعالیٰ یوم القیمۃ وھو زان الحدیث۔ الروایات کلھا فی الترغیب والترھیب فی ذکل الترھیب من الدین۔ نیز یہ امر قابل غور ہے کہ ان روایات مین جو عدم اداء پر وعید ہے اُس کی علت اضرار ہے صاحب حق یعنی منکوحہ کا تو اصل وعید کا مدار اضرار و اتلاف حق ہے اور یہ اُس صورت مین ہے کہ صاحب حق مطالبہ کرتا ہو اور یہ بلا عذر ٹال مٹول کرے جسکو حدیث مطل الغنی ظلم مین ظلم فرمایا ہے اور عذر مین تو آیت وان کان ذو عسرۃ فنظرۃ الی میسرۃ مین خود امہال کو واجب فرمایا ہے یا اُس صورت مین ہے کہ صاحب حق سے وعدہ تعجیل کا کیا تھا اور نیت مین تاجیل تھی جسکو اوپر ایک روایت مین خداع فرمایا ہے اور جس صورت مین نہ اضرار و اتلاف ہو نہ خداع ہو بلکہ صاحب حق کو پہلے ہی سے معلوم ہے کہ یہ حق مؤجل ہے اور وہ اسپر راضی ہو یا من علیہ الحق کو توقع قوی ہو کہ صاحب حق معاف کردیگا خواہ وہ بعد مین معاف کرے یا نہ کرے تو ان دونون صورتون مین علت معدوم ہوگی پس حکم وعید بھی معدوم ہوگا۔ اور ہندوستان مین عام عادت سے تاجیل پر رضاء

معلوم ہے یا توقع ابراء مظنون ہے اسلئے اس حالت مین توقف محل وعید نہ ہوگا اور اتلاف حق دین پر وعید کچھ نکاح کیساتھ خاص نہین بلکہ مطلق دین کے اتلاف پر وعید آئی ہے چنانچہ احادیث بالا کی ساتھ ہی کتاب الترغیب والترہیب میں وہ وعید بھی مذکور ہے عن ابی ھریرۃ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اخذ اموال الناس یرید اداءھا ادی اللہ عنہ (فی الدنیا او فی الاخرۃ کما ورد کلاھما فی ھذا المقام ایضا) ومن اخذ اموال الناس یرید اتلافھا اتلفہ اللہ الحدیث اور بھی اس مقام پر اس قسم کی چند حدیثین وارد ہین ضمین اشتراد کے بعد ثمن نہ دینے والیکو خائن اور دین ادا نہ کرنیوالیکو سارق فرمایا ہے جیسے مہر نہ دینے والے کو زانی فرمایا ہے شاید نکتہ اس میں یہ ہو کہ مہر بضع کے متعلق ہے جیسا زنا اور ثمن اور دین مال کے متعلق ہے جیسا خیانت و سرقہ سو اس نکتہ کے سبب وعید کے عنوان مین اختلاف ہے ورنہ نفس مضمون میں سب برابر ہیں یعنی اصل مقصود اتلاف حق واجب پر معصیت کا حکم فرمانا ہے گو تشبیہ اس معصیت کی ہر مقام پر جدا معصیت سے ہے للتناسب بین طرفی التشبیہ - واللہ اعلم

ولقبت ھذہ العجالۃ بتحقیق التشبیہ باھل السفاح لمن لا یرید اداء المھر فی النکاح

۲۰ رجب ۱۳۵۲ھ

رسالہ تعدیل اھل الدھر فی درجۃ تقلیل المھر

تمہید - منجانب ریاست جاورہ ایک خط مع مضمون متعلق تجویز انسداد زیادت مہر بغرض مشاورت آیا جسکا جواب یہان سے لکھا گیا اول خط کی نقل کیجاتی ہے پھر جواب جسمین اس مضمون کا خلاصہ لے لیا گیا ہے نقل کیا جاتا ہے -

مضمون خط ریاست جاورہ - بخدمت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی دام فیضہ

السلام علیکم - جاورہ ایک اسلامی ریاست ہو یہان کے مسلمان حیثیت سے بہت زیادہ مہر باندھتے ہین جسکو وہ کسی طرح ادا نہین کر سکتے یہ بے اعتدالی مذہبی نقطہ نظر سے بھی قابل تدارک ہے میری ہدایت

لہ اس رسالہ کو رسالہ بالا التشبیہ لاہل السفاح سے خاص تناسب ہے کیونکہ اولی مین بعض صورتون مین تکثیر مہر کی مانعیت عن النکاح کی نفی مقصود ہے اور ثانیہ مین بعض صورتون مین تکثیر مہر کی ممنوعیت فی النکاح کا اثبات مقصود ہے ۱۲ منہ

کے موافق یہان کے مفتی صاحب بہر نے مسلکہ تجویز پیش کی ہے اس میں بھی حسب حیثیت صاف حدبندی نہیں اسلئے مکلف خدمت ہون کہ اگر تجویز مین ترمیم کی گنجایش ہو تو از راہ کرم اصلاح فرمادی جاوے یا شرعی احکام کے تحت میں ایسی تجویز تحریر فرمائی جائے جس سے مذکورہ بے اعتدالیوں کا سدباب ہو جاوے فقط۔

الجواب۔ اس مفصل تجویز کا مجمل حاصل یہ سمجھ مین آیا ہے کہ احادیث سے تقلیل مہر کی مطلوبیت معلوم ہوتی ہے مگر اُس تقلیل کی کوئی خاص حد نہیں بلکہ معیار اُسکا سہولت اداء و استطاعت ہے لیکن اگر باوجود اسکے کوئی شخص بہت زیادہ مہر کا التزام کرے تو وہ سب واجب ہو جاویگا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو بعض روایات مین چالیس اوقیہ سے زائد ٹھہرانے پر زائد کو بیت المال مین داخل کرنیکی رائے منقول ہے جس سے تحدید معلوم ہوتی ہے سو ایک عورت کے محاجہ پر آپنے اُس سے رجوع فرمالیا (ھذا کلہ فی الدر المنثور) غرض تحدید مشروع نہیں پھر سہولت اداء و استطاعت ہر ایک کے اعتبار سے جُدا ہے۔ نیز ہر ایک کی استطاعت کا علم بھی نہین ہو سکتا ان موانع شرعیہ وحسیہ کے سبب کسی مقدار کا مقرر کرنا قضاءً جائز نہین لیکن چونکہ مہر کے ایک معتدبہ حصہ کی تقدیم یعنی قبل دخول اداکرنا بھی واجب یا مستحب ہے علی اختلاف العلماء (کما فی رد المحتار باب المھر تحت قول الدر المختار وروایۃ الاقل تحمل علی المعجل) اور بعض جگہ مقدم و مؤخر کی تنصیف کا عرف بھی ہے اسلئے اگر قضاءً یہ تجویز کر دیا جاوے کہ نصف مہر معجل بمعنی مقدم اور نصف مؤجل بمعنی مؤخر الی الاجل المشروط اوالمعروف ہونا چاہئے تو اس صورت میں تحدید بھی نہوگی اور اصل مقصود یعنی تقلیل مہر بقدر استطاعت بھی حاصل ہو جاویگا کیونکہ استطاعت سے زائد کا نصف دینا بھی عادۃً متعذر ہے اھ اگر تجویز کا یہی حاصل ہے تو جواباً عرض ہے کہ مقدمات سب صحیح ہین مگر اس مین ایک جزو اور قابل اضافہ ہے وہ یہ کہ اگر مہر کثیر کی کسی مقدار کا کسی جماعت مین عام رواج ہو جاوے تو تاوقتیکہ رواج نہ بدلے اُسوقت تک وہی مقدار کثیر شرعاً مہر مثل قرار دیجاویگی اور بہت سے احکام (جیسے اُس سے کم پر بعض صورتون مین نکاح کا صحیح نہ ہونا اور بعض مین قابل فسخ ہونا وغیر ذلک) اُس مقدار کیساتھ متعلق رہین گے البتہ خود اس رواج کا بدلنا ایک درجہ مین پھر بھی مامور بہ رہیگا۔ اب اس اضافہ کے بعد تجویز مذکور کے متعلق عرض ہے۔ اول کچھ روایات لکھتا ہون جن سے مسئلہ کا تعلق ہے پھر اُن کا نتیجہ عرض کرونگا

الروایات هذه - الروایة الاولی - فی الهدایة کتاب الکراهة ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس لقوله علیه السلام لا تسعروا الحدیث ولان الثمن حق العاقد فالیه التقدیر فلا ینبغی للامام ان یتعرض لحقه الا اذا تعلق به دفع ضرر العامة علی مانبین الی قوله فان کان ارباب الطعوم یتحکمون ویتعدون عن القیمة تعدیا فاحشا وعجز القاضی عن صیانة حقوق المسلمین الا بالتسعیر فحینئذ لا باس به بمشورة من اهل الرأی و البصیرة فاذا فعل ذلک وتعدی رجل من ذلک وباع باکثر منه اجازه القاضی و هذا ظاهر عند ابی حنیفة رح لانه لا یری الحجر علی الحر وکذا عندهما الا ان یکون الحجر علی قوم باعیانهم اه فی البنایة ای کذا ظاهر عندهما لانهما وان رأیا الحجر لکن علی حر معین او قوم باعیانهم اما علی قوم مجهولین فلا وههنا کذلک فلا یصح اه

الروایة الثانیة فی روح المعانی تحت قوله تعالی اطیعوا الله واطیعوا الرسول و اولی الامر منکم وهل یشمل (المعروف) المباح ام لا فیه خلاف فقیل انه لا یجب طاعتهم فیه لانه لا یجوز لاحد ان یحرم ما حلله الله ولا ان یحلل ما حرمه الله وقیل تجب ایضا کما نص علیه الحصکفی وغیره وقال بعض محققی الشافعیة تجب طاعة الامام فی امره ونهیه مالم یأمر بمحرم وقال بعضهم الذی یظهر ان ما امر به مما لیس فیه مصلحة عامة لا یجب امتثاله الا ظاهرا فقط بخلاف ما فیه ذلک فانه یجب باطنا وکذا یقال فی المباح الذی فیه ضرر للمامور به اه (قلت ولهذا الظاهر یجمع بین جمیع الاقوال فالوجوب یحمل علی الظاهر وعدم الوجوب علی الباطن و فیما یضر العامة علی الوجوب ظاهرا وباطنا والقواعد تقتضی ترجیح هذا الظاهر والله اعلم

الروایة الثالثة فی الهدایة کتاب احیاء الموات فصل کری الانهار فالاول ای النهر الذی هو غیر مملوک لاحد کریه علی السلطان من بیت مال المسلمین فان لم یکن فی بیت المال شئ فالامام یجبر الناس علی کریه احیاء لمصلحة العامة اذهم لا یقیمونها بانفسهم وفی مثله قال عمر رض لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انه یخرج له من کان یطیقه ویجعل مؤنته علی المیاسیر الذین لا یطیقونه بانفسهم اه

الروایة الرابعة فی الدر المختار تکبیرات العیدین عن المعراج طاعة الامام فیما لیس معصیة

واجبة وفيه بعد اسطر ان امر الخليفة لا يبقى بعد موته او عزله كما صرح به في الفتاوى الخيرية وبنى عليه انه لو نهى عن سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة لا يبقى نهيه بعد موته والله اعلم اھ

الرواية الخامسة في رد المحتار كتاب الحجر تحت قول الدر المختار بل يمنع مفت ماجن وطبيب جاهل ومكار مفلس مانصه اشار به الى انه ليس المراد حقيقة الحجر وهو المنع الشرعي الذي يمنع نفوذ التصرف لان المفتي لو افتى بعد الحجر واصاب جاز وكذا الطبيب لو باع الادوية نفذ فدل على ان المراد المنع الحسي كما في الدرر عن العيني اھ

اب روایات پر نتیجہ کو متفرع کرتا ہون کہ تجویز مذکور بوجہ جامعیت و رعایت تمام جوانب شرعیہ وعادیہ کے نہایت مستحسن ومناسب ہی اسوقت اس سے اچھی تجویز میرے ذہن مین حاضر نہین اور زیادہ سوچنے کی فرصت نہین مگر اسمیں قابل غور یہ امر ہے کہ اس تجویز کی تنفیذ کا درجہ کیا ہوگا اگر قانون لازمی بنانا ہے اسطرح سے کہ اگر متناکحین اسکے خلاف معاملہ کرین یعنی نصف مہر پیشگی نہ دیا جاوے تو اُس معاملہ کو باطل اور کالعدم کہا جاوے اور جبراً نصف مہر کی تقدیم پر مجبور کیا جاوے تب تو شرعاً ایسا قانون بنانا جائز نہین دلیلہ الروایۃ الاولی اگر اسپر شبہ کیا جاوے کہ حاکم مسلم کو گو ایسا عام قانون بنانیکا اختیار نہو جس سے حکم شرعی کے تغییر کا ایہام ہو مگر وقتی طور پر بعض تصرفات مالیہ میں حکم امتناعی دینے کا تو اختیار ہے جسکا مکمل قانون کتب فقہیہ کے کتاب الحجر مین مذکور ہے اور حجر کی حقیقت یا لازم بطلان تصرف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہاں اسباب حجر نہین جیسا ظاہر ہے اور اسباب حجر کی صورت مین بعد منع امام بھی تصرف کو باطل نہین کیا جاتا دلیلہ الروایۃ الخامسۃ۔ حیث لم یبطل بیع الادویۃ وغیرھا بعد المنع ایضا۔

دوسرے اُسمیں شرط یہ ہے کہ وہ محجور علیہ معین ہو خواہ منفرد ہو یا جماعت چنانچہ روایت اولیٰ مین اسکی بھی تصریح ہے فی قولہ فاذا فعل ذلک الی قولہ فلا یصح اور ظاہر ہے کہ محل متکلم فیہ میں کوئی جماعت بھی معین نہین محجور علیہ ہمیشہ بدلتے رہین گے اسلئے حجر کا قاعدہ بھی یہاں جاری نہین ہوسکتا اور اگر یہ شبہ ہو کہ گو زیادت مہر مباح ہے لیکن اگر حاکم مسلم کسی مباح کو منع کردے محکومین پر اطاعت واجب ہوجاتی ہے اور واجب کے ترک پر تعزیر جائز ہے پس تنفیذ بطور حجر کے نہو حتی کہ زیادت مہر یا تاجیل مہر کے التزام کو باطل کیا جاوے لیکن خلاف کرنے پر تعزیر مقرر ہو اور وجوب الطاعۃ امراد

مسلمین آیات واحادیث مین مصرح ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا محل وہی امر ہے جو فی نفسہ مباح ہے ورنہ واجب یا حرام مین خود امر نہی شرعی کافی ہے اسمین اولی الامر کا کیا دخل اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو خود یہ مسئلہ ذات خلاف ہے جسمین تحقیق یہ ہے کہ اگر وہ امر ایسا ہو کہ اُسمین مصلحت عامہ ہے اور خلاف مین ضرر عام اُس مین تو اطاعت ظاہرًا و باطنًا واجب ہی اور اگر ایسا نہین تو صرف ظاہرًا واجب ہی تاکہ فتنہ نہو باطنًا واجب نہین کیونکہ اپنے ضرر کے التزام کا ہر شخص کو اختیار ہی اور اگر اس سی قطع نظر کرکے اطاعت مطلقہ کو بھی واجب کہا جاوے تب بھی حاکم کو تو ایسا جبری حکم دینا جائز نہو گا گو بعد حکم اطاعت واجب ہو یہ سب تفصیل **روایت ثانیہ** میں اور اسی طرح ضرر عام کی قید **روایت ثالثہ** مین مذکور ہی اور حاکم کیلئے ایسے حکم کے عدم جواز کی تائید حدیث مسلم فضائل فاطمہ رضؓ مین صریح ہے عن المسور بن مخرمة فی قصة خطبة علیؓ بنت ابی جهل قال صلی اللہ علیه وسلم الخ لست احرم حلالا ولا احل حراما الحدیث دیکھیے آپنے باوجود ناشی کے حضرت علی رضؓ کو نہی نہین فرمائی بلکہ اس نہی کو تحریم حلال مین داخل فرمایا اسی طرح حضرت بریرہ کو مغیث رضؓ سے نکاح کرنیکا باوجود رجحان کے امر نہین فرمایا بلکہ اُن کے اس پوچھنے پر کہ یا رسول اللہ تأمرنی آپ نے جواب دیا انما اشفع جسپر اُنہون نے عذر کیا لا حاجة لی فیه اور آپنے مجبور نہین فرمایا کذا فی المشکوة باب بعد باب المباشرة عن البخاری واما امره صلی اللہ علیه وسلم عبد اللہ رضؓ وزینب رضؓ بالنکاح فکان للمصلحة العامة التشریعیة فی مثل هذا المقام او هو من خصوصیاته صلی اللہ علیه وسلم فی خصوص الواقعة او کان لمعالجة النخوة و هو من باب ازالة المنکر پھر اس سب سے قطع نظر کرکے ایسا حکم دائمی نہین ہو سکتا حاکم کی حیات تک باقی رہیگا پھر باطل ہو جائیگا اُسکے بعد کے حاکم کو خصوصیت کیساتھ تجدید کی حاجت ہو گی کما فی الروایة الرابعة اور اگر یہ شبہ کیا جاوے کہ جب زیادت مہر ایک درجہ مین منکر ہے تو حاکم مسلم کو امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے تحت مین مخالفت کرنے والیکو سزا دینا جائز ہے جیسا عام منکرات مین اجازت ہے جواب یہ ہے کہ منکر درجہ معصیت مین نہین جسپر سزا دینا جائز ہو یہ ایسا ہی منکر ہے جیسا طلاق بلا وجہ کہ حدیث مین اُسکو ابغض فرمایا ہی اور مہر مین تو کوئی ایسا لفظ بھی وارد نہین پھر بھی طلاق پر کوئی سزا نہین۔ اگر کہا جاوے کہ بعض احادیث مین اداے مہر کی نیت نہ ہونے پر تشبیہ بالزانی کی وعید آئی ہے جس سے اُس کا معصیت ہونا

معلوم ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ مقدار زائد از تحمل کے لئے عدم نیت اداء عادۃ لازم ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہ وعید تکثیر مہر پر نہین بلکہ نیت عدم اداء یا عدم نیت اداء پر ہے اور اُسکے لئے نہ تکثیر مستلزم ہے نہ تقلیل مانع دونون کیساتھ اُس کا تحقق و عدم تحقق مجتمع ہوسکتا ہے دوسرے علت اُس وعید کی خداع ہے جیسا اُس حدیث کے بعض طرق مین مصرح ہے اور جب منکوحہ کو معلوم ہوا اور وہ اسپر راضی ہو تو علت نہین پائی گئی اس کی پوری بحث احقر کے رسالہ[۵۵] تحقیق التشبیہ باھل السفاح بملی یرید اداء المہر فی النکاح مین ہے پس اس کا معصیت موجبہ لاستحقاق التعزیر ہونا ثابت نہ ہوا۔ یہ سب کلام اُس صورت مین ہے کہ جب اصل تجویز کی تنفیذ درجہ جبر مین ہو اگر محض درجہ ترغیب و مشورہ مین ہو تو کچھ مضائقہ نہین ہر طرح مستحسن ہے جیسا ظاہر ہے اگر شبہ کیا جاوے کہ دیکھئے روایت اولی مین تسعیر جبری کو فی نفسہ ناجائز کہا گیا ہے مگر تعدی فاحش کیوقت جبر کی بھی اجازت دیگئی اسی طرح اگر تقلیل مہر پر جبر کو فی نفسہ ناجائز کہا جاوے مگر جب تکثیر سے تعدی فاحش ہونے لگے تو اس مین بھی جبر کی اجازت دیجاوے بلکہ درمختار کتاب الکراہۃ مین عام غلاء مین امام مالکؒ کا قول وجوب تسعیر کا منقول ہے۔ جواب یہ ہے کہ وہان عدم تسعیر مین ضرر عام ہے اور یہان تکثیر مہر یا عدم تعجیل مین ضرر خاص ہے جسپر زوج و زوجہ راضی ہین فافترقا۔ اس سے ایک دوسرے شبہ کا بھی جواب ہوگیا کہ احتکار اقوات مین مخالفت پر تعزیر مشروع ہے کما فی الدر المختار کتاب الکراھۃ فان لم یرجع بل خالف امر القاضی عزرہ بما یراہ رادعا لہ اھ۔

وجہ جواب ظاہر ہے کہ اس مین ضرر عام ہے اور اگر شبہ کیا جاوے اور غالبًا یہ آخری شبہ ہے کہ امر مجتہد فیہ مین حاکم مسلم اگر ایک شق متعین کر دے تو وہ واجب ہو جاتی ہے اور تقدیم بعض مہر کا وجوب مجتہد فیہ ہے جیسا خلاصۂ سوال مین مذکور ہوا اور ترک واجب پر تعزیر جائز ہے جواب یہ ہے کہ یہ بعض متعین نہین خاتم حدید دینے سے بھی بشرط رضائے زوجہ یہ واجب ادا ہو جاتا ہے پس اس سے نصف مہر کے اداء کی تقدیم کا وجوب کیسے ثابت ہوا۔ ولیکن ھذا آخر الکلام ٭ فی ھذا المقام ٭ واللہ ولی الالھام ٭ فی کل حلال و حرام ٭ واری تسمیۃ ھذہ العجالۃ بتعدیل اھل الدھر ٭ فی درجۃ تقلیل المھر وتلقیبھا بحسن المشاورۃ ٭ فی استفسار ریاسۃ جاورہ ٭ والحمد للہ المفضال المنعام ٭ علی اتمام المرام ٭ وصلی اللہ تعالی علی نبیہ سید الانام ٭ الف الف صلوۃ وسلام ٭ الی یوم القیام ٭ ۲۷ رجب یوم جمعہ سنہ ۱۳۵۲ھ

۵۵ یہ رسالہ ترجیح ثانی میں رسالہ نمبر ۲ سے ملحق ہے ۱۲

رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم

تمہید۔ ایک صاحب نے اپنے خط کیساتھ ایک مولوی صاحب کا ایک مضمون دیکھنے کیلئے بھیجا اُسکے متعلق یہان ایک تحقیق لکھی گئی ذیل مین دونون منقول ہین۔

مضمون۔ صوم رمضان کے متعلق ایک نہایت ضروری اصلاح کی طرف آپکو متوجہ کرنا چاہتا ہون کیونکہ جہانتک مجھے یاد ہے آپنے ابتک اس اہم مسئلہ کی طرف توجہ نہین فرمائی ہے۔ یہ مسلم ہے کہ رمضان کے روزون کا اصلی مقصد قوت بہیمیہ کو مغلوب اور قوت ملکیہ کو غالب کرنا ہے اسی لئے شارع نے ان مہیجات ومحرکات سے چند دنون کیلئے روکا ہے جن سے قوت بہیمیہ مین ہیجان پیدا ہوتا ہے یعنی کھانا پینا عورتون سے متمتع ہونا اور ان تینون چیزون کے چھوڑ دینے کے بعد مادی حیثیت سے روزے کی حقیقت مکمل ہوجاتی ہے یہی وجہ ہے کہ علم اسرار الدین کے ماہرین نے روزے کی تکمیل کیلئے جو باتین ضروری قرار دی ہیں اُن میں ایک یہ ہے کہ غذا مین جہانتک ممکن ہو کمی کیجائے چنانچہ امام غزالی رح احیاء العلوم مین لکہتے ہین کہ روزے کی تکمیل کی پانچوین شرط یہ ہے کہ افطار کے وقت حلال کہانا بھی اسقدر نہ کہایا جائے کہ پیٹ مین امتلاء پیدا ہوجائے کیونکہ خدا کے نزدیک کوئی ظرف اُس پیٹ سے زیادہ مبغوض نہین جو حلال کہانے سے بھر لیا جائے۔ درحقیقت روزے سے خدا کے دشمن کی شکست اور خواہش نفسانی کی مغلوبیت کیونکر ممکن ہے جبکہ روزے دار اپنے افطار کے وقت اس کمی کی تلافی کرے جو دن مین کی گئی ہے بلکہ بسا اوقات طرح طرح کے کہانون سے وہ اس پر اضافہ کرلیتا ہے۔ یہانتک یہ ایک مستقل عادت ہوگئی ہے کہ رمضان کیلئے ہر قسم کے کہانے مہیا کئے جاتے ہین اور اس مین وہ وہ کہانے کھائے جاتے ہین جو اور مہینون مین نہیں کہائے جاتے حالانکہ یہ معلوم ہے کہ روزے کا مقصد بھوکا رہنا اور خواہش نفسانی کو شکست دینا ہے تاکہ نفس کو تقویٰ حاصل کرنے کی قوت حاصل ہو لیکن جب معدے کو صبح سے شام تک خالی رکہا جائے یہانتک کہ اُس کی خواہش طعام مین ہیجان پیدا ہوجائے اور اُس کی رغبت غذا کی طرف بہت زیادہ ہوجائے پھر اُسکو لذیذ کھانے کھلا کر آسودہ وسیر کردیا جائے تو اُس کی لذت طلبی بڑھ جائیگی اُس کی قوت دُگنی ہوجائیگی اور وہ خواہشین اُبھر جائینگی جو تقریباً دبی ہوئی تھین غرض

روزے کی روح انکی قوتوں کو ضعیف کرنا ہے جو برائی کی طرف میلان پیدا کرانے مین شیطان کا آلہ ہیں۔ اور یہ غرض صرف تقلیل غذا سے حاصل ہوسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ روزہ دار صرف وہی کھانا کھائے جو رمضان کے علاوہ معمولاً کھاتا تھا لیکن اگر صبح و شام دونوں وقت کا کھانا ملا کر کھائے تو اُسکو روزہ سے کوئی فائدہ نہیں پہونچ سکتا بلکہ آداب صوم مین یہ ہے کہ روزہ دارون کو بہت نہ سوئے تاکہ اُسکو بھوک اور پیاس کا احساس ہو اور اپنی قوت کا ضعف معلوم ہونے لگے (احیاء العلوم ج ا مطبوعہ مجتبائی پریس ص۱۷۱)

احادیث کے مطالعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کیونکہ عہد نبوت اور عہد صحابہ میں رمضان میں کھانے کا کوئی مزید اہتمام نہیں کیا جاتا تھا بلکہ معمولی غذا رمضان میں بھی کھائی جاتی تھی۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کھجور یا پانی سے افطار کرتے تھے۔ سحر مین بھی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے صرف کھجوریں کھائین بعد کو بعض صحابہ ستو گھول کر لائے تو ستو پی لیا اس سے زیادہ مجھے اس مبارک عہد میں غذاؤں کی رنگینی اور بوقلمونی نظر نہیں آئی لیکن اسوقت مسلمانون کی حالت کیا ہے رمضان نے ایک تہوار یا تقریب کی صورت اختیار کر لی ہے معمولی آدمی کیلئے بھی افطار کے وقت گھگنی اور پھلوڑی (پھلکی) تو لازمی ہے۔ سحر کیلئے دودھ بھی ایک اہم چیز فرض کر لی گئی ہے۔ کھانے مین جو شخص دال روٹی کھاتا تھا وہ کم از کم ترکاری کا اضافہ کر ہی لیتا ہے۔ اہل مقدرت کے دسترخوان تو رمضان مین گویا رنگینی غذاؤن کا گلدستہ بنجاتے ہین۔ دعوتون کا ہنگامہ گرم ہو جاتا ہے۔ روزہ کشائی کی رسم تو خالص شادی کی تقریب بنجاتا ہے۔ یہ حالت معمولی دنیادارون کی نہیں ہے علماء و صوفیہ بھی اسی رنگ مین رنگے ہوئے ہین۔ رمضان مین بجائے اسکے کہ حدیث و قرآن کا درس دیا جائے راحت طلبی کیلئے ہمارے عربی مدارس مین تعطیل ہو جاتی ہے۔ مین نے ایک خالص تصوف کے مرکز کے متعلق ایک مضمون پڑھا تھا جسکا خلاصہ یہ تھا کہ مغرب سے سحر کے وقت تک تمام لوگ جو اس مرکز سے روحانی فیض اُٹھاتے ہین بیدار رہتے ہین اور زیادہ تر عمدہ غذاؤں کا لطف حاصل کرتے ہین۔ تراویح سے پہلے تراویح کی بیچ مین اور تراویح کے بعد تین بار چائے کا دور چلتا ہے چونکہ آپنے زیادہ تر علماء و صوفیہ کا فیض صحبت اُٹھایا ہے اسلئے براہ کرم مجھکو اور ناظرین سچ کو اس معاملہ مین اپنی معلومات سے فائدہ پہونچا سیئے اور یہ بتائیے کہ اسکی سند کیا ہے اور یہ حالت مقاصد صوم کے منافی ہے یا نہیں۔

تحقیق - بعد الحمد والصلوٰۃ - تحقیق مقصود کے قبل بعض مبادی کی ضرورت ہے (۱) احکام باعتبار ثبوت کے تین قسم ہیں - منصوص - اجتہادی - ذوقی - اجتہادی مین اجتہاد سے مراد وہ ہی جسکو فقہاء اجتہاد کہتے ہین اور ایسے اجتہاد سے جو احکام ثابت ہوتے ہین وہ واقع مین نص ہی سے ثابت ہوتے ہین اجتہاد سے صرف ظاہر ہو جاتے ہین - اسی لئے کہا جاتا ہے القیاس مظہر لا مثبت اور ذوقی وہ احکام ہین جو نص کا مدلول نہین نہ بلا واسطہ جو منصوص کی شان ہوتی ہے نہ بواسطہ جیسے اجتہادیات کی شان ہوتی ہے بلکہ وہ احکام محض وجدانی ہوتے ہین اور اس ذوق و اجتہاد مین فرق یہ ہے کہ احکام اجتہادیہ تو مدلول نص ہیں اور یہ مدلول نص نہین اسی واسطے مجتہدین سے ایسے احکام منقول نہین نہ کسی پر ان احکام کا ماننا واجب ہے محض اہل ذوق کا وجدان ان احکام کا مبنی ہوتا ہے البتہ ان مین بعض احکام ایسے ہوتے ہین کہ اشارات کتاب وسنت سے ان کی تائید ہو جاتی ہے تو اس صورت مین ان کا قائل ہونا جائز ہے اور اگر کتاب وسنت کے خلاف ہو تو اُس کا رد واجب ہے اور اگر کتاب وسنت سے نہ متائید ہون نہ اُسکے خلاف ہون تو اُس مین جانبین مین گنجائش ہے - اسی طرح اگر ایک صاحب ذوق کو متائید معلوم ہون اور دوسرے کو خلاف تب بھی اسمین جانبین مین گنجائش ہے اور اجتہادیات جزو فقہ ہین اور ذوقیات جزو تصوف -

(۲) احکام اجتہادیہ کا مبنی علت ہوتی ہے جس سے حکم کا تعدیہ کیا جاتا ہے اور ذوقیات کا مبنی محض حکمت اور وہ بھی غیر منصوص جس سے حکم متعدی نہین ہوتا نہ حکم کا وجود وعدم اُسکے ساتھ دائر ہوتا ہی اور یہ عدم دوران حکمت منصوصہ مین بھی عام ہے جیسے طواف مین رمل کہ اُس کی بناء ایک حکمت تھی مگر وہ مدار حکم نہیں رہی - مگر تمام مسائل تصوف کو اس شان کا نہ سمجھا جاوے اُن مین بھی بعض اجتہادی ہین اور بعض منصوص بھی ہین مقصود یہ ہے کہ اُن مین جو ذوقیات ہین اُن کی یہ شان ہے جو مذکور ہوئی -

(۳) ایک دوسرے اعتبار سے احکام کی اور دو قسمین ہیں مقاصد اور مقدمات یہ احکام ذوقیہ صرف مقدمات ہوتے ہین مقاصد نہین ہوتے مقاصد صرف منصوص ہوتے ہین یا اجتہادی (۴) احکام منصوصہ واجتہادیہ شریعت ہی - احکام ذوقیہ شریعت نہین البتہ اسرار شریعت اُن کو کہا جاسکتا ہے اور یہ سب مبادی ماہر قواعد شرعیہ کے نزدیک ظاہر ہین - اب مقصود عرض کرتا ہون کہ مسئلہ زیر بحث نہ منصوص ہے نہ اجتہادی صرف ذوقی ہے اور ذوقی بھی مختلف فیہ چنانچہ امام غزالی رح کا یہی ذوق ہے

اور جو کچھ اس باب مین احیاء العلوم مین فرمایا ہے وہ اسی ذوق پر مبنی ہے اور اُن کے نزدیک کچھ رمضان کی تخصیص نہین مطلق جوع کے باب مین وہ اسی کے قائل ہین اور بعض کا ذوق اسکے خلاف ہے چنانچہ علی قاری رح شرح شمائل ترمذی مین ابن الجوزی رح سے نقل کرتے ہیں ومن جهلة الصوفية تقليل المطعم واكل الدسم حتى ييبس بدنه ويعذب نفسه بلبس الصوف ويمتنع من الماء البارد وماهذا طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا طريقة صحابته واتباعهم وانما كانوا يجوعون اذا لم يجدوا شيئا فاذا وجدوا اكلوا الخ (من حاشية تقليل الطعام بصورة الصيام) اور حضرت شاہ ولی اللہ رح حجۃ اللہ البالغہ ابواب الصوم میں فرماتے ہین ثم ان تقليل الاكل والشرب له طريقان احدهما ان لا يتناول منها الا قدرا يسيرا والثاني ان تكون المدة المتخللة بين الاكلات زائدة على القدر المعتاد والمعتبر في الشرع هو الثاني لانه يخفف وينقد ويذيق بالفعل مذاق الجوع والعطش ويلحق البهيمية حيرة ودهشة ويأتي عليها اتيانا محسوسا والاول انما يضعف ضعفا يضربه ولا يجد بالا حتى يدلفه وايضا فان الاول لا يأتي تحت التشريع العام الا بجهد فان الناس على منازل مختلفة جدا الخ

اس سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ مسئلہ متکلم فیہا مین ذوق مختلف ہین اب دیکھنا یہ ہے کہ کونسا ذوق اقرب الی الکتاب والسنۃ ہے اسکا موازنہ ذوق کے مؤیدات مین غور کرنے سے ہو سکتا ہے سو ذوق اول کے یہ مؤیدات ہو سکتے ہین (الف) كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اى كى تحذروا المعاصى فان الصوم يعقم الشهوة التي هي مبدأها (بكسر ها رب) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء رواه الشيخان (ج) احادیث فضیلت جوع وذم شبع مگر ان سب استدلالات مین شبہات ہین۔ الف مین یہ کہ یہ تفسیر متعین نہین دوسری تفسیر بھی محتمل ہے چنانچہ ابن جریر نے سدی سے نقل کیا ہے فتتقون من الطعام والشراب والنساء مثل ما اتقوا قبلكم اور تفسیر نیساپوری مین ہے لعلكم تتقون بالمحافظة عليها لقدمها وتعذر سطرها او لعلكم تنتظمون في سلك اهل التقوى فان الصوم شعارهم اور اگر یہی تفسیر مان لی جاوے تب بھی دلالت علی المقصود مین یہ شبہ ہے

کہ کسر قوت بہیمیہ تقلیل طعام پر موقوف نہیں لما مر قریبا عن حجۃ اللہ البالغۃ وسیاتی ایضا اور ب یہ کہ اسمین صوم کی خاصیت بیان کی گئی ہے تشریع صوم کی حکمت بیان نہین کی گئی اور یہ خاصیت موقوف نہین ہے تقلیل اکل پر کیونکہ تجربہ ہے کہ باوجود شبع من اللذات کے رمضان مین ضعف معتد بہ ہو جاتا ہے اور راز اس کا یہ ہے کہ عادت تھی دو وقت رغبت کیساتھ کھانے کی اور اب رغبت کیساتھ صرف ایک وقت کہایا جاتا ہے یعنی شام کو۔ اور سحر کے وقت عادت نہ ہونیکے سبب رغبت سے نہین کہایا جاتا اسلئے وہ جزو بدن اور بدل ما یتحلل نہین بنتا پھر جب وقت معتاد آتا ہے عادت کے سبب طبیعت کو اشتیاق ہوتا ہے اور باوجود اشتیاق کے کہانا نہین ملتا اسلئے طبیعت ضعیف ہو جاتی ہے چنانچہ یہ ضعف عشرہ وسطی مین کمی کیساتھ اور عشرہ اخیرہ مین زیادتی کیساتھ بین طور پر محسوس ہوتا ہے البتہ اگر کئی مہینے کے روزے ہوتے تو چند روز مین کہانیکے اوقات معتادہ بدل جاتے پھر رغبت سے دونون وقت کھانا کھایا جاتا اور جزو بدن بنتا اور ضعف نہ ہوتا اور قوت شہویہ مین انکسار نہ ہوتا اور اسی راز سے صوم دہر پسند نہین کیا گیا اور صوم داؤدی مین عادت قدیمہ نہین بدلتی اسلئے اُسکی اجازت مع بیان الفضیلت دی گئی اور یہی تقریر الف مین بھی ہو سکتی ہے کہ اگر اُس تفسیر کو متعین بھی مان لیا جاوے تب بھی صوم ہر حالت مین قوت شہویہ کا کاسر ہے وھذا ھو الذی وعدناہ قریبًا فی قولنا وسیاتی ایضا اور ج مین یہ کہ احادیث فضل جوع وذم شبع مین یہ احتمال ہے کہ جوع سے مراد جوع اضطراری ہو یعنی اگر میسر نہ ہو تو اُسکی فضیلت کو یاد کرکے صبر کرے جیسے نصوص مین بیماری کے فضائل بیان کئے گئے ہین تو اُسکا یہ مطلب نہین کہ عمدًا بیمار ہو جایا کرے چنانچہ آیت ولنبلونکم الخ مین جوع کو مصائب مین شمار فرمایا ہے اور سب مصائب مذکورہ آیت غیر اختیاری ہین تو جوع سے بھی مراد وہی ہوگا جو غیر اختیاری ہو اسی طرح شبع مذموم مین یہ احتمال ہے کہ شبع مفرط یعنی فوق الشبع مراد ہو چنانچہ ایک حدیث مین اکثرھم شبعا فرمایا ہے من شبع منہم نہین فرمایا سو ایسے شبع کو فقہاء نے بھی حرام فرمایا کذا فی الدر المختار ورد المحتار کتاب الکراھۃ۔ یہ تو ذوق اول کے مؤیدات پر کلام تھا اب ذوق ثانی کے مؤیدات عرض کرتا ہون۔ د۔ حدیث مین ہے شھر یزاد فیہ رزق المؤمن کذا فی المشکوۃ عن البیہقی تو کیا یہ امر معقول ہے کہ رزق زائد تو رمضان مین دیا جاوے اور اُس سے منتفع ہونے کے لئے

شوال کے انتظار کا حکم دیا جاوے ۵ افطار کے وقت حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے ذھب الظمأ وابتلت العروق وثبت الاجر رواہ ابوداؤد انشاء اللہ تعالیٰ ظاہر ہے کہ ذہاب ظمأ و ابتلال عروق بدون سیراب ہوکر پانی پینے کے نہیں ہو سکتا اور باوجود اسکے وہ منقص اجر نہیں ہوا چنانچہ ثبت الاجر اس میں نص ہے اور کھانے اور پانی میں کوئی معقول فرق نہیں کہ ایک سے سیری پسندیدہ ہو اور دوسرے سے ناپسندیدہ ہو ۶ حدیث میں اشباع صائم کی فضیلت اور ثواب وارد ہے (مشکوۃ عن البیہقی) اگر شبع ناپسندیدہ ہوتا تو اشباع جو کہ اُس کا سبب اور معین ہے وہ بھی ناپسندیدہ ہوتا لان مقدمۃ الشئ ملحق بہ نہ کہ موجب اجر ہوتا - ۷ شبع اور ری تو مقدمات شہوت سے ہیں اور جماع خود قضاء شہوت ہے اگر شبع اور ری مفوت روح صوم ہے تو جماع بدرجہ اولیٰ اُس کا مفوت ہے مگر اس کی تقلیل کی کسی نے ترغیب نہیں دی بلکہ اسکی اجازت وسعہ کو موقع امتنان میں ارشاد فرمایا گیا ہے فالاٰن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم اور اسکے ساتھ کلوا واشربوا کو بھی مقرون فرمادیا - اور سب کے لئے غایت فرمائی حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر - ح - اگر تقلیل طعام فی رمضان کوئی امر مقصود ہے تو فضائل صوم کیساتھ اسکی فضیلت اور منکرات صوم کیساتھ شبع کی مذمت نصوص میں یا مجتہدین کے کلام میں کیون نہیں وارد ہوئی کیا اس سے الملت نکم دینکم میں اشکال نہیں وارد ہوتا - یہ پانچ مویدات ہیں ذوق ثانی کے جو اسوقت ذہن میں حاضر ہوگئے اگر اہل ذوق اول ان تائیدات میں بھی کوئی خدشہ نکالیں ہمکو مضر نہیں کیونکہ احکام مختلفہ فیہا میں جانبین میں گنجائش ہوتی ہے اسلئے اس کا بھی مطالبہ کیا جاویگا کہ اہل ذوق اول بھی اہل ذوق ثانی پر طعن وتشنیع اور ان کی تحقیر وتقبیح نہ فرماوین کیونکہ ذوقیات میں ایسا اختلاف کوئی امر منکر نہیں چنانچہ قوم میں دعا وترک دعا کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور مباشرت اسباب وترک اسباب کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور بہت سے مسائل ایسے ہی ہیں - اسیطرح یہ مسئلہ فقہی نہیں جسکا اتنا اہتمام کیا جاوے چنانچہ فقہاء نے باوجودیکہ مستحبات تک کی تدوین فرمائی مگر اس سے کہیں تعرض نہیں فرمایا اور اگر فقہی بھی ہوتا تو مختلف فیہ ہونے کی صورت میں پھر بھی یہی حکم ہوتا - اس تقریر سے امید ہے کہ اصل اجزاء مسئول عنہا کا جواب ہوگیا ہوگا باقی بعض زوائد کے متعلق بھی کچھ مختصر عرض کئے دیتا ہوں (۱) اصحابہ کے وقت میں اہتمام نہ ہونا حجت نہیں کیونکہ اُن کے یہان ہر چیز میں سادگی تھی اسی عادت کے موافق

بھی عمل تھا- نیز جب صحابہ رض کو رمضان کیلئے تکثیر اطعمہ کا اہتمام نہ تھا اسیطرح رمضان کی خصوصیت سے تقلیل کا بھی اہتمام نہ تھا پھر اس سے مدعا یعنی حکمت خاصہ کی بناء پر اہتمام جوع بھی کیسے ثابت ہو (ع۲) اور اسکو تقریب بنا لینا اگر حدود کے اندر ہو تو کیا حرج ہے خود حدیث مین ہے کہ رمضان کیلئے جنت کی زینت سال بھر تک ہوتی رہتی ہے (مشکوۃ عن البیہقی) سو اگر اُس کی تقلید مین یہان بھی کچھ اہتمام ہو تو کیا حرج ہے- (ع۳) دعوتوں کا ہنگامہ یہ فرد ہی مواسات کی حدیث مین اسکو شہر المواساۃ فرمایا گیا ہے (مشکوۃ عن البیہقی) (ع۴) روزہ کشائی کی تقریب بھی ایک فرد ہے فرحت عند الفطر کی اولاد کی توفیق دین سے فرح کیون مذموم ہو قرآن مجید مین اسکو قرۃ العین فرمایا گیا ہے (ع۵) تعطیل مدارس کی راحت اور اعمال رمضان کے لئے کیون منکر ہے اور وہ درس کے ساتھ عادۃً جمع نہین ہو سکتے- ع۶ صوفیہ کی طرف سے جواب دینا خود صوفیہ کے مذاق کے خلاف ہے وہ بیچارے خود ہی اپنے کو سب سے اخس اور ادون سمجھتے ہین اپنی نفرت سے خود اس طرح منع کرتے ہین ؎

یا مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی — بگذار تا بمیرد در رنج خود پرستی

اس حقر کو صوفیہ کے اور اعمال مین تو اُن کی تقلید کی توفیق نہین ہوئی مگر یہ رسم سنکر جو اب تک نہ سنی تھی ضرور حرص ہوئی کہ واقعی چائے کا دَور جاگنے کی تو اچھی تدبیر ہے مگر حرص ہی ہو کر رہ گئی اسلئے کہ پھر نیند سے محرومی ہو جاویگی جسکا مین اُس سے زیادہ حریص ہون اور جس طرح تقلیل طعام مین وہ ذوق پسند آیا جسمین شبع بھی ہاتھ آوے اسی طرح تقلیل منام مین وہ مسلک پسند ہے جو مخل نوم نہو وہ مسلک یہ ہے **حدیث** من صلی العشاء فی جماعۃ فکانما قام نصف اللیل ومن صلی الصبح فی جماعۃ فکانما صلی اللیل کلہ لمالک ومسلم- **تفسیر** عن انس تتجافی جنوبھم عن المضاجع قال ما بین المغرب والعشاء وعنہ ایضا نزلت فی انتظار الصلوۃ التی تدعی العتمۃ وعنہ ایض فی قولہ تعالی کانوا قلیلا من اللیل ما یھجعون- قال یتیقظون یصلون ما بینھما تین الصلوتین ما بین المغرب والعشاء وعن محمد بن علی قال لا ینامون حتی یصلوا العتمۃ وعن ابی العالیۃ قال لا ینامون بین المغرب والعشاء (تفسیر ابن جریر) وفی الدر المنثور کانوا ینامون اللیل کلہ اھ فالقلیل لا یقابل الکثیر بل یقابل الجمیع فھو فی معنی البعض (کذا فی بیان القرآن) **اثر**- قال سعید بن المسیب من شھد العشاء من لیلۃ القدر فقد اخذ بحظ منھا (مؤطا امام مالکؒ)

قلت و کانہ تفسیر للمرفوع من حرم خیرھا فقد حرم فالذی شھد فی جماعۃ لم یحرم خیرھا اس قوم کی پسندیدگی سے وہ چائے کی حرص بھی جاتی رہی اور اپنے جی کو یون سمجھا لیا کہ اللہ تعالے ناکارون کو بھی بخشش ہی دیینگے اس اُمید مغفرت پر کلام کو ختم کرتا ہون اور چونکہ اس کی مقدار معتدبہ ہوگئی اسلئے اس کا ایک لقب بھی بمناسبت مضمون کے تجویز کئے دیتا ہون یعنی کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم

ضمیمہ۔ یہ بھی محتمل ہی کہ امام غزالی رح کے ارشاد کو اختلاف ذوق پر محمول نہ کیا جاوے بلکہ اپنے زمانہ کے قوی کو دیکھکر بطور مجاہدہ اس طریق کو تجویز فرمایا اور مجاہدہ زمانہ کے اختلاف سے بدل جاتا ہے اب قوی ایسے ضعیف ہین کہ اتنی تقلیل یقیناً طاعات مقصودہ مین مخل ہوجاویگی۔ باقی یہ کہ حضرت امام نے عنوان تاکید سے کیون فرمایا اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صوفیہ پر بعض حالات کا یا بعض اصلاحات کا غلبہ ہوتا ہے اُس مین اس قسم کے عنوان بیساختہ صادر ہوجاتا ہے اور اس مقام پر ایک اور نکتہ قابل سمجھنے کے ہے گویا قواعد طریقت سے وہ روح ہے مسئلہ کی وہ یہ کہ مقصود سالک کا حسب تصریح ائمہ تشبہ ہے ملائکہ کیساتھ اور یہ تشبہ جسطرح شبع مفرط سے فوت ہوتا ہے اُسی طرح جوع مشوش سے بھی کیونکہ ملائکہ دونون سے منزہ ہین اور یہ سب تحقیق اُس تقدیر پر ضروری ہے کہ صوم مین حکمت کسر قوۃ شہوۃ کو مان لیا جاوے ورنہ اگر وہ امر تعبدی ہو جیسا خود روزہ کا عدد کہ اس مین کوئی حکمت معلوم نہین تو اس تمامتر سوال وجواب ہی کی گنجایش نہین اور بعض الفاظ حدیث سے یہ احتمال تعبد کا ظاہر اور قوی معلوم ہوتا ہے چنانچہ ارشاد ہی من صام رمضان ایمانا و احتسابا رواہ الشیخان حیث جعل الباعث علیہ الایمان وطلب الثواب لا شیئا من الحکمۃ والمصلحۃ وھذا ھو التعبد واللہ اعلم

۲۵ رشعبان ۱۳۵۲ھ

رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ

سوال۔ حضرت مولانا اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ایضاح الحق الصریح کی ایک عبارت نظر سے گذری اس سے ایک شبہ واقع ہوا لہذا اصل عبارت نقل کرنے کے بعد شبہ عرض کرتا ہون ازالہ فرماکر تشفی فرمادی جاوے۔

(عبارت) استحسانات اکثر متاخرین از فقہاء وصوفیہ کہ بنا بر ظن حصول بعضے منافع دینیہ ومصالح

شرعیہ بدون تمسک بدلیلے از دلائل شرعیہ اصلی از اصول عبادات یا معاملات اختراع می نمایند تحدید اصلی از اصول دینیہ بحدود خاصہ احداث می کنند یا ترویج امریکہ شامل در قرون سابقہ بود بر روئے کار می آرند یا احتمال امریکہ دران ازمنہ مروج بود بعمل می آرند مثل نماز معکوس و وجوب تقلید شخص معین از ائمہ مجتہدین ومثل تحدید ذکر کلمہ تہلیل باوضاع مخصوصہ از اعداد وضربات وجلسات وتحدید ماء کثیر بعشر فی العشر وترویج مسائل قیاسیہ وکشفیہ واستغراق بجمیع ہمت خود در آں واخمال ظاہر کتاب وسنت مگر بطریق تبرک وتیمن ہمہ از قبیل بدعت حقیقیہ است وانچہ در مقام عذر آن می گویند ہر چند کہ این امر محدث است اما مشتمل بر مصلحتے از مصالح دینیہ است یا اصل آن در شرع ثابت است اگرچہ خصوصیت مذکورہ محدث باشد پس مجرد این عذر امور مذکورہ را از حد بدعات خارج نمی گرداند الخ۔

(دوسری عبارت) اما تخریجات متاخرین فقہاء مثل تحدید ماء کثیر بعشر فی العشر بنا بر قیاس بر زمین متعلقہ چاہ ومثل حکم بوجوب تقلید مجتہدے معین از مجتہدین سابقین وحکم بالتزام بیعت شخصے معین از شیوخ طریقت بنا بر قیاس بر اطاعت امام وقت والتزام بیعت او وامثال آن از تخریجات غیر محصورہ کہ منقول از متاخرین فقہاء وصوفیہ است وکتب فقہ وسلوک بآں مملو ومشحون است واکثر اتباع ایشان ہمین تخریجات محدثہ را احکام شریعت واسرار طریقت می انگارند ہمہ از قبیل بدعات است ودلائل ایشان ہمہ از قبیل لطائف شعریہ ونکات مخیلہ است کہ ہرگز احکام مذکور را از بدعت خارج نمی گرداند ودر دائرہ شریعت ایمانیہ وطریقہ احسانیہ داخل نمی کنند الخ

(تقریر شبہ) وجوب تقلید شخصی التزام بیعت شخص معین یا التزام اصلاح از شخص معین تحدید اعداد وردو وظائف باوضاع مخصوصہ وغیرہ ایسے امور جنکی نافعیت فی الدین عند المحققین مجرب ہے یہ تو ظاہر ہے کہ یہ امور فی ذاتہا مقاصد میں سے نہیں بلکہ دیگر مقاصد دینیہ ضروریہ کیلئے مقدمات ہیں اور خود فی ذاتہا ایسے دنیاوی محضہ بھی نہیں کہ جن پر ترتب اجر کی توقع نہو اور یہ امور بہیأتہا الکذائیہ زمانہ خیر القرون مین بھی پائے نہ جاتے تھے گو ان کا اطلاق عمومات نصوص کے ماتحت داخل ہے مگر تخصیصات کذائیہ ضرور محدث ہین تو پھر ان مین اور دیگر بدعات ہین جنکا اطلاق نصوص سے ثابت اور ہیئت کذائی محدث کیا فرق ہوگا اگر محض دنیاوی ہین تو دلائل شرعیہ سے ان کا ثابت کرنا کیونکر درست ہوگا اور منکرین پر نکیر کرنا شرعاً کس طرح جائز ہوگا۔ الغرض اصل مسئلہ حقیقت اور حضرت شہید رح کی عبارات کا صحیح

مطلب یا تحقیقی جواب تحریر فرما کر تشفی فرما دیجاوے - اپنی اصلاح کیلئے خصوص دعا کا طالب ہوں والسّلام

الجواب - فی رد المحتار سنن الوضوء ان کان مما واظب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون من بعدہ سنۃ والا فمندوب ونفل الخ ص١٠٢ ج١ - فی الدر المختار بحث النیۃ والتلفظ عند الارادۃ بھا مستحب ھو المختار وقیل سنۃ یعنی احبہ السلف او سنۃ علماءنا اذ لم ینقل عن المصطفی ولا الصحابۃ ولا التابعین بل قیل بدعۃ فی رد المحتار قولہ قیل سنۃ عزاہ فی التحفۃ والاختیار الی محمد وصرح فی البدائع بانہ لم یذکرہ محمد فی الصلوٰۃ بل فی الحج فحملوا الصلوٰۃ علی الحج قولہ الخ اشار بہ للاعتراض علی المصنف بان معنی القولین واحد سمی مستحبا باعتبار انہ احبہ علماءنا وسنۃ باعتبار انہ طریقۃ حسنۃ لھم لا طریقۃ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم کما حررہ فی البحر قولہ بل قیل بدعۃ نقلہ فی الفتح وقال فی الحلیۃ ولعل الاشبہ انہ بدعۃ حسنۃ عند قصد جمع العزیمۃ لان الانسان قد یغلب علیہ تفرق خاطرہ وقد استفاض ظھور العمل بہ فی کثیر من الاعصار فی عامۃ الامصار فلا جرم انہ ذھب فی المبسوط والھدایہ والکافی الی انہ ان فعلہ لیجمع عزیمۃ قلبہ فحسن فیندفع ما قیل انہ یکرہ الخ و فی الدر المختار احکام الامامۃ ومبتدع ای صاحب بدعۃ وھی اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا بمعاندۃ بل بنوع شبھۃ فی رد المحتار قولہ ای صاحب بدعۃ ای محرمۃ والا فقد تکون واجبۃ کنصب الادلۃ علی اھل الفرق الضالۃ وتعلم النحو المفھم للکتاب والسنۃ ومندوبۃ کاحداث نحو رباط ومدرسۃ وکل احسان لم یکن فی الصدر الاول ومکروھۃ کزخرفۃ المساجد ومباحۃ کالتوسع بلذیذ المآکل والمشارب والثیاب کما فی شرح الجامع الصغیر للمناوی عن تھذیب النووی ومثلہ فی الطریقۃ المحمدیۃ للبرکوی

ان عبارات سے امور ذیل مستفاد ہوئے (اول) سنۃ کے کئی معنی ہیں ١ منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کما ذکر فی عبارۃ لا طریقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ٢ منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدین کما ذکر فی عبارۃ واظب علیہ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الخلفاء الراشدون ٣ منقول عن الرسول صلی اللہ علیہ وسلم او الصحابۃ او التابعین کما فی عبارۃ اذ لم ینقل عن المصطفی ولا الصحابۃ ولا التابعین ٤ منقول عن العلماء کما

فی عبارۃ او سنۃ علمائنا فی تفسیر السنۃ و فی عبارۃ انہ طریقۃ حسنۃ لھم ای العلماء ۶ اور چونکہ بدعت مقابل سنت کے ہے کما ہو ظاہر اسلئے اسیطرح پر بدعت کے بھی کئی معنی ہونگے یعنی سنت کے ہر معنے کے مقابل ۱ غیر منقول عن الرسول ۲ غیر منقول عن الرسول والخلفاء ۳ غیر منقول عن الرسول او الصحابۃ او التابعین ۴ غیر منقول عن العلماء اور یہ تعدد محض ظاہری ہے ورنہ حقیقت مین سنت کے معنی ہین ھی الطریقۃ المسلوکۃ فی الدین کما ھو مذکور بعد العبارۃ الاولی باسطر اور یہ سب معانی سنت کو شامل ہے اور بدعت کے معنی ہیں اعتقاد خلاف المعروف عن الرسول لا بمعاندۃ بل بنوع شبھۃ یا العنوان دیگر ما احدث علی خلاف الحق المتلقی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من علم او عمل او حال الخ کذا فی الدر المختار و رد المحتار فی بحث الامامۃ قلت وھذا التلقی عام کان بلا واسطۃ او بواسطۃ الادلۃ الشرعیۃ کما ھو معلوم من القواعد وھذا المعنی الحقیقی للبدعۃ مراد فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ الحدیث ای ادخل فی الدین ما ھو خارج من الدین والثابت بالادلۃ داخل فی الدین لا خارج منہ پس سنت حقیقیہ وبدعت حقیقیہ جمع نہیں ہوسکتین لیکن بدعۃ صوریہ سنت حقیقیہ کیساتھ جمع ہوسکتی ہے چنانچہ تلفظ بنیۃ الصلوۃ کو سنت کہا گیا ہے بعض معانی کے اعتبار سے کہ وہ معنی ایک قسم ہے سنت حقیقیہ کی اور بدعت بھی کہا گیا ہے بعض معانی سنت کے مقابلہ کے اعتبار سے اسی لئے حلبیہ کی عبارت مذکورہ مین اسکو بدعت مانکر حسن کہا گیا ہے جو صریح ہے جواز اجتماع بعض اقسام بدعت مع السنۃ الحقیقیہ مین اور یہ اجتماع حضرت عمرؓ کے قول نعمت البدعۃ سے بھی متاید ہوتا ہے جیسا جزئی حقیقی تو کلی کیساتھ جمع نہیں ہوتی مگر جزئی اضافی کلی کے ساتھ جمع ہوسکتی ہے اور یہان سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ بدعت حسنہ کی جو بعض اکابر نے نفی کی ہے اور مشہور اثبات ہے یہ نزاع لفظی ہے نافی نے اپنی اصطلاح مین بدعت کو حقیقی کیساتھ خاص کیا ہے اور مثبت نے بدعت کو عام لیلیا ہے اور یہی راز ہے کہ صحابہ کو تو کسی امر کے منقول عن الرسول صلے اللہ علیہ وسلم نہ ہونے سے اُسکے سنت ہونے مین تردد ہوتا تھا اور بعد کے حضرات کو صحابہ یا تابعین سے منقول نہونے سے تردد ہوتا تھا وھکذا حتی کہ ہمارے لئے وہ چیز بھی سنت ہوگی جو علماء راسخین نے اصول شرع سے سمجھا ہے اس سے بھی تعدد معانی سنت کی تقویت ہوگئی جب یہ مقدمہ ممہد ہوچکا اب مولانا کے کلام کی طرف متوجہ ہوتا ہون ان

دونوں عبارتون مین جن چیزوں کو بدعت قرار دیا ہے ان کا بالمعنی الاعم بدعت ہونا تو منافی سنت نہین لیکن بدعت حقیقیہ ہونا اس صورت مین صحیح ہے جب انکو احکام مقصودہ فی الشرع سمجھا جاوے اس وقت ان پر بدعۃ حقیقیہ کا حکم کرنا صحیح ہوگا چنانچہ دوسری عبارت مین یہ قول اس کا قرینہ ہے۔ ہمین تخریجات محدثہ را احکام شریعت و اسرار طریقت می انگارند۔ اور عبارت اول کو اسی پر محمول کیا جاویگا کیونکہ محکوم علیہ دونون عبارات مین ایک ہی چیزین ہین بتفاوت یسیر لا یعتبر و لا یؤثر فی الحکم۔ پس مولانا کے کلام کی تو توجیہ سے فراغت ہوئی لیکن اگر کوئی شخص انکو احکام مقصودہ فی الشرع نہ سمجھے اور انکے بدعت غیر بدعت ہونیکی تحقیق کا طالب ہو تو اُسکے لئے ایک ایک جزئی کی تفصیل کرتا ہون اسی سے قواعد کلیہ بھی سمجھہ مین آجاوینگے جن سے دوسرے امور غیر مذکورہ فی المقام کا بھی حکم معلوم ہو جاویگا پس معروض ہے **نماز معکوس** کا دین سے کوئی تعلق نہیں وہ ایک قسم کا مجاہدہ ہے اور مثل معالجات طبیہ کے نفس کی تادیب کیلئے ایک معالجہ ہے اس درجہ میں اُسکو سمجھنا بدعت نہین البتہ اگر اس سے کوئی بدنی ضرر کا اندیشہ ہو تو معصیت ہے ورنہ مباح مثل دیگر ریاضات بدنیہ کے اور اگر اسکو کوئی قربت سمجھے تو بدعت ہے۔ **تقلید شخصی**۔ اسکو حکم مقصود بالذات سمجھنا بیشک بدعت ہے لیکن مقصود بالغیر سمجھنا .... یعنی مقصود بالذات کا مقدمہ سمجھنا یہ بدعت نہین بلکہ طاعت ہے **تحدید کلمہ تہلیل الخ** ذکر کو مقصود سمجھنا اور مطلق زیادت عدد کو زیادت اجر کا سبب سمجھنا اور اوضاع و ضربات و جلسات کو از قبیل مصالح طبیہ سمجھنا بدعت نہین اور خود انکو قربات سمجھنا بدعت ہے۔ **تحدید ماء کثیر**۔ اسکو مقصود سمجھنا بدعت ہے اور عوام کے انتظام کیلئے بلاشبہ مطلوب بالغیر ہے **ترویج مسائل قیاسیہ و کشفیہ و استغراق بجمیع ہمت خود در آن الخ** اس مین ظہور مراد کا قرینہ خود اسکے بعد موجود ہے یعنی اخمال ظاہر کتاب و سنت مگر بطریق تبرک و تیمن اس طریق پر بدعت ہونے مین کیا شبہ ہے لیکن اگر ہر چیز اپنے درجہ مین رہے تو وہ بدعت نہین اور جو درجہ ان اعمال مین بدعت ہے اُسمین یہ عذر جو بعد مین مذکور ہے ظاہر ہے کہ نافع و مقبول نہیں جیسا مولانا نے فرمایا **حکم بالتزام بیعت**۔ یہ جسپر مبنی کیا گیا ہے اُس اعتبار سے بیشک بدعت و زیادت فی الدین ہی اور اگر دوسری بناء صحیح ہو اور وہ بناء یہ ہے جیسکے اعتبار سے طبیب کے اتباع شخصی کا التزام کیا جاتا ہے اور اسی کے لوازم میں سے اسکا قایل ہونا بھی ہے کہ اسکے التزام کو ترک کر دینا یا دوسرے کے

اتباع سے بدلدینا جائز ہے تو اس صورت مین کوئی وجہ نہیں بدعت ہونیکی۔ اسکے بعد تخریجات کے نسبت جو فرمایا ہے محمل اس کا وہی صورت ہے جب حدود سے آگے بڑہا دیا جاوے اعتقاداً یا عملاً آگے ان کے دلائل کے متعلق فرمایا ہے مُراد ان سے وہ دلائل ہین جو اکثر جہلاء کالعلماء نے ان مقاصد پر اختراع کئے ہین نہ کہ دلائل صحیحہ جو بفضلہ تعالیٰ احقر کی تالیفات مین مذکور ہین اسکے بعد تقریر شبہ مین سوال کیا گیا ہے کہ ان میں اور دیگر بدعات مین کیا فرق ہے اگر اہل بدعت اُنکو حدود سے نہ بڑہاتے تو یہ سوال سب امور مین تو نہین بعض امور مین صحیح تھا لیکن مشاہدہ ہے کہ وہ ان بدعات کو داخل دین بلکہ عبادات منصوصہ سے بدرجہا زیادہ اور موکد خواہ اعتقاداً یا عملاً سمجھتے ہین اور محتاطین سے اسقدر بغض رکھتے ہین جتنا کفار سے بھی نہیں اور امور مذکورہ بالا کے اختیار کرنیوالے ایسے غلو سے منزہ ہین پس اسی سے دونوں قسم کے اعمال میں فرق ظاہر ہے **الکلام علی سبیل التنزل فی المقام** جو توجیہ حضرت مولانا شہید رہ کے کلام کی ذکر کیگئی ہے اگر اسکو کوئی قبول نہ کرے تو خیر جواب یہ ہے کہ مولانا نہ مجتہد تھے نہ اپنے سابق علماء سے فائق تھے۔ اگرہم مولانا کا ادب تو ملحوظ رکہین اور انکے ارشاد کو حجت نہ سمجھیں تو ہمارے کسی التزام کے خلاف نہین۔ غایت ما فی الباب اُنکے اس ارشاد سے یہ مسائل بھی مختلف فیہ ہوجاوینگے جسمین نہ قایل پر ملامت نہ قایل کا اتباع واجب واللہ اعلم۔ ولقبت هذه العجالة باعداد الجنة للتوقی عن الشبهة فی اعداد البدعة والسنة۔ کتبت لسابع رمضان ۱۳۵۲ھ

رسالہ التعرف فی تحقیق التصوف

ازافاضات قطب عالم مجدد الملۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا اشرف علی صاحب ادام اللہ برکاتہ مع ترجمہ اردو از احقر الخدام محمد شفیع دیوبندی عفا اللہ عنہ ومتعہ بفیوضہ وبرکاتہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ بعد الحمد والصلوٰۃ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم۔ امابعد توجہ باطنی کے ذریعہ دوسرے شخص پر

فقد قال اللہ تبارك وتعالٰی فی عیسٰی علیہ السلام وایدناہ بروح القدس ,, الاٰیۃ۔
اعلم ان ھذا التائید یحتمل وجوھا اقربھا عندی ما اختارہ صاحب تبصیر الرحمن
المشھور بالتفسیر الرحمانی حیث قال بتغلیب ملکیۃ علی بشریۃ اھ
وحاصلہ التائید الباطنی وجہ الاقربیۃ موافقۃ للحدیث من قولہ علیہ السلام لحسان
رضی اللہ عنہ اللّٰھم اید بروح القدس رواہ مسلم وغیرہ وظاھر ان ھذہ التائید
لیس الا الباطنی فقط وکون ھذہ الموافقۃ من اسباب الترجیح ظاھر فان الوحی یفسر بعضہ بعضا

کوئی اثر ڈالنا جسکو اصطلاح صوفیہ مین تصرف اور توجہ وغیرہ کہتے ہین اُسکی اصلی حقیقت نہ معلوم ہونیکی وجہ سے عوام بلکہ بہت سے خواص بھی اکثر غلط فہمی مین مبتلا ہو جاتے ہین۔ کوئی اسی کو معیار ولایت وبزرگی سمجھہ بیٹھتا ہی کوئی سرے سے اس کا انکار کر دیتا ہے۔ اسلئے مجدد الملۃ حکیم الامۃ سیدی وسندی حضرت مولانا اشرف علی صاحب دامت برکاتہم نے اس مسئلہ کے تمام پہلوؤن کو قرآن وحدیث کی تصریحات وارشادات سے ایک مستقل رسالہ مین واضح فرمایا ہی اُسکے مستحسن یا غیر مستحسن ہونے اور نفع وضرر کی حدود کو قواعد فقہیہ سے متعین فرمایا ہے، یہ رسالہ چونکہ عربی زبان میں ہے اسلئے مناسب معلوم ہوا کہ اصل رسالہ کو بعینہا قائم رکھکر اُسکا اردو ترجمہ بھی ساتھ ہی شائع کر دیا جائے تاکہ عوام وخواص سب منتفع ہو سکین۔ ترجمہ مین بغرض افادہ عوام لفظی ترجمہ کو چھوڑ کر خلاصہ مطلب کو اختیار کیا گیا اللہ تعالٰی اسکو بھی اصل رسالہ کی طرح نافع ومفید بنا وے آمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم - بعد الحمد والصلوۃ۔ حق تعالٰی نے حضرت عیسٰی علیہ السلام کے بارہ مین فرمایا ہی ایدناہ بروح القدس۔ یعنی ہمنے جبرئیل کو ذریعہ اُن کی تائید کی۔ یہ تائید جس کا ذکر قرآن مجید مین ہے مختلف صورتون سے ہو سکتی ہے جن مین سے میرے نزدیک اس جگہ زیادہ اقرب وہ صورت ہے جسکو تفسیر رحمانی مین اختیار کیا گیا ہے کہ جبرئیل علیہ السلام حضرت عیسے علیہ السلام کے ملکی آثار کو ان کے بشری خواص پر غالب کر دیتے تھے اور وہ ان ملکی اثرات سے کام لیتے تھے اور یہ ظاہر ہے کہ یہ وہی تائید باطنی ہے جسکو تصرف کہا جاتا ہے۔ اور اس احتمال (تائید باطنی) کے اقرب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس احتمال کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے وہ یہ کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسان رضؓ کے متعلق ارشاد فرمایا ہے کہ یا اللہ روح القدس (جبرئیل ؑ) کے ذریعہ ان کی تائید کر۔ یہ روایت مسلم شریف مین مذکور ہے ظاہر ہے کہ اس جگہ تائید سے تائید باطنی ہی مراد ہو سکتی ہے (جس سے بمقابلہ کفار اشعار بلیغ کہنے

وحقيقة هذا التائيد افاضة كيفيات خاصة محمودة والقاءها فی النفس تثمر آثارا خاصة تتعدد حسب اختلاف المقاصد وسیمّی هذا التائید فی عرف اهل التصوف تصرفا وتوجها وهمة وجمع الخواطر- فالاٰیة اذن اصل لهذا العمل- واصرح منه فی الباب قوله تعالیٰ فی الانفال اذ یوحی ربك للملائکة انی معکم فثبتوا الذین اٰمنوا علیٰ ما فسره الزجاج بقوله کان باشیاء یلقونها فی قلوبهم تصح بها عزائمهم ویتاکد جدهم وللملك قوة القاء الخیر فی القلب ویقال له الهام کما ان للشیطان قوة القاء الشر ویقال له الوسوسة اھ (کذا فی روح المعانی)

واصرح من الاٰیتین فی الدلالة ما فی الصحیح من اخباره علیه السلام فی حدیث الوحی عن فعل جبرئیل علیه السلام یعنی فاخذنی فغطنی الثانیة وفیه فغطنی الثالثة الحدیث فالظاهر

کی طاقت پیدا ہو) اور چونکہ ایک وحی سے دوسری وحی کی تفسیر ہوتی ہے اسلئے تائید مذکور کی وہی تفسیر راجح معلوم ہوتی ہے جو اس حدیث مین مراد ہے-

حقیقت تصرف- اور حقیقت اس تائید کی یہ ہے کہ خاص کیفیات محمودہ کا دوسرے شخص پر افاضہ کیا جاوے جس سے اُس مین آثار خاصہ پیدا ہو جاوین اور یہ آثار اغراض ومقاصد کے اختلاف کی بنا پر مختلف انواع والوان کے ہوتے ہین اور اس تائید کو اہل تصوف کی اصطلاح مین تصرف اور توجہ اور ہمت اور جمع خواطر کہتے ہین-

ثبوت تصرف بآیات حدیث- پس یہ آیات اس عمل کیلئے اصل ہے اور اس سے زیادہ صریح اس باب مین سورۂ انفال کی یہ آیت ہے اذ یوحی ربك الی الملئکة انی معکم فثبتوا الذین اٰمنوا (یعنی جب وحی بھیجتا تھا آپکا پروردگار ملائکہ پر کہ مین تمہارے ساتھ ہون تم ثابت قدم رکھو ایمان والون کو) زجاج نے اس آیت کی تفسیر مین کہا ہے کہ یہ تثبیت وتائید فرشتون کی طرف سے اسطرح ہے کہ وہ کچھ کیفیات مُومنین کے قلوب مین القاء کرتے تھے جس سے اُنکے عزائم صحیح اور ہمتین قوی ہو جاتی تھین- اور فرشتہ کو حق تعالیٰ نے یہ قدرت دی ہے کہ وہ قلب مین خیر کا القاء کر سکتا ہے جسکو الہام کہا جاتا ہے جسطرح شیطان کو القاء شر کی قوت حاصل ہے جسکو وسوسہ کہا جاتا ہے (کذا فی روح المعانی) اور ان دونون آیتون سے زیادہ صریح باعتبار دلالت کے وہ ہے جو صحیح بخاری مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث وحی مین جبرئیل علیہ السلام کے فعل کے متعلق وارد ہوا ہے کہ مجھے جبرئیل علیہ السلام نے آغوش

وهو كالمتعين ان هذا الغط كان لتقوية القلب لتحمل الوحی - كما قال العارف المحدث عبد الله ابن ابی جمرة المتوفی سنه ٦٩٩ من الهجرة فی بهجة النفوس (وهو من الجلالة فی شان یحتج به الحافظ فی فتح الباری) تحت حدیث بدء الوحی من صحیح البخاری ما نصه الوجه الثلاثون فیه دلیل علی ان اتصال جرم الغاط بالمغطوط ضمه الیه (وهو احدی طرق الافاضه) تحدث به فی الباطن قوة نوریة متشعشعه تکون عونا علی حمل ما یلقی الیه لان جبرئیل علیه السلام لما اتصل جرمه بذات محمد السنیة حدث له بذلك ما ذكرناه وهو حمله ما القی الیه ووقوفه سمع خطاب الملك ولم یکن له قبل ذلك وقد وجد ذلك اهل المیراث من اهل الصوفیة المتبعین المحققین اه فدل الکتاب والسنة علی مشروعیة هذا العمل اذا کان لغرض مشروع وان کانت الدلالة ظنیة لاحتمال الآیة والحدیث وجوها اخر ولا یضر فان المسئلة ظنیة

میں لیلیا اور مجھے دبایا اور پھر دوسری مرتبہ اسی طرح دبایا پھر تیسری مرتبہ اسی طرح کیا۔ (یعنی ابتداء وحی میں جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم پر تنزیل وحی کا سلسلہ جاری کرنا تجویز کیا گیا تو جبرئیل علیہ السلام نے افعال مذکورہ کئے) اس مین ظاہر بلکہ متعین یہ ہے کہ یہ دبانا تقویت قلب کیلئے تھا تاکہ وحی کی برداشت ہو سکے جیساکہ عارف محدث عبد اللہ ابن ابی جمرہ (جو ساتوین صدی ہجری کے اکابر محدثین مین سے ہین اور حافظ الدنیا ابن حجرؒ اُن کے اقوال سے فتح الباری مین استدلال کرتے ہیں) اپنی کتاب بهجة النفوس مین صحیح بخاری کی حدیث بدء الوحی کے تحت مین فرماتے ہین کہ تیسوان فائدہ اس حدیث سے یہ واضح ہوا کہ دبانے والے کے جسم کا دوسرے شخص کے ساتھ اتصال (جو القاء کیفیت کے طرق مین سے ایک طریقہ ہے) اسکے ذریعہ اُس شخص مین ایک کیفیت نوریہ پیدا ہو جاتی ہے جس سے یہ شخص اُس کیفیت کا متحمل ہو سکتا ہے جو اُس پر القاء کیجاوے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا جسم جب آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے جسم شریف کیساتھ متصل ہوا تو اُسکے ذریعہ سے آپ مین وحی کے تحمل کی وہ قوت پیدا ہو گئی جو پہلے نہ تھی اور یہ طریقہ آپکے سچے وارث صوفیہ کو حاصل ہوا۔

پس ثابت ہوا کہ قرآن وحدیث اس عمل کی مشروعیت وجواز پر دلالت کرتے ہین اگرچہ دلالت ظنی ہے کیونکہ آیات وحدیث مذکورہ مین دوسرے احتمالات بھی ہو سکتے ہین مگر دلالت کا ظنی ہونا مقصد کیلئے مضر نہین

يكفي فيها الظن بل ولو لم يكن عليه دليل لما ضر لان الفعل ثابت اباحته بالقواعد فلا يحتاج الى نقل خاص ويستعمله كثير من المشائخ لاسيما النقشبندية منهم لمقاصد محمودة مطلوبة مذكورة في زبرهم كالعزم على التوبة وكانصباغ النفس بالخشية او الشوق والرغبة في الطاعة وامثالها وهذه القوة في هؤلاء المشائخ اهل الافاضة على مثل هذا الالقاء اكثر ما يكون بالرياضة والمزاولة النفسانية كقوة المصارعة البدنية يكون بالرياضة الجسمانية وقد يكون فطريا في بعض النفوس وقليل ما هو۔

وحكمه الفقهي مع اباحته في نفسه انه تابع للغرض منه فان كان غرضه محمودا كالتصرفات المذكورة المعمولة للمشائخ كان محمودا وان كان مذموما كان مذموما على اختلاف درجات الذم كالمصارعة البدنية فانها مباحة في ذاتها تابع في حكمها

کیونکہ مسئلہ ظنی ہے اُسمین ظن غالب کافی ہے بلکہ مسئلہ تو ایسا ہے کہ اگر کوئی خاص دلیل منقول بھی نہ ہوتی جب بھی مضر نہ تھا کیونکہ اس فعل کی مشروعیت قواعد سے معلوم ہے اسلئے کسی نقل خاص کی حاجت نہین اور بہت سے بزرگان دین بالخصوص مشائخ نقشبندیہ اس کا استعمال مقاصد محمودہ کے لئے کرتے ہین جو دین مین مطلوب ہین اور اُن کی کتابون مین اس کی تفصیل مذکور ہے۔ مثلاً عزم توبہ اور نفس پر خوف وخشیہ یا شوق ورغبت فی الطاعۃ کا رنگ غالب ہوجانا وغیرہ

قوتِ تصرف پیدا ہونیکا طریقہ۔ اور یہ قوت تصرف ان مشائخ مین اکثر مجاہدات و ریاضات نفسانیہ سے پیدا ہوتی ہے جیسے کشتی لڑنے کی قوت ریاضتِ جسمانی (ورزش وغیرہ) سے پیدا ہوتی ہے اور بعض اوقات کسی کسی شخص مین فطرۃً بھی ہوتی ہے مگر یہ صورت بہت قلیل ہے

استعمال تصرف کا حکم شرعی۔ اس عمل کا حکم فقہی یہ ہے کہ فی نفسہٖ مباح وجائز ہے پھر غرض و مقصود کے تابع ہے یعنی اگر اس کا استعمال کسی غرض محمود کے لئے کیا جاوے جیسے تصرفات مذکورہ جو مشائخ صوفیہ کے معمول ہین تو یہ فعل بھی (تبعاً للغرض) محمود سمجھا جاویگا اور اگر کسی مقصد مذموم کے لئے اس کا استعمال کیا تو یہ فعل بھی مذموم ہو جاویگا۔ پھر مذمت وکراہت مین جو درجہ اس کی غرض اور مقصد کا ہوگا اُسی کے مطابق اُس فعل کی مذمت وکراہت مین کمی بیشی ہوگی۔ جیسے کشتی لڑنا کہ اپنی ذات میں مباح ہے اور حکم مین اپنی غرض کے تابع ہے۔

لغرضها فالتصرفان متحدان نوعًا باعتبار الذات متغائران صنفا باعتبار المتعلقات وعلى كل حال فهو ليس بكمال ديني ولا من علامات القبول في شيئ۔

وكان هذا كله كلاما في اصل المسئلة۔ وبقي بعض التنبيهات المهمة على البعض ما يتعلق بها

التنبيهات

(التنبيه الاول) ان هذا التصرف الذي يستعمله المشائخ هل هو سنة ام لا۔ فالذي ادري كنت كتبته قبل هذا في الشقص الثاني من رسالتي الطرائف والظرائف واري نقله بلفظه كافيا في هذا المقام وهو هذا

فائدة تتعلق بالتصوف في مسئلة التصرف ۔صح عنه صلى الله عليه وسلم في بعض الحوادث ضربه صلى الله عليه وسلم في صدور بعض ومسحه صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة على بدن بعض وذهاب الوسوسة في الاول وذهاب المرض في الثاني فاوهم ظاهر هذه الاحاديث استعماله التصرف ولا يبعد الاستدلال بامثالها على كون مثل هذا التصرف سنة

خلاصہ یہ کہ دونوں قسم کے تصرف باعتبار ذات اتحاد نوعی رکھتے ہیں اور باعتبار متعلقات کے ان میں صنفی تفاوت ہے۔ اور ہر حال میں یہ تصرف کوئی کمال دینی نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول و مقرب ہونیکی علامت ہے (بلکہ ہر مشق کرنے والا یہ قوت اپنے اندر پیدا کر سکتا ہے اگرچہ فاسق کافر ہی کیوں نہ ہو جیسے بہت سے جوگیوں کے قصے مشہور ہیں) یہانتک تمام کلام اصل مسئلہ کیمتعلق تھا۔ اب چند ضروری تنبیہات یہاں بیان کیجاتی ہیں جنسے مسئلہ کا تعلق ہے۔

تنبیہات (تنبیہ اوّل) اس بارہ میں کہ یہ تصرف جسکو مشائخ استعمال کرتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے یا نہیں سو اس بارہ میں جو کچھ مجھے ثابت ہوا وہ میں نے رسالہ الطرائف والظرائف کے حصہ دوم میں لکھدیا ہی اسکا بعینہ اس جگہ نقل کردینا کافی معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے۔

فائدہ۔ نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل صحیح کیساتھ یہ منقول ہے کہ آپ نے بعض لوگوں کے سینہ پر ہاتھ مارا جس سے اُن کا وسوسہ جاتا رہا اور بعض بیماروں کے بدن پر دست مبارک پھیرا جس سے اُن کا مرض جاتا رہا اس سے بعض لوگوں کو یہ وہم ہو گیا کہ آپ نے تصرف کا استعمال فرمایا اور کچھ زیادہ بعید نہیں کہ اس قسم کی روایات سے

لكن اذا دقق النظر لا يتم هذا الاستدلال لان كونه تصرفا يتوقف على انه جمع همه وخاطره لحدوث الآثار ولم يثبت بل يحتمل انه فعل ما فعل بعد ما انكشف عليه بالوحي نفعه بنفس هذه الاعمال من دون ان يجمع همه وخاطره وليس هذا من التصرف المتعارف في شيء ومن ثم ذكر العلماء هذه الواقعات في باب المعجزات التي تغائر التصرفات - واوضح القرائن على عدم صدور التصرفات منه صلى الله عليه وسلم انه لم يتصرف قط في قلب ابي طالب مع شدة حرصه صلى الله عليه وسلم على ايمانه واقتصر على الدعاء له ودعوته الى الاسلام - والله اعلم ولو سلم صدورها عنه صلى الله عليه وسلم احيانا لم يثبت به سنيتها الموقوفة على الاعتياد كما لا يقال بسنية المصارعة بوقوعها مع ركانة والله اعلم - بل لو ثبت الاعتياد لم يحكم بكونها سنة مقصودة في الدين لان السنة العادية لا يلزم كونها عبادة - انتهت الفائدة -

کوئی شخص استعمالِ تصرف کے سنت ہونے پر بھی استدلال کرنے لگے - لیکن جب غور سے دیکھا جاوے تو یہ استدلال تام نہیں ہے - کیونکہ اس عمل کا تصرف ہونا اس کا محتاج ہے کہ نقل صحیح سے یہ ثابت ہو کہ آپنے اپنی باطنی قوت کو ان آثار کے پیدا کرنیکے لئے جمع فرمایا ہو اور یہ بات ثابت نہیں ہے بلکہ یہ احتمال بھی ہے کہ آپنے یہ افعال اس بناء پر کئے ہوں کہ آپ کو بذریعہ وحی ان افعال کا اُن لوگوں کے حق مین بدون جمع خواطر و استعمال تصرف نافع و مفید ہونا معلوم ہو گیا ہو اور اس احتمال کی بناء پر یہ افعال اصطلاحی تصرف مین ہرگز داخل نہین ہو سکتے - یہی وجہ ہے کہ تمام علمائے اُمّت نے اُن واقعات کو معجزات مین شمار کیا ہے جو کہ تصرف سے بالکل جُدا ہین - اور سب سے زیادہ واضح قرینہ اس بات پر کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم سے کبھی تصرف صادر نہین ہوا یہ ہے کہ آپنے ابو طالب کے قلب مین تصرف نہین فرمایا باوجودیکہ آپ اُن کے ایمان لانے کے بہت زیادہ متمنی اور خواہشمند تھے بلکہ اُن کے لئے صرف دعا اور دعوت دینے پر کفایت فرمائی - اور اگر کسی وقت آپ سے تصرف کا صدور تسلیم بھی کر لیا جاوے جب بھی اُس سے اس فعل کا سنت اصطلاحی ہونا ثابت نہین ہوتا کیونکہ اصطلاحی سنت ہونا اسپر موقوف ہے کہ یہ فعل معمول بہا ہو یہی وجہ ہے کہ کشتی لڑنے کو سنت نہیں کہتے حالانکہ ایک مرتبہ آپنے رکانہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ کشتی کی ہے بلکہ اگر عادت ہونا بھی ثابت ہو جاوے جب بھی سنت مقصودہ ہونیکا حکم نہین کیا جاسکتا کیونکہ سنتِ عادیہ کیلئے یہ لازم نہین کہ وہ عبادت بھی ہو -

(التنبیه الثانی) هل هو من علامات الولایة او من لوازم المشیخة فالجواب لا کاستعمال سائر القوی الجارحة الفاعلة ومر من قبل۔

(التنبیه الثالث) هل فی التصرف المعمول للمشائخ شیٔ من الضرر العارض دنیویا اودینیا مع اباحته فی ذاته فالجواب نعم۔ اما الدنیوی فاضمحلال قوی العامل الدماغیة والقلبیة وخوف الامراض الناشئة من هذا الضعف وهو کثیر مشاهد۔ واما الدینی فتوهم العوام الولایة فی المفیین وهو ضرر اعتقادی وترك المستفیین اهتمام الاصلاح والقناعة علی هذا العمل وهو ضرر عملی ولاجل هذه المضار العارضة ترکها المحققون من القوم ولم تکن هذه المضار فی السلف لقوة ابدانهم وسلامة فطرتهم وصفاء افهامهم فلا یقاس الخلف علی السلف هذا۔ وانظر فی الباب السابع من کتاب دلائل القرآن علی مسائل النعمان للفاضل الصالح المولوی محمد شفیع الدیوبندی بارك الله تعالی فی عمره وعلمه وعمله تجد فیه بعض الفوائد المتعلقة بالباب۔ والله اعلم بالحق والصواب۔

کتبه اشرف علی التهانوی عفی له۔ فی العشر الاواخر من رمضان ۱۳۵۲ھ

(تنبیہ دوم) کیا تصرف ولایت اور بزرگی اور مقبولیت عند اللہ کی علامت ہے تو جواب یہ ہے کہ ہرگز نہیں جیسے دوسرے قویٰ بدنیہ اور ہاتھ پیر وغیرہ کے استعمال کا حال ہے وہی اسکا ہے جیسا کہ پہلے گذر گیا

(تنبیہ سوم) کیا استعمال تصرف مین کوئی دینی یا دنیوی مضرت بھی ہے تو جواب یہ ہے کہ ہان بعض مضرتین بھی ہین دنیوی مضرت تو یہ ہے کہ اسکی کثرت کرنے سے عامل کے قویٰ دماغیہ اور قلبیہ ضعیف و مضمحل ہو جاتے ہین اور اُس کی وجہ سے بہت سے امراض پیدا ہو جانیکا خطرہ ہے جیسا کہ بکثرت مشاہدہ وتجربہ ہوا ہے۔ اور مضرت دینی یہ ہے کہ عوام اسکو ولایت وبزرگی کی علامت سمجھتے ہین اور یہ ایک اعتقادی ضرر ہے اور مرید کا یہ ضرر ہے کہ وہ اکثر اسی پر قناعت کر بیٹھتے ہین اور اصلاح کا اہتمام چھوڑ دیتے ہین اور یہ عملی ضرر ہے اور انہین مضرتون کی وجہ سے محققین طریق نے اس کا استعمال چھوڑ دیا ہے اور سلف صالحین کے زمانہ مین یہ مضرتین بوجہ مضبوطی قویٰ اور سلامت فطرت اور خوش فہمی کے موجود نہ تھین لیکن خلف کو سلف پر قیاس نہین کیا جا سکتا۔ خوب سمجھ لو۔ اور مزید فائدہ کیلئے رسالہ دلائل القرآن علی مسائل النعمان کے ساتوین باب کا مطالعہ کیا جاوے جسکو فاضل صالح مولوی محمد شفیع صاحب دیوبندی نے تالیف کیا ہے

اللہ تعالیٰ اُن کی عمر اور علم وعمل مین برکت عطا فرمائے تو اس مسئلہ کے متعلق بعض فوائد اُس مین بھی ملین گے (حضرت مصنف دامت برکاتہم نے حُسن ظن سے الفاظ مذکورہ احقر کے متعلق تحریر فرمائے ہین اس ناکارہ کو چونکہ اپنی حالت معلوم ہے اسلئے ترجمہ مین یہ الفاظ چھوڑ دینے کو دل چاہتا تھا مگر یہ سمجھکر کہ بزرگون کے الفاظ مین بھی برکت ہوتی ہے اُن کو بعینہا قایم رکھا)

واللہ المستعان وعلیہ التکلان - کتبہ الاحقر محمد شفیع عفا اللہ عنہ - ۳ شوال ۱۳۵۲ھ

رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر

السوال - محی السنۃ حکیم الامۃ حضرت مولانا - بعد سلام مسنون الاسلام عرض ہے کہ ایک صاحب کا ترجمہ قرآن حکیم جلد دوم شائع ہو چکا ہے اسکے صفحہ ۱۰۱۵ پر پورے صفحہ کی تصویر ذوالقرنین کی سورۃ الکہف کی تفسیر کے سلسلہ مین دی گئی ہے - قرآن حکیم کیسا تھا ایسی تصویر کی اشاعت سے میرا دل جل گیا مین سورۂ یوسف کا ترجمہ دیکھ رہا تھا اور اُس میں صاحب مذکور نے ان کیدکن عظیم کی تفسیر مین یہ ثابت کرنیکی کوشش کی ہے کہ اس آیت کا مفہوم یہ نہین کہ مکر عورتون کے لئے خاص ہے بلکہ مکر فریب وغاسب مردون کا کام ہے ابھی اس مقام کا مطالعہ کر رہا تھا کہ اتفاق سے تصویر پر نظر پڑی قرآن حکیم مین تصویر کی اشاعت سے غضب وغصہ کی لہر بدن کے رُوئین رُوئین مین دوڑ گئی اور وہ ترجمہ جس دوست کا تھا بغیر پڑہے اُسکے پاس بھیجدیا - غالباً حضور کے پاس یہ واقعہ سب پھونچ گیا ہو گا اسکے متعلق کیا علاج کیا جاوے -

الجواب وھو الموفق للصواب - اول چند مقدمات معروض ہین (مقدمہ اولیٰ) تصویر ذی حیات کی بنانا علی الاطلاق حرام ومعصیت شدیدہ ہی خواہ ظل یعنی مجسمہ ہو خواہ غیر ذی ظل یعنی منقوشہ ہو لاطلاق احادیث الوعید وخصوصاً لنکیر علی الرقم غیر ذی الظل وھو ما فی صحیح البخاری باب ماوطئی من التصاویر - عن عائشۃ رض قالت قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من سفر وقد سترت بقرام لی علی سھوۃ لی فیہ تماثیل فلما راٰہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھتکہ وقال اشد الناس عذابا یوم القیمۃ الذین یضاھون بخلق اللہ قالت فجعلناہ وسادۃ او وسادتین وللاجماع قال النووی بعد نقل حرمۃ صنع تصاویر الحیوانات ما لفظہ ولا فرق فی ھذا کلہ

بين ماله ظل وما لا ظل له هذا تلخيص مذهبنا في المسئلة وبمعناه قال جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم وهو مذهب الثوري ومالك وابي حنيفة وغيرهم وقال بعض السلف انما ينهى عما كان له ظل ولا باس بالصور التي ليس لها ظل وهذا مذهب باطل فان الستر الذي انكر النبي صلى الله عليه وسلم الصورة فيه لا يشك احد انه مذموم وليس لصورته ظل مع باقي الاحاديث المطلقة في كل صورة ۔ رہا استثناء الا رقما في ثوب کا سو چونکہ یہ استثناء دوسرے نصوص صحیحہ صریحہ قویہ و اجماع سے معارض ہے اور تاریخ معلوم نہیں اسلئے یا منسوخ ہے بنا بر قاعدہ اذا تعارض المحرم والمبیح ترجح المحرم ۔ اور یا ماؤّل یا مقید ہے اور وہ تاویل یہ ہے جسکو صاحب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے بقولہ الثالث ان کانت الصورة باقية الشكل حرم وان قطعت الراس وتفرقت الاجزاء جاز قال وهذا هو الاصح ۔ اور نیز صاحب فتح نے اس تاویل کی تائید میں فرمایا ہے ويؤيد هذا الجمع الحديث الذي في الباب قبله في نقض الصور اي في صحيح البخاري عن عائشة رض ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يترك في بيته شيئا فيه تصاليب (وفي نسخة تصاوير) الا نقضه اھ) اور تقیید یہ ہے جسکو صاحب فتح نے ابن العربی سے نقل کیا ہے بقولہ الرابع ان كان مما يمتهن جاز وان كان معلقا لم يجز اھ هذا كله من الحواشي على صحيح البخاري باب التصاوير الى باب من كره القعود على الصور ولفظ حديث الباب الاخير قال ما هذه النمرقة قلت لتجلس عليها وتوسدها قال ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة الخ اور قرینہ تقیید کا یہ ہے کہ عادةً ثوب ممتہن ہوتا ہے چنانچہ جو ثوب ممتہن نہ تھا جیسا حدیث اول میں ہے قد سترت بقرام الخ اُس میں آپنے جائز نہیں رکھا اور فرضاً اگر استثناء رقم کے تعارض و مخالفت اجماع و تاویل و تقیید مذکور سے غض بصر کر لیا جاوے اور اس مذہب کو بھی محتمل الصحۃ مان لیا جاوے تب بھی کلیات شرعیہ سے ایک دوسری قید سے اس کی تقیید ضروری ہے وہ یہ کہ اس سے کوئی محذور لازم نہ آوے اور یہاں محذور مشاہد ہے چنانچہ اس توسع کا عوام پر یہ اثر ہوا کہ تصویر سے مطلقاً نفرت نہیں رہی مجسمہ تک کو جائز سمجھنے لگے ۔ شہوت انگیز اور فحش تصویریں التذاذ کیلئے رکھنے لگے سو ایسی حالت میں تو مباحات متفق علیہا بھی حرام ہو جاتے ہیں چنانچہ ایسے ہی ..... عارض سے اجنبیہ کی چادر پر نظر کرنے کو فقہاء نے حرام فرمایا اور تعجب نہیں کہ اوپر باب اخیر کی حدیث

مین جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے جلوس و توسد کو بھی ناپسند فرمایا اُس کا یہی محمل ہو اس حمل سے مجوزین ممتہن پر بھی اشکال نہین رہا۔ بہرحال کاغذ وغیرہ پر متعارف منقوش تصویرین یقیناً حرام ہین خواہ لعینہا خواہ لغیرہا اور ظاہر ہے کہ قرآن مجید مین جو تصویر بنائی یا رکھی جاویگی بوجہ مجاورت قرآن مجید کے وہ کسیطرح بھی ممتہن و مبتذل نہین ہوسکتی تو اُس مین اس قول پر بھی گنجایش نہین نکلسکتی خصوصًا جبکہ وہ کسی معظم کی ہو تو وہان تو خود اُس کی ذاتی عظمت سے بھی اور مجاورت قرآن سے بھی بجائے ابتذال کے اُس کی تعظیم کیجاویگی جو صریح مزاحمت و مصادمت ہے حکم شرعی کی کہ جسکی اہانت کا حکم تھا اُس کی تعظیم کیجاتی ہے اور کسی معظم کے نامزد ہوجانے سے اُس مین عظمت نہین آجاتی۔ بیت اللہ مین حضرت ابراہیم علیہ السلام و حضرت اسمعیل علیہ السلام کی تصاویر تھین مگر آپنے جو ان کے ساتھ معاملہ کیا حدیثون مین مذکور اور مشہور ہے گوسالہ سامری پر آلہ کا نام لگادیا گیا تھا کما فی قولہ تعالیٰ فقالوا ھذا الٰھکم والہ موسی فنسی الآیۃ مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُسکی ساتھ قولاً و عملاً جو معاملہ فرمایا وہ قرآن مجید مین مذکور ہے وانظر الی الٰھک الذی ظلت علیہ عاکفا لنحرقنہ ثم لننسفنہ فی الیم نسفا الآیۃ **(مقدمہ ثانیہ)** اہل جاہلیت نے جیسے خانہ کعبہ کے حول مین بُت کھڑے کئے تھے اسی طرح جوف کعبہ کے اندر تصاویر منقوش بھی بنائی تھین۔ حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم نے دونون قسم کی تصاویر کیساتھ یکسان معاملہ فرمایا یعنی نہایت اہتمام کیساتھ ان کا ازالہ فرمایا کما فی زاد المعاد فصل فی الفتح الاعظم (فتح مکۃ) ثم نھض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاقبل الی الحجر الاسود وفی یدہ قوس وحول البیت ثلثمائۃ وستون صنما فجعل یطعنھا بقوس تتساقط علی وجوھھا ودعا عثمان ابن طلحۃ فاخذ منہ مفتاح الکعبۃ فامر بھا ففتحت فدخلھا فرأی فیھا الصور ورأی فیھا صورۃ ابراھیم واسمعیل ورأی فی الکعبۃ حمامۃ من عیدان فکسرھا بیدہ وامر بالصور فمحیت اھ مختصراً وفی سیرۃ ابن ھشام ذکر الاسباب الموجبۃ للمسیر الی مکۃ وذکر فتح مکۃ وحدثنی بعض اھل العلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل البیت یوم الفتح فرأی فیہ صور الملٰئکۃ وغیرھم الی قولہ ثم امر بتلک الصور کلھا فطمست اھ مختصراً

ان روایات سے جس طرح مقصود پر استدلال کرونگا جسکی تقریر عنقریب آتی ہے اسی طرح اسپر بھی استدلال صحیح ہے کہ غیر ذی ظل تصویر بھی حرام ہے کیونکہ جوف کعبہ کی اکثر تصاویر ایسی ہی تھین کما بین اعلیہ

لفظ الصور ولفظ المحو والطمس نیز مجموعی دلائل حرمت تصویر غیر ظل مذکورہ مقدمتین سے اس کا جواب بھی نکل آیا جو بعضے لوگ کہا کرتے ہین کہ انتظامی مصلحت سے آپ نے ایسا کیا کہ یہ مفضی الی الشرک نہ ہو جائے جیسا سابق مین ہوا ورنہ فی نفسہ اس کی اجازت ہے اور اب اسکا احتمال نہین بوجہ ترقی علم کے جواب ظاہر ہے کہ ترقی علم سے زیادہ مانع حکومت تھی تو حکومت حقہ ہوتے ہوئے اگر تصاویر جوف کعبہ کی باقی بھی رہتین تو ہرگز افضاء الی الشرک محتمل نہ تھا۔ دوسرے مفسدہ افضاء الی الشرک مین تو منحصر نہین اگر خاص یہ مفسدہ محتمل نہ رہا تو دوسرے مفاسد بھی حرمت کیلئے کافی ہین جنمین بعض مقدمہ اولیٰ مین مذکور ہوئے ہین فی قولی اور فرضاً اگر استثناء رقم الخ

(مقدمہ ثالثہ) قرآن مجید کا درجہ عظمت واحترام مین خانہ کعبہ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے دلیلہ قول ابن عمر رض مرفوعا وقد نظر یوما الی الکعبۃ فقال ما اعظمک وما اعظم حرمتک والمؤمن اعظم حرمۃ عند اللہ منک (تکشف حدیث صدوسی وسوم عن الترمذی) ومثلہ لایقال رأیا فھو مرفوع حکما ولم ینقل فیہ اختلاف من احد واختلفوا فی التفاضل بین النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبین القرآن کما فی الدر المختار وعنہ علیہ الصلوۃ والسلام القرآن احب الی اللہ تعالیٰ من السموات والارض ومن فیھن فی رد المحتار وظاہرہ یعم النبی صلی اللہ علیہ وسلم والاحوط الوقف (قبیل باب المیاہ) ورد فی المقاصد الحسنۃ حرف الھمزۃ تحت حدیث اٰیۃ من کتاب اللہ خیر الخ روایات ظاہرھا ترجیح ھذا الظاہر۔ ان مقدمات ثلثہ کے بعد مدعا ظاہر ہے کہ جب تصویر ذی حیات کا اتخاذ واقتناء اگرچہ غیر ذی ظل ہو حرام اور معصیت شدیدہ ہے کما فی المقدمۃ الاولیٰ اور آپ نے خانہ کعبہ کے اندر ایسی تصاویر کا رکھنا گوارا نہین فرمایا کما فی المقدمۃ الثانیۃ تو قرآن مجید کے اندر جو کہ خانہ کعبہ سے افضل ہے (کما فی المقدمۃ الثالثۃ) کیسے گوارا ہو سکتا ہے بلکہ سخت حرام اور معصیت شنیعہ وقبیحہ ہوگا خصوص ایسی حالت مین کہ ائمہ دین نے تجرید قرآن مین بیحد اہتمام فرمایا ہے چنانچہ بعض روایات اتقان سے نقل کیجاتی ہین قد اخرج ابو عبید وغیرہ عن ابن مسعود ومجاھد انھما کرھا التعشیر واخرج ابن ابی داؤد عن النخعی انہ کان یکرہ العواشر والفواتح وتصغیر المصحف وان یکتب فیہ سورۃ کذا وکذا واخرج عنہ انہ اتی بمصحف مکتوب فیہ سورۃ کذا وکذا اٰیۃ فقال امح ھذا فان ابن مسعود کان یکرھہ

واخرج عن ابی العالیۃ انہ کان یکرہ الجمل فی المصحف وفاتحہ سورۃ کذا وخاتمۃ سورۃ کذا و
قال الحلیمی تکرہ کتابۃ الاعشار والاخماس واسماء السور وعدد الآیات فیہ لقولہ جردوا
القرآن وقال البیہقی ولا یخلط بہ ما لیس فیہ کعدد الآیات والسجدات والعشرات والوقوف
واختلاف القراءات ومعانی الآیات (فصل فی آداب کتابتہ) گو عارض ضرورت صیانت قرآن
عن الغلط والخلط کے سبب ایسی چیزون کی اجازت دیدی گئی جنکو اس صیانت مین دخل تھا چنانچہ
اتقان فصل مذکور ہی مین ہے قد اخرج ابن ابی داؤد عن الحسن وابن سیرین انہما قالا لاباس
بنقط المصاحف واخرج عن ربیعۃ ابن ابی عبد الرحمن انہ قال لا باس بشکلہ وقال النووی
نقط المصحف وشکلہ مستحب لانہ صیانۃ عن اللحن والتحریف اھ جب ائمہ دین نے ایسی چیزون
سے تجرید قرآن کو ضروری فرمایا ہے جو فی نفسہ مباح تھین تو اسباب وآلات معصیت کو قرآن کا
جزو بنانا یا اُس کا اُن سے متلبس کرنا کب جائز ہوگا یہ تلبس تو بوجہ تصاویر کے قاذورات معنویہ
ہونیکے مشابہ القاء مصحف فی القاذورات یا القاء قاذورات علی المصحف کے ہے جسکو فقہاء نے بعنوان
اول کفر کہا ہے اتنا تفاوت ہوگا کہ قاذورات اگر حسی ہین تو کفر حسی اور جلی ہوگا اور اگر قاذورات معنوی
ہین تو کفر خفی یعنی مشابہ کفر جلی کے ہوگا جیسے حدیث مین اسی بناء پر ریاء کو شرک خفی فرمایا گیا ہے
اور ظاہر ہے کہ حرکات وغیرہ پر تصاویر کا قیاس بالکل باطل ہے کیونکہ اُن چیزون کا تو صیانت قرآن
مین دخل ہے جو مقاصد قرآن سے ہے تصاویر کا اُس مین کیا دخل جو کہ مقاصد قرآن کے صریح خلاف ہے
فاین ھذا من ذاک جب اس فعل کا منکر اور مضر فی الدین ہونا ثابت ہوگیا اور سد منکر سب مسلمانون
پر بقدر قدرت فرض ہے اسلئے سب مسلمانون کو اسکے روکنے مین سعی کرنا چاہئے اور کچھ نہیں اتنی قدرت
تو بلا کسی خطر وضرر کے سب کو حاصل ہے کہ ایسا قرآن نہ خریدین نہ پاس رکھین واللہ الموفق بمناسبت
مضمون کے ان سطور کا ایک لقب بھی تجویز کرتا ہون۔ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس
التصاویر ۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

(**نوٹ الف**) آپنے جو علاج پوچھا ہے ہم جیسون کے کرنے کا جو کام تھا وہ پیش کردیا آگے
دوسرے حضرات کا کام ہے کہ اس نکیر کی اشاعت کرین علماء سے فتاوی حاصل کرکے اس نکیر کو
موکد بنائین۔ اشرف علی ۔ ۲ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

(نوٹ ب) تقریباً ایک عشرہ کے بعد مستفتی صاحب کا ایک اور خط آیا جس سے معلوم ہوا کہ اُس تصویر کا ماخذ ایک مجسمہ ہے جو استخر کے آثار قدیمہ مین دستیاب ہوا اور خط کیساتھ اُس کا فوٹو بلاک بھی آیا چونکہ اس سے احتمال تھا کہ شاید کسیکو ناواقفی کی وجہ سے حکم بدلجانے کا شبہ ہوجاوے اسلئے متنبہ کردیا گیا کہ اسکا بھی وہی حکم ہے جو رسالہ ہذا مین مذکور ہے۔

(نوٹ ج) پھر تقریباً ایک ہفتہ کے بعد مستفتی صاحب کا ایک تیسرا خط آیا جسمیں لکھا تھا کہ کل مولانا (مؤلف ترجمہ مذکورہ) نے لکھا ہے کہ اُنھون نے میری چٹھی سے متاثر ہوکر کتاب کے شائع کنندہ کو لکھدیا ہے کہ کل تصاویر کو قرآن مجید کے ترجمے سے نکالدیا جائے اھ مین نے اس خط کا یہ جواب لکھا ہی کہ ماشاءاللہ تعالیٰ یہ آپکے خلوص کا اثر اور اُن کے سلامت قلب کی دلیل ہے۔ دونون کیلئے اللہ تعالیٰ سے دعائے مزید کرتا ہون فقط۔

اکرم بہ من جواب واعظم بہ من حق وصواب
احقر ظفر احمد تھانوی بقلم خود۔ خانقاہ امدادیہ
تھانہ بھون۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

للہ در المجیب مدظلہ لقد اجاب بما ہو عین الحق والصواب وکشف الحجاب عن وجہ الصور فی کل باب
محمد مصطفیٰ بجنوری مقیم میرٹھ محلہ کرم علی

ہذا ہو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال
احقر عبدالکریم گمتھلی عفی عنہ
خانقاہ امدادیہ تھانہ بھون ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

ہذا ہو التقریر فی مسئلۃ التصویر
سراج احمد امروہی مدرس خانقاہ امدادیہ
تھانہ بھون۔ ۴ ربیع الثانی ۱۳۵۵ھ

یہ ناپاک سلسلہ جو قرآن پاک مین تصاویر کا شروع کیا ہے اسکے مٹانے کیلئے ہر مسلمان پر واجب ہے کہ ہر ممکن کوشش کو کام میں لادیں۔ عبدالمجید بچھرایونی۔

رسالہ سد الغلط والمفاسد فی حکم اللغط عند المساجد

سوال۔ یہان کے ایسوسی ایشن کے چند مقتدر لیڈرون کی طرف سے ایک استفسار خدمت عالیہ مین روانہ ہے اُمید ہے کہ جناب رائے گرامی سے مطلع فرماکر ممنون فرماوین۔
جناب پر روشن ہے کہ آئے دن مسلمانون اور ہندوون کے درمیان مساجد کے سامنے باجہ بجانے کے متعلق کسقدر کشت وخون ہوتے رہتے ہین چنانچہ بمبئی کے خونی ہنگامہ سے یہان کے ایسوسی ایشن

کے چند لیڈر بہت متاثر ہوئے اور اب وہ چاہتے ہین کہ ہندوستان کے معزز علماء عوام کو سمجھائین کہ ان باتون پر لڑنا خواہ مخواہ کے جانی و مالی نقصانات کا شکار ہونا ہے۔

الجواب۔ اس مین تو کچھ شک ہی نہین کہ گانا بجانا مطلقاً اور مسجد کے قریب خصوصاً فی نفسہ امر منکر ہے واجب الانسداد ہے جزو اول کی دلیل نصوص عامہ ہین۔ اور جزو ثانی کی دلیل یہ آیت ہے وما کان صلوتھم عند البیت الا مکاءً وتصدیۃ الخ (انفال) فی روح المعانی مکاء ای صفیرا وتصدیۃ ای تصفیقا وھو ضرب الید بالید بحیث یسمع لہ صوت۔ یروی انھم کانوا اذا اراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان یصلی یخلطون علیہ بالصفیر والتصفیق الی قولہ والماثور عن ابن عباس وجمع من السلف ما ذکرناہ الخ ملخصاً۔ اور ظاہر ہے کہ سیٹی بجانا اور تالی بجانا ڈھول وغیرہ بجانے اور مجمع کی ملکر گانے سے بدرجہا اہون اور ادون ہے۔ جب اخف واہون پر نکیر کیا گیا تو اثقل واشد پر تو بدرجہ اولی نکیر ہوگا۔ اگرچہ اُس مین بجز تلہی و تلعب کے اور کوئی غرض ونیۃ فاسد معارض مقاصد اسلامیہ کے بھی نہ ہو لاطلاق النصوص وللزوم التخلیط والتشویش علی المصلین فی فعلھا عند المساجد اور لعلت تلہی مطلقاً اور لعلت تخلیط وتلبیس خصوصاً مسلمانون کو بھی اس سے روکا جائیگا گو اُس مین کوئی اور غرض فاسد بھی نہ ہو اور اگر کوئی غرض فاسد بھی منافی مقاصد اسلام کے ہو جیسے مشرکین مکہ کی نیت تھی یعنی اہانت واستخفاف اسلام واغاظت اہل اسلام اور جیسے اب بھی بعض مقامات پر قرائن قویہ سے کفار کی ایسی ہی اغراض معلوم ہوتی ہین تو اس حالت مین اس فعل کی شناعت اور بڑھ جائیگی حتی کہ ایسے امور سے جن کا اثر اس قسم کا ہو ذمیون کو بھی باوجود اسکے کہ اُن کی ساتھ قانون اسلامی مین بہت رواداری برتی جاتی ہے روکا جاتا ہے اگرچہ وہ اثر اُن کی نیت مین بھی نہ ہو منع کیلئے لزوم کافی ہے التزام شرط نہین چنانچہ اہل ذمہ کے احکام مین سے یہ بھی ہے الا حق ان لایترکوا ان یرکبوا الا للضرورۃ واذا رکبوا للضرورۃ فلینزلوا فی جامع المسلمین وفی نسخۃ فی مجامع المسلمین (ہدایہ فصل فیما ینبغی الذمی) اور یہ فعل مبحوث عنہ تو اعزاز وتنویہ کفر واستخفاف واخماد اسلام مین اُس سے بھی اشد ہے تو اُس سے کیون نہ روکا جائیگا لیکن سب وجوب منع وغیرہ اُسوقت ہے جب منع پر قدرت ہو خواہ بلاواسطہ جیسے اسلامی حکومت کی حالت ہوتی ہے خواہ بواسطہ جیسے اسلامی حکومت نہ ہونے کی حالت مین حاکم وقت سے استعانت کی صورت مین ہوتی ہے۔ اور قدرت سے مراد قدرت حسیہ

نہیں۔ بلکہ قدرت شرعیہ ہے یعنی جسکا شریعت نے احکام مین اعتبار کیا ہے اور وہ قدرت وہ ہے کہ اُسکے استعمال کے بعد کوئی ضرر ایسا لاحق نہ ہو جو نہ قابل تحمل ہو نہ وجوبًا یا استحبابًا مامور بہ ہو دلیل اس کی یہ حدیث ہے من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ الحدیث ظاہر ہے اگر قدرت حسیہ مراد ہوتی تو ید سے اکثر حالات مین اور لسان سے جمیع حالات مین استطاعت حاصل ہے پھر فان لم یستطع کے کیا معنی۔ اس سے واضح ہو گیا کہ عدم استطاعت کے معنے یہ ہین کہ اُسکے استعمال سے کوئی ایسا ضرر لاحق ہو جاوے جو نہ قابل تحمل ہو اور نہ وجوبًا یا استحبابًا مامور بہ ہو کما ذکر۔ اسی قدرت کی دو قسمین ہین جو مذکور ہوئین ایک بلا واسطہ ایک بواسطہ اور اگر دونون قسمون مین سے ایک قسم کی بھی قدرت نہ ہو تو وجوب تو یقینًا ساقط ہے باقی جواز سو فقہاء نے اباحۃ جہاد مین یہ شرط بھی لگائی ہے ان یرجو الشوکۃ والقوۃ باجتہادہ او باجتہاد من یعتمد فی اجتہادہ او رأیہ وان کان لا یرجو القوۃ والشوکۃ للمسلمین فی القتال فانہ لا یحل لہ القتال لما فیہ من القاء نفسہ فی التہلکۃ اھ (الباب الاول من کتاب السیر من العالمگیریۃ۔ اسی طرح دوسری روایت ہے قال محمد لا باس بان یحمل الرجل وحدہ علی المشرکین وان کان غالب رأیہ انہ یقتل اذا کان فی غالب رأیہ انہ ینکی فیہم نکایۃ بقتل وجرح او ہزیمۃ وان کان غالب رأیہ انہ لا ینکی فیہم اصلا لا بقتل ولا بجرح ولا ہزیمۃ ویقتل ہو فانہ لا یباح لہ ان یحمل وحدہ اھ (الباب السابع عشر کتاب الکراہیۃ من العالمگیریۃ) اور یہ ظاہر ہے کہ اس وقت ایسے منکرات کے روکنے کی قدرت مسلمانون کو بلا واسطہ تو حاصل نہین پس اگر حاکم سے مدد حاصل ہو جاوے ایسا کرین ورنہ صبر کرین باقی جنکو یہ تفصیل معلوم نہو اور وہ مقابلہ و مقاتلہ مین ہلاک ہو جائین تو وہ معذور اور گناہ سے بری ہین کما فی کتاب الاکراہ السلطان اذا اخذ رجلا وقال لاقتلنک او لتشربن ہذا الخمر او تاکلن ہذہ المیتۃ او لتاکلن لحم ہذا الخنزیر کان فی سعۃ من تناولہ بل یفترض علیہ التناول اذا کان فی غالب رأیہ انہ لو لم یتناول یقتل فان لم یتناول حتی قتل کان آثما فی ظاہر الروایۃ عن اصحابنا وذکر شیخ الاسلام انہ آثم ماخوذ فیہ الا ان یکون جاہلا بالاباحۃ حالۃ الضرورۃ فلم یتناول حتی قتل یرجی ان یکون فی سعۃ من ذلک فاما اذا کان عالما بالاباحۃ کان ماخوذا

کذا قال محمد رح (الباب الثانی من کتاب الاکراہ من العالمگیریۃ) ۲۴ شعبان ۵۵ھ

رسالہ تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح

السؤال - کتاب اقتباس الانوار تصنیف شیخ محمد اکرم صاحب رحمہ اللہ چشتی کی دیکھی جسکے صفحہ ۲۹ پر شیخ محمد صادق گنگوہی کے تذکرہ مین یہ عبارت دیکھی کہ" از شیخ فرید گنج شکر منقول است کہ فرمودہ اگر اللہ تعالیٰ مرا در روز قیامت جمال باکمال خود بصورت پیر من خواہد نمود خواہم دید والا نہ چشم بدان سو نخواہم کشود وہم چنین حضرت سلطان المشائخ فرمودہ کہ اگر فردا روز بازپرس جمال حق در نظرم بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم دید والا نہ روئے ازانجا خواہم گردانید۔ مخفی نماند کہ ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ در روز قیامت مریدان صادق را بصورت پیر ایشان خواہد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ و حضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گر ست و نیز ازین بیان معلوم شد کہ کسانیکہ نسبت و بندگی شیخ کامل و مکمل پیدا نکردہ یا بعد پیدا کردن این نسبت بہ اعتقاد شیخ خود ثابت نماندہ اند در ہر دو جہان از رویت محروم اند (من کان فی ہذہ اعمیٰ) در شان این چنین مردم نازل گشتہ" اس عبارت کا کیا حاصل ہے۔ سوال تجلی کی بابت ہے کہ کیا باری تعالیٰ کی زیارت بموجب عبارت مذکورہ ہر ایک ایک کو اپنے مرشد کی صورت مین ہوگی کیا باری تعالیٰ کی صورت انسانی نظر آئیگی۔ دوسرے جبکہ مرشد فقط وسیلہ باری تعالیٰ تک پہونچانیکا ہے اور مقصود طالب کا زیارت باری تعالیٰ ہے اور محبت بھی اصل مین باری تعالیٰ کی ہے اور پیر جبکہ باری تعالیٰ تک پہونچانیوالا ہے اسوجہ سے اس کی محبت اور اطاعت بھی مقصود ہے مگر اصل مقصود باری تعالیٰ ہی یہ بات سمجھ مین نہین آتی کہ کیا وجہ ہے کہ اُن بزرگون نے باری تعالیٰ کی زیارت بھی پیر کی صورت مین طلب کی ہے اور بغیر اسکے دیکھنے کو ناپسند کیا ہے بلکہ نظر ہی نہ کرنے کو لکھا ہے اور آخر عبارت مین یہ لکھا ہے کہ زیارت باری تعالیٰ ہوگی بھی پیر کی شکل مین اس سے شبہ ہوا کہ جب مقصود باری تعالےٰ ہے تو زیارت بھی باری تعالیٰ کی ایسی ہو جس سے باری تعالیٰ ہی سمجھ یا نظر مین آئے اگر مرشد کی صورت مین زیارت باری تعالیٰ کی ہوئی تو فقط مرشد ہی نظر آئیگا۔

الجواب - اول چند مقدمات مُمہد کرتا ہون۔ اول شیخ اکبر رح کا قول ہے (جو مجھکو خوب یاد ہے

مگر اس وقت حوالہ کا مقام مجھکو نہیں ملا) کہ جب سے انسان پیدا کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی رؤیت جسکو ہوئی ہے انسان کی صورت مین ہوئی ہے اور اصل دلیل تو اس قول کی کشف ہے لیکن ایک درجہ مین نصوص سے بھی اس کی تائید بدرجہ استیناس ہو سکتی ہے۔ حدیث مین ہے رأیت ربی فی احسن صورۃ اور قرآن مین ہے قولہ تعالیٰ صورکم فاحسن صورکم وقولہ تعالیٰ لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم دونون ملانے سے وہ دعوی قریب بصحت ہو جاتا ہے۔ **ثانی**۔ انسان عام ہے خواہ معین و معروف ہو جیسے کسی خاص شناسا کی صورت خواہ غیر معین و غیر معروف ہو جیسے ناآشنا کی صورت مگر صاحب صورت مؤمن ہو **ثالث** معروف مین جو صورت سب سے احسن ہو گی وہ احق ہو گی کہ اسمین رویت ہو۔ **رابع** مرید کی نظر مین سب سے احسن اپنے شیخ کی صورت ہو گی جسکی وجہ محبت ہے اگرچہ حسن ظاہری کے اعتبار سے وہ اکمل نہ ہو چنانچہ مشاہدہ ہے اور عشاق کی شہادت بھی ہے کما قال قائلھم

آں دل کہ رم نمودے با خوبرو جوانان ۔۔۔ دیرینہ سال پیرے بردش بیک نگاہے

اور چونکہ مرید کو فیض باطنی اُسی صورت کے واسطے سے ہوا ہے اسلئے احسنیت اسکی نظر مین دوبالا ہو جاتی ہے اس سے بانضمام مقدمات سابقہ اقرب واغلب واصل یہ ہے کہ اسکو شیخ کی صورت مین رؤیت ہو اگر کوئی

الا لعارض حکمۃ یقتضی ضدہ

خامس۔ اگر غیر صورت شیخ مین رویت ہو اور مرید اُس سے اعراض کرے تو اس اعراض کی بنا یہ نہیں کہ وہ اسکے اعتقاد مین رویت حق ہے اور یہ محض اس بنا پر کہ غیر صورت شیخ مین ہے پھر اس سے اعراض کرتا ہے بلکہ بنا یہ ہے کہ وہ اسکے اعتقاد مین رؤیت حق ہی نہین چنانچہ اقتباس کی یہ عبارت اسپر دال ہے،، ازینجا معلوم میشود کہ رویت حق تعالیٰ سبحانہ در روز قیامت مر مریدان صادق بصورت پیر ایشان خواہد بود بلکہ الحال ہم مریدان صادق را جمال حضرت رسالت پناہ و حضرت حق تعالیٰ در آئینہ صورت پیر جلوہ گرست اھ جب ان حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ جب کبھی رُویت حق ہو گی شیخ ہی کی صورت مین ہو گی تو ظاہر ہے کہ جب غیر صورت مین ہو گی تو وہ رویت حق نہ ہو گی پھر اس سے اعراض محل اعتراض و اشکال کیا ہو سکتا ہے اس کی نظیر ایک طویل حدیث مین وارد ہے اُس کا ضروری اقتباس نقل کیا جاتا ہے روی مسلم عن ابی سعید الخدری رض مرفوعاً حتی اذا لم یبق الا من کان یعبد اللہ تعالیٰ من بر و فاجر اتاھم رب العلمین فی ادنی صورۃ من التی رأوہ فیھا ای

عرفوه بها كما في لفظ ابي هريرة وتبقى هذه الامة فيها منافقوهم فياتيهم الله تعالى فى صورة غير صورته التى يعرفون (الحديث اى قبل ذلك فى الدنيا ويكون هذا تجليا مثاليا كما هو ظاهر مدلول لفظ الصورة) قال فماذا تنتظرون يتبع كل امة ما كانت تعبد قالوا يا ربنا فارقنا الناس افقر ما كنا اليهم ولم نصاحبهم فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئا مرتين او ثلثا وفيه فيقول هل بينكم وبينه اية فتعرفونه فيقولون نعم فيكشف عن ساق فلا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه الا اذن له بالسجود وفيه ثم يرفعون رؤسهم وقد تحول فى صورته التى رأوه فيها اول مرة فقال انا ربكم فيقولون انت ربنا - اس مین تصریح ہے کہ مومنین نے ایک تجلی کیوقت اسلئے انکار کیا کہ وہ اُن کی صورۃ ذہنیہ حاصلہ فی الدنیا کے خلاف تھی اور اسپر نکیر نہیں کیا گیا بلکہ اُنکو معذور قرار دیکر دوسری بار صورۃ معروفہ حاصل فی الذہن مین تجلی فرمائی گئی - اور یہ تجلی مثالی جنت کی نہیں وہان تو رویت ذات کی ہوگی جسکی کنہ معلوم نہین بلکہ یہ تجلی میدان قیامت کی ہے اور یہی محمل ہو سکتا ہے ان بزرگون کے اقوال مذکورہ فی السوال کا چنانچہ حضرت گنج شکر رح کے قول مین تصریح ہے کہ اگر خدا تعالیٰ مرا در روز قیامت جمال باکمال خود بصورت پیر من خواہد نمود خواہم دید والا نہ چشم بدان سو نخواہم کشود - اور اسیطرح حضرت سلطان المشائخ کے قول مین ہی اگر فردا روز بازپرس جمال حق در نظرم بصورت پیر من جلوہ خواہد نمود خواہم دید والا نہ روے از ان جانب خواہم گردانید - اور جن بزرگون کے کلام مین یہ قید نہیں ہے وہ مطلق اسی مقید پر محمول ہوگا جیسے حضرت شیخ محمد صادق رح کے اس قول مین بلکہ رویت حق تعالیٰ ہم اگر بصورت حضرت پیر دستگیر خواہد شد خواہم دید والا نہ آن را نیز نخواہم - پس ان مقدمات کے بعد جواب ظاہر ہے حاجت تقریر نہین البتہ بعض مقدمات غیر یقینیہ ہیں اسلئے حکم جازم کا اعتقاد جائز نہین بلکہ بالکل اس حکم کا انکار بھی جائز بلکہ دلائل سے نفی و انکار راجح ہے لیکن قائلین پر بھی طعن و تشنیع جائز نہین بلکہ اُنکو مقدمات مذکورہ کی بنا پر معذور سمجھا جائیگا اور اس تقریر سے اس کا بھی جواب ہو گیا کہ ان اقوال سے شیخ کی مقصودیت کا ایہام ہوتا ہے حالانکہ مقصود ذات حق ہے - جواب کی تقریر ظاہر ہے کہ وہ اس رویت متکلم فیہا کو خود حق تعالیٰ کی رویت ہی نہین کہتے کہ اُس سے اعراض مستلزم مقصودیت ذات شیخ ہو بلکہ حق کی رویت اُسکو کہتے ہین جو صورت شیخ مین ہو اور اس صورت کے غیر مین جو رویت ہو اُسکو رویت ہی نہین

کہتے تو مقصودیت شیخ کا شبہ کیسے ہو سکتا ہے اس کی نظیر وہ ہے جو عارفین محققین نے جنمین غالباً شیخ اکبرؒ بھی ہین فرمایا ہے کہ جو علوم بلاواسطہ حق سے فائض ہون وہ مقصود نہین اور جو بواسطہ رسل کے عطا ہون وہ مقصود ہین تو اس سے رسل کا مقصود ہونا لازم نہین آتا بلکہ جو علوم بلاواسطہ ہون اُن کا من الحق ہی ہونا مشتبہ ہے اسلئے اُنکو مقصود نہین سمجھا گیا اور جن بزرگون کے کلام مین علم بیواسطہ کو مقصود بتایا گیا ہے جیسے عارف رومی فرماتے ہین ؎

علم کان نبود ز حق بے واسطہ ... در نپاید ہمچو رنگ ماشطہ

یہان واسطہ سے مراد وحی رسل نہین بلکہ دلائل فلسفیہ جو کہ سفسطہ ہون مراد ہین اب بحمد اللہ تعالیٰ مقام صاف ہو گیا۔ یہ تو توجیہ کی تقریر تھی لیکن اگر کسی کے دل کو یہ توجیہات نہ لگین اُسکے لئے اسلم یہ ہے کہ اُن بزرگون کے غلبۂ حال پر ان اقوال کو محمول کرے جسکو اصطلاح تصوف مین شطح کہتے ہین اور معذور سمجھے نہ اُن کا اتباع کرے نہ اُن کی ساتھ گستاخی کرے حتی کہ مولانا اسمعیل شہیدؒ نے صراط مستقیم مین باب اول (کہ مثل باب چہارم کے حضرت شہیدؒ کا ترتیب دیا ہوا ہے جیسا کہ دیباچہ مین تصریح ہے) فصل اول کی دوسری ہدایت حب عشقی کے آثار کے تیسرے افادہ مین یہ قول نقل فرما کر اپنی کوئی رائے شدید ظاہر نہین فرمائی جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان لوگون کو معذور سمجھتے ہین۔ اور مین نے اس تحریر کے لقب مین اسی جانب کی زیادہ رعایت کی ہے کہ "تسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض الشطح" لقب تجویز کیا ہے۔ واللہ اعلم باسرار عبادہ۔ ۲۸ شعبان ۱۳۵۵ھ

رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحکام

السوال۔ ایک مسئلہ بہت روز سے دریافت کرنا چاہتا تھا اسکے زبانی بھی موقع نہ ملا۔ وہ یہ ہے عدالتی عہدے خواہ تنخواہ دار ہون مثلاً سب ججی، منصفی، ڈپٹی کلکٹری۔ تحصیلداری، خواہ بلا تنخواہ مثلاً آنریری مجسٹریٹی غیر مسلم حکومت کے تحت مین قبول کرنے جہان فیصلے لامحالہ غیر اسلامی قانون کے مطابق کرنا پڑین گے کہان تک جائز ہے۔ بظاہر تو صورت عدم جواز ہی کی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر یہ عہدے سے نہ قبول کئے جائیں تو امت اسلامیہ ہی کے دوسرے مصالح فوت ہوتے ہین جناب کی کسی تحریر مین کوئی قول اس باب مین نہین دیکھا ورنہ الگ دریافت کرنیکی ضرورت نہ پڑتی۔

الجواب- مین نے اسکے متعلق لکھا تو ہے مگر اس وقت مقام مجھکو بھی یاد نہین اسلئے اس وقت جو ذہن مین حاضر ہے مختصراً عرض کرتا ہون اور وہ یہ ہے کہ بعض افعال ایسے ہین کہ شرعی کلی قانون سے حرام ہین لیکن ضرورت مین شرعاً ہی اُسکی اجازت دیدی جاتی ہے خواہ نصاً خواہ اجتہاداً جیسے اکل میتہ تناول خمر مخمصہ مین یا اکراہ مین یا اساغۃ لقمہ غاصہ کیلئے ایسے ہی افعال مین باقتضاء قواعد یہ مناصب مسئول عنہا بھی داخل کئے جا سکتے ہین اگرچہ کوئی نقل جزئی اس وقت میری نظر مین نہین مگر کلیات و نظائر سے تمسک ممکن ہے چنانچہ اس کی نظیر فقہاء نے ذکر کی ہے دفع النائبۃ والظلم عن نفسہ اولیٰ الی قولہ ویوجر من قام بتوزیعھم بالعدل وان کان الاخذ باطلا۔ قولہ ویوجر من قام بتوزیعہا بالعدل ای بالمعادلۃ کما عبر فی القنیۃ ای بان یحمل کل واحد بقدر طاقتہ لانہ لو ترک توزیعھا الی الظالم ربما یحمل بعضھم ما لا یطیق فیصیر ظلما علیٰ ظلم ففی قیام العارف بتوزیعھا بالعدل تقلیل للظلم فلذا یوجر وھذا الیوم کالکبریت الاحمر بل ھو انذر اھ (در مختار و رد المحتار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوٰۃ) نظیر ہونا ظاہر ہے کہ مقصود کا فی نفسہ غیر مشروع ہونا اور اہل کے ہاتھ مین ہونے سے اشد المفسدتین کا اخف المفسدتین سے متبدل ہو جانا دونون مین مشترک ہے- البتہ کلام ضرورت مین ہے اور یہی اہم ہے سو اسکی تحقیق یہ ہے کہ ضرورت کی عرفی دو قسمین ہین ایک تحصیل منفعت خواہ دینی ہو یا دنیوی خواہ اپنی ہو یا غیر کی- دوسری دفع مضرت اسی تعمیم کیساتھ- سو تحصیل منفعت کیلئے تو ایسے افعال کی اجازت نہین مثلاً محض تحصیل قوت و لذت کیلئے دوائی حرام کا استعمال یا اجتماع لاستماع الوعظ کے لئے آلات لہو و غنا کا استعمال و مثل ذلک اور دفع مضرت کیلئے اجازت ہے جبکہ وہ مضرت قواعد صحیحہ منصوصہ یا اجتہادیہ سے معتد بہا ہو اور شرعی ضرورت یہی ہے- مثلاً دفع مرض کیلئے دوائے حرام کا استعمال جبکہ دوسری دوا کا نافع نہ ہونا تجربہ سے ثابت ہو گیا ہو کیونکہ بدون اسکے ضرورت ہی کا تحقق نہین ہوتا اور مثلاً مسئلہ منقولہ مذکورہ مین بضرورت دفع ظلم اشد کے توزیع کی کہ وہ بھی ظلم اخف ہے اجازت دی گئی- پس یہی تفصیل واقعہ مسئول عنہا مین سمجھنا چاہئے کہ یہ مناصب فی نفسہ شرعاً حرام ہین جسکی وجہ خود سوال مین بھی مذکور ہے اور اگر عمل کی ساتھ خاص یہ فساد عقیدہ بھی ہو کہ حکم قانونی کو بمقابلہ حکم شرعی کے مستحسن و راجح سمجھا جاوے تو کفر ہے جسکو مین نے بیان القرآن سورہ مائدہ آیت ومن لم یحکم بما انزل اللّٰہ فاولٰئک ھم الکافرون ہ

کی تفسیر مین بیان بھی کیا ہے مگر اس وقت کلام صرف اُس درجہ مین ہے جو محض معصیت اور حرام ہے پس فی نفسہ حرام ہونیکے بعد انکو اگر جلب منفعت مالیہ یا جاہیہ کی غرض سے اختیار کیا جاوے تو کسی حال مین جائز نہین اور اگر دفع مضرت کی غرض سے اختیار کیا جاوے کہ امت مسلمہ پر کفار کی طرف سے جو مظالم و مضرات پہونچتے ہین اہل مناصب بقدر امکان انکو اگر دفع نہ کر سکین تو کم از کم تقلیل و تخفیف کر سکین تو اس صورت مین حکم جواز کی گنجایش ہے واللہ اعلم۔

نوٹ۔ مین نے یہ مسئلہ کسی نقل جزئی سے نہین لکھا استدلال سے لکھا ہے جسپر مجھکو اعتماد نہین اسلئے مناسب بلکہ واجب ہے کہ دوسرے علماء محققین سے بھی اطمینان کر لیا جاوے اور پھر بھی عمل کرتے وقت حضرت امام مالک رح کے ارشاد نفعل ونستغفر کو معمول رکھین۔ ۳۰ رمضان ۵۵ھ

رسالہ المقالۃ المتالکۃ فی تصور الحلیلۃ الہالکۃ

السؤال۔ گذشتہ شب بیدار ہونے پر احتلام کی حالت نظر آئی۔ گھڑی دیکھی تو رات نصف کے قریب باقی تھی اسلئے سستی سے پھر لیٹ گیا۔ غنودگی آمیز بیداری مین زوجہ متوفاۃ کا استحضار ہوا جسمین قصد و اختیار شامل تھا اُس کی شکل کے استحضار سے استلذاذ کی نوبت آتی رہی غسل کیلئے جب اُٹھا تو معاً خیال آیا کہ موت کی وجہ سے نکاح فسخ ہو چکا اب وہ اس دنیا کے اعتبار سے اجنبیہ ہو چکی۔ لہذا اسکا استحضار اجنبیہ کا استحضار اور اس سے استلذاذ اجنبیہ سے استلذاذ ہوا جو معصیت کبیرہ ہے۔ طبیعت سخت پریشان ہوئی غسل کے بعد توبہ و استغفار کیا تھوڑے عرصہ بعد پھر خیال آیا کہ اس کی شکل مستحضرہ تو حالت حیات کی تھی جو زمانہ حلت کا تھا لہذا اس استحضار و استلذاذ مین کیا معصیت ہوئی۔ اسکے بعد سے طبیعت مین تشویش و تردد ہے۔ اسیطرح اس سے قبل کئی مرتبہ ایسی نوبت آچکی ہے کہ کبھی کسی مناسبت سے اُس متوفاۃ کا ذکر آگیا تو اُسکے اعضاء مرئیہ کا مطالعہ نفس مین شروع ہو گیا جسمین اختیار و قصد کی آمیزش ضرور ہوتی رہی ہے مگر کبھی تنبہ نہین ہوا۔ اب ناگاہ تنبہ ہوا تو فکر ہوا اسلئے ملتمس ہو با نہ عرض ہے کہ صحیح بات پر متنبہ فرمایا جاوے۔ نیز جو امر قابل تدارک ہے اس کا تدارک بھی ارشاد فرما دیا جاوے۔

الجواب۔ حالت نکاح کی حیثیت سے قبل نکاح یا بعد زوال نکاح عورت کے تصور سے تلذذ

کی کئی صورتیں ہیں بعض کا حکم ظاہر ہے بعض کا قابل نظر ہے ایک[۱] صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح نہیں ہوا مگر یہ فرض کر کے کہ اگر اس سے نکاح ہو جاوے تو اس طرح سے تمتع حاصل کروں خواہ اس سے نکاح کا ارادہ ہو یا ارادہ بھی نہ ہو اسکا حکم یہ ہے کہ یہ تلذذ حرام ہے اسلئے کہ اس تلذذ کا محل کبھی حلال نہین ہوا جسمین تمتع بالحلال کا شبہ ہو سکے اور فرض سے حلت نہیں ہوتی بعض لوگوں کو ایسا دھوکا ہو گیا جو مجھسے بیان کیا گیا اور میرے جواب سے بفضلہ تعالیٰ رفع ہو گیا۔ جواب کا حاصل یہ تھا کہ بتصریح حدیث تمنی واشتہا بالقلب زنا ہے گو درجات مین کچھ تفاوت ہو مگر نفس معصیت مین اشتراک ہے اور اگر کوئی یہ فرض کر کے کہ اگر اس عورت سے نکاح ہو جاوے تو اس طرح اُس سے ہمبستر ہوں تو ہمبستری کرے تو کیا یہ فعل حلال ہوگا اسی طرح وہ بھی حلال نہیں۔ دوسری[۲] صورت یہ ہے کہ ایک عورت سے نکاح ہو چکا تھا مگر طلاق وغیرہ کے سبب اُسکا نکاح زائل ہو گیا اور وہ زندہ ہی خواہ کسی سے نکاح کر لیا یا نکاح نہ کیا ہو اور اُسکے تصور سے تلذذ حاصل کیا کہ جب یہ نکاح مین تھی اس سے اس طرح تمتع کیا کرتا تھا یہ تلذذ بھی حرام ہے گو پہلی صورت سے اس مین یہ فرق ہے کہ یہ محل کسی وقت حلال بھی رہ چکا ہے اور اسلئے یہ تصور محض فرض ہی نہین بلکہ اسکا وقوع بھی ہو چکا ہے لیکن اول تو کسی دلیل سے اس فرق کا حکم مین کوئی دخل نہیں۔ دوسرے یہان ایک دوسری علت بھی ہے یعنی خوف فتنہ کہ یہ تصور مفضی ہو سکتا ہے اُس کی تحصیل مین سعی کی طرف اور پھر غلبۂ نفس کے وقت تحصیل مین حلال و حرام کی قید نہین رہتی۔ تیسری[۳] صورت یہ ہے کہ یہی دوسری صورت والی عورت کسی سے نکاح کر کے مر گئی خواہ اُس کے نکاح مین مری خواہ اُسکے طلاق یا وفات کے بعد مری اسکے تصور مذکور سے بھی تلذذ حرام ہے کیونکہ دوسرے سے نکاح کرنیکی وجہ سے وہ اس سے بالکل ایسے ہی بے علاقہ ہو گئی جیسے اس تصور کرنیوالیکے ساتھ نکاح کرنیکے قبل تھی یعنی اس کا کسی ماضی وقت مین محل حلت ہونا معتبر نہین رہا اور اسلئے یہ صورت مثل صورت اول کے ہو گئی پس اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو صورت اول مین مذکور ہوا ان تین کا حکم تو ظاہر ہے جیسا ادلہ سے معلوم ہوا۔ چوتھی[۴] صورت یہ ہے کہ وہ عورت اس شخص کے نکاح مین مر گئی اور اسی کے متعلق سوال کیا گیا ہے چونکہ اس کی حالت ذو جہتین اور بین بین ہے اسلئے اسکا حکم محل نظر ہے اگر اسپر نظر کیجاتی ہے کہ موت زوجہ سے نکاح باقی نہین رہا اور وہ اجنبیہ ہو گئی تو اسکا تصور مثل تصور اُس عورت کے ہے جس سے نکاح ہی نہ ہوا تھا جو صورت اول ہے یا ہونیکے بعد منکوحہ کی حیات

ہی میں زائل ہو گیا تھا جیسا صورت ثانیہ وثالثہ مین ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ تصور مذکور جائز نہ ہو چنانچہ فقہاء نے بھی حکم بحرمۃ المس والغسل مین اس کا اعتبار کیا ہے کما فی الدر المختار ویمنع زوجہا من غسلہا ومسہا۔ اور اگر اسپر نظر کیجاتی ہے کہ کل احکام مین مثل اجنبیہ کے قرار نہیں دیگئی چنانچہ خود فقہاء نے حکم مذکور کے بعد ہی لا من النظر الیہا علی الاصح بڑہایا ہے اور اجنبیہ محضہ کے لئے یہ نظر بھی جائز نہیں رکھی گئی۔ نیز احادیث مین حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کا حضرت خدیجہ رض کا اُن کی وفات کے بعد غایت محبت کیساتھ ذکر فرمانا اور حضرت عائشہ رض کا حضور اقدس صلے اللہ علیہ وسلم کی تقبیل وفعلتہ انا ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک کلام فرمانا جو کہ اجنبیہ واجنبی کیلئے جائز نہین رکھا گیا تو یہ صاف دلیل اس کی معلوم ہوتی ہے کہ یہ چوتھی صورت مثل صور ثلثہ سابقہ کے نہین اور خصوصیت کا دعوی محتاج دلیل مستقل ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے فعل کا منشا تو لا تنکحوا ازواجہ من بعدہ ابدا کو احتمال کے درجہ مین کہہ بھی سکتے ہین لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں تو یہ بھی احتمال نہیں کیا کسی فقیہ سے منقول ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کو آپکی کسی بی بی کی وفات کے بعد اُن بی بی کی بہن سے نکاح جائز نہین تو یہاں تو حضرت خدیجہ رض کو حکما بھی منکوحہ نہیں کہہ سکتے تو اُن کا ذکر یقینا غیر منکوحہ کا ذکر ہے پھر اس کا جائز ہونا دلیل ہے کہ چوتھی صورت مین متوفی بی بی کو کل احکام مین مثل اجنبیہ محضہ کے قرار نہ دینگے۔ اور جزئیہ فقہیہ مذکورہ متعلقہ نظر مین اختلاف جیسا علی الاصح سے معلوم ہوتا ہے عجب نہین اسی تردد کی وجہ سے ہو اور علامہ شامی رح نے جو اس جواز کی دلیل بیان کی ولعل وجہہ ان النظر اخف من المس فجاز لشبہۃ الاختلاف اور غالبا قائلین بالجواز کی نظر عدم احتمال فتنہ عادۃً پر گئی ہو پھر اُسکے بعد واللہ اعلم کہنا یہ سب ناشی اسی تردد سے ہو۔ یہ تو تردد کی تقریر تھی مگر میرے ذوق مین جواز کو ترجیح معلوم ہوتی ہے کیونکہ تامل وتتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ علت تحریم تصور کی علی سبیل مانعۃ الخلو دو امر مین ایک تمتع غیر محل حلت سے دوسرا خوف فتنہ۔ چوتھی صورت مین علت اولی تو یقیناً منتفی ہے اور علت ثانیہ بھی اس تفصیل سے منتفی ہے کہ متصور مین تو یقیناً اور غیر متصور مین بطور افضاء کے ظناً۔ لیکن اگر اسپر افضاء محتمل ہو تو پھر حکم حرمت کا کیا جاویگا لان الحکم تابع للعلۃ۔ باقی میرا ذوق قابل اعتماد نہین دوسرے علماء سے تحقیق کر لیا جاوے واللہ اعلم۔ ۸ رمضان ۱۳۵۵ھ

تمت رسالۃ المقالۃ المتمالکۃ ""

رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی مشتمل بر ۳۳ خط

خط اول

حال۔ درستگی اخلاق ومعاملات کا حتی الامکان کوشا ہون اسکی تفصیل یہ ہے کہ خصائل ذلیلہ مثلاً حسد۔ کینہ۔ غصہ۔ عجب وغیرہ کا مادہ دل کے اندر چھپا ہوا موجود ہے گو اُسکے مقتضا پر عمل نہین کرتا ہون۔ لیکن کبھی کبھی ذہول ہو جاتا ہے۔ خیال آنے پر فوراً دفع کرتا ہون

تحقیق۔ پھر اور کیا چاہیئے۔ صاف لکھئے۔

حال۔ معاملات کے متعلق عرض ہے کہ شروع ملازمت سے رشوت سے محتاط نہ تھا ۸ سال ہوئے مین نے اس سے توبہ کی۔ جن جن سے رشوت لی تھی یا قرض لیا تھا اُن سے معاف کرانیکا یا انکو ادا کرنے کا قصد کر لیا کئی شخصون سے معاف کرا چکا ہون۔ ایسے اشخاص کی جہانتک یاد آسکی فہرست بنالی ہے اور مصمم ارادہ ہے کہ اُن سے معاف کراؤن گا یا ادا کر دون گا میرا اوپر سودی قرضہ بھی ہے۔ چہارم تنخواہ سے زیادہ اس میں ہر ماہ دیدیتا ہون۔ اللہ پاک سے دعاء کرتا رہتا ہون کہ مجھکو حقوق العباد سے نجات دے۔ حضور بھی دعاء فرماوین۔

تحقیق۔ دعا کرتا ہون۔

حال۔ اصلاح کی حقیقت میرے ذہن مین یہ ہے کہ حق سبحانہ وتعالیٰ کی رضاجوئی کے جو طریقے ہیں یعنی تزکیہ نفس

تحقیق۔ اس کی کیا تفسیر ہے،

حال۔ مامورات شرعیہ کی اخلاص سے تعمیل۔

تحقیق۔ اس مین مصلح کا کیا دخل۔

حال۔ اور منہیات سے بیزاری۔ انپر استقامت کی توفیق عطا ہو جائے اور اللہ پاک کی یاد قلب مین جان گزین ہو جائے۔

تحقیق (کیسی بیزاری) عملی یا اعتقادی یا حالی۔

خط دوم

حال۔ پچھلے خط مین مین نے عرض کیا تھا کہ خصائل رذیلہ کا مادہ دل مین موجود ہے لیکن اس کے مقتضیات پر عمل نہیں کرتا، حضور والا نے استفسار فرمایا ہے کہ "پھر اور کیا چاہئے"، جواب مین عرض ہے کہ مین جانتا ہون کہ رذائل کا ازالہ کلیۃً محال ہے اور ان کے مقتضیات پر عمل نہ کرنا کافی ہے بفضلہ اسکی توفیق اپنے مین پاتا ہون گو قوی نہین۔ اللہ پاک توفیق مین زیادتی فرماوے۔ باقی میرا یہ کہنا کہ رذائل کے مقتضیات پر عمل نہین کرتا میرے اپنے محسوسات کی بناء پر ہے۔ ایک عامی کی محسوسات ہی کیا۔ غالباً بہت سے اخلاق ذمیمہ مین مبتلا ہون گا لیکن مجھکو اُن کا احساس نہین ہے

تحقیق۔ احساس ہونا چاہئے ورنہ اُس کا علاج کیسے پوچھا جاویگا خصوص جبکہ مصلح کے مشاہدہ سے بھی دور ہو ایسی حالت مین مصلح کے احساس کی بھی کوئی صورت نہیں اور ایسا کم ہوتا ہے کہ مصلح کو کسی واقعہ سے اطلاع دی اور اُسنے اُس واقعہ سے کسی خصلت کا استنباط صحیح کر لیا سو یہ کافی علاج کیلئے کافی نہین۔ لہذا خود طالب کو احساس کرنا چاہئے جسکی تدبیر یہ ہے کہ ایسے رسائل کا مطالعہ کیا جاوے جیسے تبلیغ دین یا میرے مواعظ۔

حال۔ دوسرا استفسار حضور والا کا یہ ہے کہ "تزکیہ نفس کی تفسیر کیا ہے"، جواب مین عرض ہے کہ تزکیہ نفس کی تفسیر یہ ہے کہ قلب کو ان اخلاق ذمیمہ مثلاً حسد۔ کینہ۔ تکبر۔ غصہ۔ خود پسندی۔ ریاء۔ کذب۔ حب جاہ حب مال وغیرہ سے پاک کرے جو حق تعالیٰ کو ناپسند ہین اور ان اخلاق حمیدہ مثلاً محبت خشیت۔ رجاء صبر شکر۔ اخلاص۔ صدق۔ توکل۔ رضا بر قضا وغیرہ سے قلب کو آراستہ کرے جو حق تعالیٰ کو پسند اور محبوب ہین۔

تحقیق۔ ٹھیک ہے

حال۔ تیسرا استفسار حضور والا کا یہ ہے کہ "حصول اخلاص مین مصلح کو کیا دخل ہے"، جواب مین عرض ہے کہ اخلاص امر اختیاری ہے اور امر اختیاری کے حصول کا طریقہ استعمال اختیار اور مجاہدہ ہے لیکن ممکن ہے کہ مرض ریاء جو اخلاص کی ضد ہے اس صورت سے ظہور کرے کہ طالب اصلاح خود احساس نہ کر سکے ایسی حالت مین وہ مصلح کا محتاج ہوگا جو بعض اوقات ایسے امراض کی تشخیص اور طریق مجاہدہ تجویز کرتا ہے جو ان امراض کا علاج ہے۔ نیز مجھکو بزرگون کی دعاء کے برکات اور توجہ کے فیض کا انکار نہین ہے لیکن چونکہ یہ دونون امور غیر اختیاریہ ہیں۔ مین نے حضور والا سے اصلاح کی درخواست کرتے وقت

اپنی اصلاح کیلئے ان ذرائع سے اُمید وابستہ نہیں کی ہے تاکہ بعد کو توحش اور مایوسی کا سامنا نہ ہو

تحقیق- سب اجزاءِ مضمون کے بالکل صحیح اور تسلی بخش اور امید افزا ہیں۔

حال- آخر میں حضور والا نے منہیات سے بیزاری کے متعلق دریافت فرمایا ہے کہ بیزاری عملی یا اعتقادی یا حالی کونسی مراد ہے۔ جواب میں عرض ہے کہ صرف اعتقادی اور عملی درجہ مراد ہے۔ حالی امر غیر اختیاری ہے اور امور غیر اختیاریہ حصول رضا کی طرق نہیں ہو سکتے۔

تحقیق- بالکل صحیح- اب وقت آگیا کہ کیفما اتفق مجھسے ایک ایک چیز کے متعلق پوچھا جاوے اور میں جو عرض کروں اُسپر عمل کرکے پھر مجھکو اطلاع کیجاوے۔ اسی طرح جب ایک چیز کے متعلق علمی تحقیق اور عملی رسوخ کا فیصلہ ہو جاوے پھر دوسری چیز کا اسی طرح سلسلہ شروع کیا جاوے اور ہر خط کیساتھ اُس سے پہلا خط بالالتزام رکھا جاوے۔

خط سوم

حال جب الارشاد تبلیغ دین اور حضرت والا کے مواعظ زیر مطالعہ ہیں۔ میں سمجھتا تھا کہ کبر و عجب پر بفضلہ غالب آچکا ہوں لیکن اس ہفتہ میں اپنے ہر فعل پر غور کیساتھ توجہ رکھنے سے کئی مرتبہ مجھکو اپنے اندر کبر و عجب کا احساس ہوا گو نفس نے ہر اُس فعل کی جسپر مجھکو کبر و عجب کا گمان ہوا تاویل پیش کرنے کی کوشش کی لہذا چند واقعات مع اُن تاویلات کے جو نفس نے پیش کریں حضور والا کے فیصلہ کی غرض سے تحریر کرتا ہوں۔

(۱) ایک عالم صاحب نے میرے دماغ اور ذہانت کی مدح فرمائی جسکو سنکر مجھکو نہایت مسرت ہوئی اور مدح کو سچ سمجھا عقلی طور پر خوب ذہن نشین ہے کہ میرا کوئی کمال میرا ذاتی نہیں ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل سے بلا استحقاق عطا فرمایا اور جب چاہے واپس لیلے۔ مدح کو سچ سمجھنے کی بابت نفس نے یہ تاویل کی کہ جب تم اسکو اپنا کمال نہیں سمجھتے اور اللہ پاک کا انعام سمجھتے ہو تو اس خوبی کو خوبی نہ سمجھنا اللہ پاک کی ناشکری ہوگی۔

(۲) گھر میں گھی کی ضرورت تھی۔ ملازم کام کو گیا ہوا تھا مجھسے کہا گیا کہ بازار سے گھی لے آؤ۔ میں نے ایک دیگچی ہاتھ میں اُٹھائی اور جانے کو تیار ہو گیا۔ میری اہلیہ نے میرے ہاتھ میں ایک اٹھنی دی ۸ر دیکھکر میں نے دیگچی رکھدی اور یہ کہا کہ ۸ر کا گھی خریدنے میں مجھکو شرم آتی ہے۔ یہ کہنے کے بعد

فوراً خیال آیا کہ شرم کی وجہ تکبر ہے۔ نفس نے تاویل کی کہ اللہ پاک نے تمکو ملازم دئے ہین۔ دو سو روپیہ ماہوار کی تنخواہ ہے۔ سرکاری عہدہ دار کیا ہے۔ اگر کوئی شخص ۸ر کا گھی خریدتے دیکھیگا تو ذلت کی نگاہ سے دیکھے گا کہ اتنی تنخواہ ہے اور ۸ر کا گھی خرید رہے ہین۔ لیکن مین نے اس تاویل کو محض تاویل ہی سمجھا اور نفس کی تادیب کی غرض سے اسپر آمادہ ہوگیا کہ ۸ر کا نہیں بلکہ ۱۲ر کا گھی خرید کر لاؤنگا اور دیگچی اُٹھا کر چلا تو اب اس بات پر شرم آنا شروع ہوئی کہ ۱۲ر کے گھی کیلئے اتنا بڑا برتن لیجاؤنگا تو دُکاندار احمق سمجھیگا۔ ابھی سوچ ہی رہا تھا کہ ملازم آگیا اور میری اہلیہ نے برتن میرے ہاتھ سے لیکر اُسکو دیدیا۔

(۳) مین نے اپنے ایک ماتحت کو اشارہ سے بلایا اُس نے دیکھا لیکن اپنے کام مین مشغول رہا مجکو اُس کا کام چھوڑ کر فوراً نہ آنا طبعی طور پر ناگوار ہوا لیکن مین نے اسکے مقتضا پر عمل نہین کیا۔ بعد کو خیال آیا کہ ایسے موقع پر تواضع کا برتاؤ کرنا سیاست اور انتظام مین مخل ہوگا۔ لہذا مین نے اپنے اوپر مصنوعی غصہ طاری کیا اور اُسکے پاس جا کر اُسکو تنبیہ کی۔ میری اس تنبیہ مین ظاہراً تکبر کی سی شان تھی...... لیکن قلب بفضلہ تعالیٰ تکبر سے پاک تھا۔ حضور والا مطلع فرمادین کہ ایسے موقع پر جہان تواضع کا برتاؤ سیاست اور انتظام مین مخل ہونا معلوم ہو ظاہراً متکبروں کا سا برتاؤ کرنیکی شرعاً رخصت ہے یا نہین۔

(۴) میرے ایک شناسا ہین جو اکثر میرے اوپر پھبتیاں کیا کرتے ہین اور میری عیب جوئی کی فکر مین رہتے ہین۔ میں اُن کے ساتھ تواضع کا برتاؤ کرتا تھا جس سے وہ اور زیادہ جری ہوتے تھے اور مجکو اور زیادہ دق کرتے تھے اُن کے انداز گفتگو سے اکثر ان کا تکبر بھی ظاہر ہوتا تھا۔ مین نے اُن سے نجات حاصل کرنیکا یہ طریقہ سوچا کہ اُن کیساتھ سخت برتاؤ کرون اور متکبرون کیساتھ تکبر کرنیکی رخصت پر عمل کرون۔ لہذا ایکمرتبہ گفتگو کے سلسلہ مین اُنھون نے مجھ سے پوچھا کہ کیا مین یہ چاہتا ہون کہ وہ مجھسے حضور کہکر خطاب کیا کرین۔ مین نے نہایت کرخت لہجہ مین اُنکو جواب دیا کہ اُن کے ایسا کرنے سے میری شان مین کچھہ اضافہ نہین ہوگا۔ میرے ماتحت جن مین بارہ وہ انسپکٹر بھی شامل ہین جن کی تنخواہ ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار ہے ہر وقت مجھسے حضور کہا کرتے ہین یہ جملے ادا ہونے کے بعد طبیعت گھبرانے لگی اور نقلی تکبر اصلی معلوم ہونے لگا اور مین نے توبہ اور استغفار کرلیا۔

تحقیق۔ خط حرفاً حرفاً پڑھا طلب اور اہتمام اور فکر سے دل خوش ہوا دل سے دعا نکلی سب کا

جواب یہ ہے کہ بتدی کو ایسی کاوش نافع تو اسلئے ہے کہ اس سے نظر بڑھتی ہے مگر تحقیق کی فکر یا اس تحقیق پر اصلاح کو اس طرح بنی کرنا کہ اگر نفس مین رذیلہ ثابت ہو جاوے تو اُس کا تدارک کرین ورنہ مطمئن ہو جاوین یہ مضر ہے اسلئے کہ ایسی تحقیقات اکثر وجدانی ہوتی ہین کہ اُن مین دونون جانب دلائل وکلام کی بہت گنجایش ہوتی ہے۔ اگر رذیلہ کو ثابت کیا جاوے بعض اوقات غلو وتعمق ہو جاتا ہے پھر ہر چیز مین ایسے سوالات پیدا ہونے لگتے ہین جو ایک مستقل مشغلہ ہو جاتا ہے جو ضروری مقاصد سے مانع ہو جاتا ہے۔ اور اگر مطمئن کر دیا جاوے تو نفس کو یہی عادت ہو جاتی ہے اور فکر کی چیزون سے بھی بیفکر ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات خود مصلح کی رائے بھی مشتبہ ہو جاتی ہے اُسوقت طالب کو زیادہ شبہات پیدا ہونے لگتے ہیں۔ لہذا یہ طریق بجائے نافع ہونیکے مضر ہو جاتا ہے اسلئے صحیح طریق یہ ہے کہ جس امر مین ذرا بھی شبہ ہو جاوے اُس شبہ کو حقیقت سمجھکر اُس کا تدارک عملی یعنی نفس کی مخالفت کیجاوے اور اگر ہمت نہ ہو یا کوئی امر صریح وبیّن طور سے خلاف مصلحت مشاہد ہو تو بجائے تدارک عملی کے استغفار اور جناب باری تعالیٰ سے دعاء والتجا اصلاح کی بکثرت کرین بس یہی معمول رکھا جاوے۔ اور جس امر کے قبیح ہونے مین کوئی اشتباہ نہ ہو اور تاویل کی گنجایش نہ ہو اُس مین ہمت کر کے نفس کی مقاومت ومخالفت کیجاوے اور رسمی وو ہمی مصالح کی پروانہ کی جاوے والسّلام۔

تمت رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی

رسالہ حل الاشکال علی ضرورۃ الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال

حال۔ حضرت المخدوم والمکرم ذوالمجد والمعظم حکیم الامت مجدد الملت مولانا الشاہ محمد اشرف علی صاحب عمّت فیوضہم۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

بعدہٗ عرض ہے کہ بندہ نے حضرت والا کیساتھ اصلاح کا تعلق کیا ہے۔ حضرت نے یہ طریق تجویز فرمایا تھا کہ نفس کی ایک ایک حالت لکھو اور میرے بتائے ہوئے طریقہ پر عمل کرو۔ چنانچہ مین نے اپنے اندر امور دالّہ علی الکبر پا کر ان کی اصلاح کے متعلق درخواست کی تھی حضرت نے تحریراً سوال فرمایا تھا کہ یہ امور اختیاری ہین یا غیر اختیاری۔ مین نے جواب مین شق اول عرض کی تھی۔ حضرت والا نے جواباً تحریر فرمایا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے۔ اب کیا سوال باقی رہا۔ بحمد اللہ تعالیٰ مین نے وہ امور ترک کئے

مگر گاہے گاہے خیال نہ رہنے کی وجہ سے مرتکب ہو جاتا ہوں جس کا تدارک بعد میں ندامت اور توبہ سے کر لیتا ہوں اور ارادہ کرتا ہوں کہ آئندہ انشاء اللہ العزیز خیال رکھوں گا۔ اب میں حضرت والا سے ایک بات دریافت کرتا ہوں (اور داللہ العظیم وباللہ الکریم حاشا وکلا اس سے اعتراض مقصود نہیں ہے بلکہ محض ایک شبہ جو کہ پیش آیا ہے اسکے حل کیلئے۔ اور وہ یہ کہ شریعت مقدسہ کے جمیع احکام اختیاری ہیں اور میرے اندر اور بھی امراض ظاہرہ و باطنہ (متعلق اخلاق نہ کہ عقاید بفضلہ تعالیٰ عقائد تو درست ہیں) پس وہ امور بھی اختیاری ہی ہیں۔ اب انکو حضرت والا کے سامنے اظہار کر کے طریقہ اُن کی اصلاح کا معلوم کرنے کے متعلق یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ چونکہ اس کا جواب وہی ہے جو کہ اوپر مذکور ہوا کہ اختیاری کی ضد بھی اختیاری ہے لہذا باوجود جواب معلوم ہونیکے پھر خواہ مخواہ حضرت والا کو تکلیف دینا یہ غیر مناسب معلوم ہوتا ہے اور اگر باین وجہ مذکور اظہار امراض نکروں اور خود بخود اپنے طور پر یہ خیال کر کے کہ یہ امر اختیاری ہے لہذا اسکو اظہار کرنے کی ضرورت نہیں (بوجہ جواب مذکور معلوم ہونیکے) بلکہ اپنے اختیار سے توکلاً علی اللہ ہمت کر کے اس کو ترک کرونگا اور اگر غیر اختیاری ہے (مثلاً وساوس وغیرہ) تو اس کا مواخذہ نہیں۔ لہذا اسکے بھی اظہار کی ضرورت نہیں ہے تو یہ خیال گلوگیر ہوتا ہے کہ پھر حضرت والا سے جو اصلاح کیلئے تعلق کیا ہے تو اس کا تو سلسلہ ہی اب قائم کیسے رہ سکتا ہے حالانکہ اصلاح کا سلسلہ تو بہت طویل ہے اور بہت مدت تک خط و کتابت و عرض حالت کے بعد اصلاح کا حصول ہوتا ہے۔ پس اس وقت یہی شبہ مستقر ہو کر اظہار امراض سے (توقفاً علی الجواب) مانع ہوا جناب والا سے متوقع ہوں کہ اس کا حل فرما کر احقر کو تشفی بخش کر سرفراز فرماویں فقط والسلام مع الاکرام

تحقیق۔ السلام علیکم۔ نفیس سوال ہے جس کا بعونہ تعالیٰ سلیس جواب ہے مگر ایک خاص سوال کے جواب کی طرف متوجہ کرنے کو اس کی توضیح میں اعانت کا دخل ہے اسلئے فی الحال اسیکو کافی سمجھتا ہوں وہ سوال یہ ہے کہ اگر کوئی کہے کہ طبی کتابوں میں تمام اغذیہ و ادویہ کے منافع و مضار مصرحاً مذکور ہیں جسکا قبل لحوق مرض مطالعہ کر کے ہر شخص کامل احتیاط کر سکتا ہے۔ اور جو کسی اتفاق سے مرض لاحق ہو جاوے تو طبی کتابوں میں ہر مرض کی علامات دیکھکر مرض کی تشخیص اور تدبیرات دیکھکر مرض کا علاج کر سکتا ہے پھر طبیب کیطرف رجوع کرنے کی کیا ضرورت ہے سو اس سوال کا کیا جواب ہوگا اس ہی سے یہ سوال حاضر بھی حل ہو جائیگا فقط

حال - احقر اس سال دورۂ حدیث مین شریک ہے ایک عرصہ سے خط لکھنے کا خیال کر رہا تھا لیکن ایک عارض مانع بنا رہا وہ یہ کہ احقر کو آپ کے مصنفات وملفوظات دیکھنے کا بیحد شوق ہے چنانچہ بچپن سے اب تک برابر دیکھتا رہا بحمد اللہ بہت مستفید ہوا ان سے ایک خاص بات معلوم ہوئی وہ یہ کہ ماموراتِ شرعیہ سب کے سب اختیاریہ ہین چونکہ مامورات اختیاریہ ہیں اسلئے جہان رکنے کا امر ہے وہ بھی اختیاری ہوئے اسلئے سارے امراض کا علاج یہی ہے کہ اپنے اختیار سے رُکے اب اپنے متعلق بھی ہمیشہ یہی تقریر جاری کرتا رہا اب سوال یہ ہے کہ مشائخ طریقت سے اس قاعدہ کے معلوم ہونیکے بعد کیا سوال اور علاج کرانا چاہئے میری یہی سمجھ مین نہیں آتا بہت عرصہ سے اس امر پر غور کر رہا ہون اُمید کہ جناب والا مطلع فرمائیں گے تاکہ احقر اُسی پر عمل کرے - آخر اس قاعدہ کلیہ کے علم کے بعد معالج ومشائخ کی ازالہ مرض مین کیا حاجت باقی رہتی ہے - امید کہ اگر کوئی غلطی ہوگئی ہو تو مطلع فرمادینگے -

تحقیق - مامورات ومنہیات سب اختیاری ہین پس مامورات کا ارتکاب اور منہیات سے اجتناب بھی سب اختیاری ہین لیکن اس مین کچھہ غلطیاں ہو جاتی ہین کبھی تو یہ کہ حاصل کو غیر حاصل سمجھہ لیا جاتا ہے کبھی اُس کا عکس مثلاً ایک شخص نے نماز مین خشوع کا قصد کیا اور وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے حاصل ہوگیا مگر ساتھ ہی ساتھ وساوس وخطرات کا ہجوم بھی ہوتا رہا یہ شخص اسکو خشوع کا مضاد سمجھکر خشوع کو غیر حاصل سمجھا یا ابتداء عبادت میں وساوس غیر اختیاری تھے مگر اُسی سلسلہ مین وہ وساوس اختیاریہ کی طرف منجر ہو گئے اور یہ ابتداء کے دھوکے مین رہکر خشوع کو باقی سمجھا حالانکہ وہ زائل ہو چکا اور کبھی غیر راسخ کو راسخ سمجھہ لیا جاتا ہے مثلاً دو چار خفیف حادثون مین رضا بالقضا کا احساس ہوا یہ سمجھہ گیا کہ یہ ملکہ راسخ ہوگیا پھر کوئی بڑا حادثہ واقع ہوا اور اُس مین رضا نہین ہوئی یا درجہ مقصود تک نہیں ہوئی مگر یہ اُسی دھوکہ مین رہا کہ اُس مین رسوخ ہو چکا ہے اب بھی رضا معدوم یا ضعیف نہین ہے اور حاصل کو غیر حاصل سمجھنے مین یہ خرابی ہوتی ہے کہ شکستہ دل ہوکر اسکا اہتمام چھوڑ دیتا ہے پھر وہ سچ مچ زائل ہو جاتا ہے اور اسکے عکس مین یہ خرابی ہوتی ہے کہ اُسکا اہتمام ہی نہین کرتا اور محروم رہتا ہے اور غیر راسخ کو راسخ سمجھنے مین بھی وہی خرابی عدم اہتمام تکمیل کی ہوتی ہے

کبھی یہ غلطی ہوتی ہے کہ حاصل راسخ کو زائل سمجھ لیتا ہے۔ مثلاً شہوت حرام کی مقاومت کی اور وہ زمانہ غلبہ آثار ذکر کا تھا اسلئے داعیۂ شہوت حرام کا ایسا مضمحل ہو گیا کہ اس کی طرف التفات بھی نہیں ہوتا پھر ان آثار کا جوش وخروش کم ہونے سے طبعی التفات گو درجہ ضعیفہ میں سہی ہونے لگا یہ شخص یہ سمجھ گیا کہ مجاہدہ بیکار گیا اور شہوت حرام کا رذیلہ پھر عود کر آیا پھر اصلاح سے مایوس ہو کر سچ مچ بطالت وخلاعت مین مبتلا ہو گیا۔ یہ چند مثالین ہین غلطیون کی اور ان کے مضار کی اگر کسی شیخ سے تعلق ہو اور اسپر اعتماد ہو تو اسکو اطلاع کرنیسے وہ اپنی بصیرت وتجارب کے سبب حقیقت سمجھ لیتا ہے اور ان اغلاط پر مطلع کرتا ہے اور یہ ان مضرتون سے محفوظ رہتا ہے اور فرضاً سالک اگر ذکاوت وسلامت فہم کے سبب خود بھی مطلع ہو سکے مگر ناتجربہ کاری کے سبب مطمئن نہین ہوتا اور مشوش ہونا مقصود مین مخل ہوتا ہے یہ تو شیخ کا اصلی منصبی فرض ہے اور اس سے زیادہ اسکے ذمہ نہین لیکن تبرعاً وہ ایک اور بھی خدمت کرتا ہے وہ یہ کہ مقصود یا مقدمہ مقصود کے تحصیل مین اور اسی طرح کسی ذمیمہ یا مقدمہ ذمیمہ کے ازالہ مین طالب کو مشقت شدید پیش آتی ہے گو تکرار مباشرۃ اور تکرار مجانبت سے وہ مشقت اخیر مین مبدل بہ یسر ہو جاتی ہے لیکن شیخ تبرعاً کبھی ایسی تدابیر بتلا دیتا ہے کہ اول امر ہی سے مشقت نہین رہتی یہ ایک اجمالی تحقیق تقریب فہم کیلئے ہے باقی ضرورت شیخ کا مشاہدہ اسوقت ہوتا ہے جب کام شروع کر کے اپنے احوال جزئیہ کی اسکو بالالتزام اطلاع کرتا رہے اور اسکے مشورہ کا اتباع کرتا رہے اور یہ اتباع کامل اسوقت ہو سکتا ہے جب اسپر اعتماد ہو اور اسکے ساتھ تعلق انقیاد ہو اس وقت حساً معلوم ہو گا کہ بدون شیخ کے مقصود کا حاصل ہونا عادۃً متعذر ہے الا نادراً والنادر کالمعدوم پھر اس ضرورت مین تفاوت فہم واستعداد کے اعتبار سے تفاوت بھی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ متقدمین کو کم ضرورت تھی۔

تمت رسالۃ حل الاشکال"

رسالہ التخفیف فی الاختیار الضعیف

حال۔ حضرت یہ امور اختیاریہ کا جو مسئلہ ہے۔ اسکی نسبت اکثر ایک وسوسہ یہ ہوا کرتا ہے خصوصًا اپنے ہی حالات پر نظر کرنے سے کہ کیا جسمانی امراض خاصکر ضعف قلب و دماغ اور مسلسل خلاف طبع حالات کے پیش آتے رہنے سے یہ اختیار بھی ضعیف و مضمحل نہیں ہوجاتا ہے اور کیا پھر اس حد تک یہ اختیار امور غیر اختیاریہ مین داخل ہوجاتا ہے۔ نیز ارادہ و اختیار مین اور نیت مین کیا فرق سمجھون مثلًا اگر نماز مین خشوع و خضوع کی ہر وقت نیت رکھتا ہون۔ اور پھر بھی یہ اس درجہ تک کا بھی نہ حاصل ہوتا ہو جسکو حضرت امر اختیاری مین فرمایا کرتے ہین تو ایسی نیت معتبر ہوگی۔

تحقیق۔ خشوع لغۃً مطلق سکون ہے اور شرعًا سکون جوارح جسکی حقیقت ظاہر ہے اور سکون قلب جسکی حقیقت حرکت فکریہ کا انقطاع ہے اور جسطرح سکون جوارح کی تکلیف بقدر قدرت ہے، مثلًا صحیح قوی سوی اسپر قادر ہے کہ نماز مین کوئی حرکت زائدہ علے الصلوۃ صادر نہ ہونے دے وہ اسی کا مکلف ہوگا اور مریض صاحب وجع غلبۂ وجع کے وقت اسپر قادر نہیں جب درد اٹھیگا وہ بیچین ہوکر پیچ و تاب کہائیگا اسلئے وہ اس درجہ سکون کا مکلف نہ ہوگا۔ البتہ جب درد نہ ہو پھر وہ اس سکون کی تجدید کا مکلف ہوگا اسیطرح سکون قلب کی تکلیف بھی بقدر قدرت ہوگی مثلًا جو شخص تمام اسباب مشوشہ سے محفوظ ہو وہ حرکات فکریہ کے انقطاع کلی پر قادر ہے وہ اسی کا مکلف ہوگا اور جو اسباب مشوشہ مین مبتلا ہو وہ ایسے جمع خاطر پر قادر نہین اسلئے وہ اس درجہ کا مکلف بھی نہ ہوگا البتہ جتنا وقت تشویش سے سکون کا میسر ہوگا یعنی وہ تشویش متخیلہ پر غالب نہ ہو اُس وقت مین اس کا مکلف ہوگا۔ یہ تو کلام کلی ہے اب اس مقام پر ایک دقیق جزئی ہے وہ زیادہ قابل اعتناء ہے اور اُسمین زیادہ بصیرت کی ضرورت ہے اگر صاحب معاملہ کو ایسی بصیرت نہ ہو تو کسی مصلح حکیم تجربہ کار سے مشورہ کی حاجت ہے وہ یہ ہے کہ اس قطع حرکت فکریہ کا طریق کیا ہے کیونکہ یہ قطع براہ راست حاصل نہین ہوتا کما ھو مشاھد بلکہ طریق اسکا یہ ہے کہ اپنے قلب کو کسی محمود چیز کی طرف قصدًا متوجہ کر دیا جاوے جو وضع صلوۃ کے خلاف نہو مثلًا ذات حق کی طرف برابر متوجہ رہے اگر خیال نہ جمنے کی وجہ سے اسپر قادر نہ ہو تو یہ تصور کرے کہ

مین کعبہ حسناء کی طرف رُخ کئے ہوئے ہون یا نماز مین جو اذکار و قرات پڑھ رہا ہے ان کی طرف توجہ رکھے کہ مین یہ الفاظ پڑھ رہا ہون یا اُن کے معانی کی طرف توجہ رکھے چونکہ نفس ایک آن مین دو طرف متوجہ نہین ہوتا اسلئے یہ توجہ مانع ہو جاویگی دوسرے خطرات کے آنے سے یہ ہے وہ طریق اب اس مین ایک غلطی ہوتی ہے وہ یہ کہ ہر شخص کی استعداد جدا ہے کسی شخص کیلئے ایک تصوّر نافع ہے۔ دوسرے شخص کیلئے دوسرا تصور۔ بعض اوقات صاحب معاملہ بوجہ عدم بصیرت و عدم تجربہ کے اپنے لئے ایک طریق کو اختیار کرتا ہے اور وہ طریق اُسکی طبیعت کے مناسب نہین ہوتا اسلئے اس سے مقصود حاصل نہین ہوتا اور بار بار کی ناکامی سے مایوس ہو کر اس غلط گمان مین مبتلا ہو جاتا ہے کہ خشوع فعل اختیاری نہین اسلئے بالکل اس کا اہتمام چھوڑ بیٹھتا ہے اور اس مامور بہ کی برکت سے محروم رہتا ہے اسلئے اپنے مناسب طریق کی تعیین کیلئے سخت اہتمام کی حاجت ہے۔ دوسری غلطی اس سے اشد یہ ہوتی ہے کہ تعیین کے بعد جس طریق کو اختیار کیا گیا ہے اسمین کاوشش زیادہ کرنے لگتا ہے اور اس کا منتظر اور متوقع رہتا ہے کہ دوسرا کوئی خیال اصلا نہ آنے پائے اور اسکے لئے طبیعت پر زور ڈالتا ہے حتیٰ کہ نوبت کلال و ملال کی پیش آتی ہے جسکا نتیجہ وہی یاس کے بعد ترک کر دینا ہے سو اسلئے ضرورت ہے ترک کاوشش کی بس سرسری معتدل توجہ کافی ہے اگر اس توجہ کیساتھ دوسرا کوئی خطرہ آجاوے وہ غیر اختیاری ہوگا اور مضر نہ ہوگا جیسے کسی خاص صفحہ مین سے کسی خاص لفظ پر قصداً نظر کیجاوے تو یقینی بات ہے کہ وہ شعاعین بلاقصد دوسرے کلمات پر بھی پھونچ جاتی ہین مگر وہ نظر قصدی نہین ہوتی اور ایک غلطی سب سے بڑھکر ہوتی ہے کہ دوسرے خیال کے آنے کے ساتھ یہ سوچنے لگتا ہے کہ یہ خیال قصداً آیا یا بلاقصد سو یہ فیصلہ محض بیکار ہے اگر فرضاً یہی تحقیق ہو جاوے کہ قصداً آگیا تو اب گذشتہ کا تو اعدام ہو نہین سکتا آئندہ کیلئے تدارک کیا ہی جائیگا سو اگر اس فیصلہ کے بدون بھی اس تدارک مین مشغول ہو جاوے تو کیا ضرر ہے اور وہ تدارک بفور تنبہ کے تجدید ہے اُس توجہ مقصود کی اور نیت و ارادہ جو کہ مترادف ہین قبل اختیار ہونے مین جو بدون اختیار کئے ہوئے مامور بہ کے کافی نہین جیسے نماز کی نیت کرے مگر فعل صلوۃ کو اختیار نکرے ناکافی ہے لیکن جن اشکالات کا مخلص اس فرق کی تحقیق کو سوچا تھا اب وہ بدون اس تحقیق کے بحمداللہ حل ہوگئے یعنی فرق ہونے پر بھی اور نیت کے کافی نہ ہونے پر بھی اشکال

نہیں رہا۔ کیونکہ اختیار کے درجات مین ایسی گنجائش نکل آئی کہ کسی درجہ مین بھی خلجان اور مشقت کا احتمال نہیں رہا۔ وللہ الحمد۔

(نوٹ) مضمون کی اہمیت پر نظر کر کے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکو التخفیف فی الاختیار الضعیف سے ملقّب کر دیا جاوے فقط۔

نوٹ۔ تمہیدی ذیل کا خط بھی اسی سلسلہ کا ہے۔

حال۔ الحمد للہ کہ مسئلہ " امور اختیاریہ " کی نسبت بھی حضرت کے نسخے نے کامل شفا بخشی اور شرح اسباب " کیساتھ بخشی اطال اللہ لقائکم ونفعنا بہ۔

اب صرف ایک بات اور جاننا چاہتا ہون، کہ حضرت نے حرکت فکریہ کے قطع کی جو صورتیں تحریر فرمائیں اُن مین سے یا اُن کے علاوہ جو میرے لئے زیادہ مؤثر و مناسب حضرت کے نزدیک ہو وہ بھی تحریر فرمائی جاوے۔

مین بطور خود تو جو کچھ نماز مین پڑھتا ہون اسی کے معنے پر متوجہ رہنے کی کوشش کرتا ہون مگر اس مین کامیابی اتنی کم ہوتی ہے چاہتا ہون کہ کم از کم جبوقت اھدنا الصراط المستقیم زبان سے ادا ہوتا ہے اسی کے معنے پر توجہ ہو مگر اکثر اتنا بھی نہین ہوتا یا آگے نکلجانیکے بعد خیال آتا ہے مقتدی ہونیکی صورت مین پاس انفاس کا لحاظ رکھنا چاہتا ہون اس مین بھی زیادہ کامیاب نہین ہوتا اصل یہ ہے کہ حضرت بس حدیث نفس کا بہت غلبہ رہتا ہے۔

بہر حال اب حضرت جو صورت تجویز فرمائین۔ حق تعالیٰ کی طرف متوجہ رہنے کی جو صورت حضرت نے لکھی ہے اس کی کچھ تفصیل کا محتاج ہون۔

تحقیق۔ اس سوال سے اسلئے دل خوش ہوا کہ ایسا سوال علامت ہے کام کرنے کی اور جو شخص کام کرے گا اُسکو یہ سوال پیش آویگا تو اللہ تعالیٰ نے آپکو اسکے حل کا ذریعہ بنایا جس سے آپ بہت سے طالبین کے رفع پریشانی کے سبب ہو گئے والحمد للہ علی ذلک اور خط سابق لکھنے کے وقت میرا دل چاہتا تھا کہ یہ سوال کیا جاوے اور کئے جانے کی اُمید بھی تھی۔ اب جواب عرض کرتا ہون۔ اصل مین جو توجہ خطرات کی قاطع ہے وہ ۲ قسم کی ہے ایک مع الخوض اگرچہ اشیاء مختلفہ کی طرف ہو۔ دوسری شے واحد کی طرف اگرچہ بلا خوض ہو اب جس شخص کو آیات

واذکار کے معانی بلا خوض ذہن مین آجاتے ہون وہان نہ خوض ہے نہ مافیہ الفکر شے واحد ہے اسلئے کوئی قسم توجہ کی نہ پائی گئی پس وہ قاطع خطرات بھی نہ ہوگی بخلاف اُس شخص کے جسکو سوچنے سے معنے یاد آتے ہون اُس شخص کی توجہ قاطع خطرات ہوگی اسلئے آپکو اس تدبیر مین کامیابی نہیں ہوئی کہ آپ کو خوض کی حاجت نہین ہوتی پس ایسے شخص غیر محتاج الی الخوض کیلئے دوسری توجہ کی ضرورت ہوگی یعنی توجہ الی الشئی الواحد خواہ وہ شے واحد کچھ ہو ذات حق ہو یا رویت حق للعبد یا نظر الی الکعبہ یا کچھ اور۔ اور جس توجہ الی الحق کی تفصیل آپنے دریافت فرمائی ہے وہ یہی ہی کہ یا اُن کی ذات کا اجمالاً تصور رکھے جس طریق سے بے تکلف ذہن مین آجاوے جس پر ہر شخص قادر ہے زیادہ کاوش کی حاجت نہین یا اُن کے کسی فعل کا تصور رکھے مثلاً وہ ہمکو دیکھ رہے ہین توجہ الی الشئ الواحد کا ایک طریق مین نے تجویز کیا ہے جو غایت درجہ سہل بھی ہے اور بیحد نافع بھی ثابت ہوا وہ یہ کہ اپنی تمام طاعات صلوۃ وتلاوت واذکار بلکہ افعال مباحہ میں بھی اس کا تصور رکھے کہ یہ سب عنقریب حق تعالیٰ کے اجلاس میں پیش ہون گے تو ان مین کوئی ایسا اختیاری خلل نہ ہو جس سے پیشی کے قابل نہ ہون بس اتنا ہی تصور کافی ہے ابتداء مین استحضار ضعیف ہوگا مگر ممارست کے بعد اس استحضار مین دوام پیدا ہو جاویگا چونکہ یہ مجکو نافع ہوا اور کئی موقعون پر آپ کی طبیعت کا تناسب اپنی طبیعت کیساتھ مشاہدہ کر چکا ہون اُمید ہے کہ آپ کیلئے بھی انشاء اللہ تعالیٰ نافع ہوگا اور اس مبحث کے متعلق جو تنبیہات رقیمہ سابقہ مین عرض کر چکا ہون وہ سب اس مین بھی ملحوظ رہین واللہ الموفق۔ اسیکے کہ سب اجزا سوال پر بقدر ضرورت کلام ہو چکا ہے اگر کچھ رہ گیا ہو پھر متنبہ فرمادیا جاوے والسلام فقط۔

المقالات المفیدۃ فی حکم اصوات الآلات الجدیدۃ

(مشتمل بر دو فتوی)

تمہید۔ ریڈیو کے متعلق خانقاہ امدادیہ سے اول کسی نے ایک استفتاء کر کے جواب حاصل کیا تھا چونکہ اس مین کچھ شبہ پیدا ہوا تھا اسلئے احقر نے دوسرا استفتاء کیا دونون استفتے مع جواب ذیل مین منقول ہین۔

استفتاء اول - کیا فرماتے ہین علمائے دین اس مسئلہ مین کہ آجکل ریڈیو کا رواج بہت ہو رہا ہے جسمین خبرین بھی ہوتی ہین اور تقریرین بھی اور گانا بجانا بھی اور بعض اوقات خوش الحان قاریوں کا قرآن بھی اس مین سنایا جاتا ہے اور جو قاری خوش الحان ریڈیو پر قرآن پڑھتے ہین انکو معقول معاوضہ دیا جاتا ہے - پس باین صورت ریڈیو گھر مین لگانا یا اس کا کسی طور سے سننا یا اس پر قرآن پڑھنا اور معاوضہ لینا یا ریڈیو سے قرآن سننا جائز ہے یا نہیں بینوا توجروا

الجواب - اگر کوئی ریڈیو لہو ولعب اور گانے بجانے سے بالکل پاک ہو یعنی اسکے کسی پروگرام مین بھی یہ خرافات نہون اور اس مین صرف کسی واعظ یا مقرر اسلام کی تقریر ہو یا خبریں ہون تو ایسے ریڈیو پر قرآن پڑہنا اور اس سے قرآن سننا فی نفسہ جائز تھا گو قرآن پڑھنے کا معاوضہ لینا حرام ہی ہوتا اور جس ریڈیو مین گانا بجانا بھی ہو تو اس مین تو کسیطرح بھی نہ قرآن پڑہنا جائز ہے نہ سننا - بلکہ اسپر قرآن پڑہنا یا سننا قرآن کی بیحرمتی کا سبب ہے کہ قرآن کیساتھ تلاعب ہے یہ تو اس کا فی نفسہ حکم تھا جسمین تفصیل مذکور تھی - لیکن عوام الناس کا حدود مین رہنا عادۃً قریب ناممکن ہے اسلئے علی الاطلاق اسپر قرآن مجید سننے کو روکنا واجب ہے اور اسی تفصیل سے ریڈیو کو گھر پر لگانے اور کسی طور سے اسکے سننے کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ قسم اول کا لگانا اور سننا فی نفسہ جائز اور قسم دوم کا حرام ہے مگر چونکہ قسم اول کا تحقق ہے ہی نہین عام طور سے صرف قسم دوم ہی کا تحقق ہے اسلئے اس کا لگانا اور سننا علی الاطلاق حرام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب -

دستخط + الجواب صحیح

(مولانا) ظفر احمد عفا عنہ از تھانہ بھون خانقاہ امدادیہ ۲۲ رمضان سنہ ۵۶ھ + اشرف علی عفی عنہ - ۲۳ رمضان سنہ ۱۳۵۶ھ

استفتاء ثانی

سوال وجواب مندرجہ بالا کے مطالعہ کے بعد گذارش ہے کہ شاید جواب تحریر فرماتے وقت یہ ذہن مین تھا کہ ریڈیو مثل گراموفون کے ریکارڈ کے ہے جسمین ہر قسم کی آواز محفوظ ہو سکتی ہے اور جب چاہین اس ریکارڈ کو کام مین لا سکتے ہین اور ایسے ریکارڈ تیار ہو کر فروخت ہو سکتے اور خریدے جا سکتے ہین اسلئے ضرورت اس امر کی ہوئی کہ ریڈیو کا مفہوم اور اس کی حقیقت بیان کر دی جاوے

اسکے بعد جو شرعی حکم ہو وہ تحریر فرما دیا جاوے۔
ریڈیو کی حقیقت مثل ٹیلیفون کے ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ ٹیلیفون کی آواز صرف ایک شخص سُن سکتا ہے اور ریڈیو کی آواز جتنے سننے والے وہان موجود ہون سُن سکتے ہین۔ گراموفون ایک کمپنی کے انتظام مین ہے جسکی غرض صرف تجارت ہے خواہ اسکے ریکارڈ لہو و لعب گانے بجانے ہنسی مذاق یا کھیل تماشہ کے ہون یا علمی مضامین یا قرآن شریف کی آیات کے ہون لیکن ریڈیو کا محکمہ گورنمنٹ کے انتظام مین ہے اس مین جو کام ہوتا ہے فنی ترقی یا سننے والون کی دلچسپی کی غرض سے خواہ وہ ہر قسم کا گانا بجانا ہی کیون نہ ہو۔ اس مین ایک مرتبہ جو آواز سنائی دیتی ہے وہ دوسری مرتبہ نہین سنائی جاسکتی اس مین سناتے وقت سنانے والیکا موجود رہنا اور اپنی زبان سے سنانا لازمی ہے اور یہ کلام دوسری مرتبہ قایم نہین رہ سکتا۔ اس مین قرآن شریف ہو یا حدیث وید کے اشلوک ہون یا رامائن کا کوئی باب یا اس کا کوئی ٹکڑہ۔ علمی۔ فنی جذباتی۔ افادی مضامین ہون یا تمدنی اور شعر و سخن کے۔ غرض ہر قسم کا مضمون خواہ کسی قسم کا ہو اور کسی زبان کا ہو۔ نثر ہو یا نظم۔ سُنایا جاسکتا ہے محکمہ ایسے لوگون کو جو محنت کرتے اور سناتے ہین ایک مقررہ معاوضہ دیتا ہے اور ان کی قدر کرتا ہے یہ مختصر حقیقت ہے ریڈیو کی۔ ایسی حالت میں ریڈیو لگانا۔ ریڈیو سننا خواہ کسی قسم کا مضمون ہو یا اُجرت پر کوئی مضمون پڑھنا اور سنانا جسمین قرآن شریف اور ہر قسم کے مضامین نظم و نثر شامل ہین جائز ہے یا نہیں۔ بینوا توجروا۔

الجواب۔ سوال مین جن تین آلات کا ذکر ہے وہ اپنی تین اغراض کے اعتبار سے قابل تحقیق ہین۔ وہ تین آلات یہ ہین۔ گراموفون۔ ٹیلیفون۔ ریڈیو۔ اور تین اغراض یہ ہین۔ ۱ اصوات مباحہ ۲ اصوات محرمہ۔ ۳ اصوات طاعات۔ اور ان تینون اصوات کے بعض احکام مشترک ہین۔ اور بعض مخصوص غیر مشترک۔ احکام مشترکہ یہ ہین کہ اصوات مباحہ مباح۔ اور اصوات محرمہ حرام۔ اور اصوات طاعات کی نفس ذات کا مقتضا تو اشتراک حکم ہی تھا مگر ایک عارض کے سبب اس مین تفصیل ہوگئی اور وہ عارض ان آلات کا لہو کیلئے موضوع ہونا یا نہ ہونا ہے اور وہ تفصیل یہ ہے کہ جو آلہ لہو کے لئے موضوع ہے ان اصوات طاعت کے استماع کیلئے اس کا استعمال ناجائز ہے اور جو لہو کیلئے موضوع نہین اس کا استعمال ان اصوات طاعت کیلئے جائز ہے۔ اب اسکی تعیین باقی رہی

سودو کی حالت تو ہمکو پہلے سے معلوم ہے یعنی ٹیلیفون کا تلہی کیلئے موضوع نہ ہونا اور گراموفون کا تلہی کے لئے موضوع ہونا۔ سو ان کا حکم بھی ظاہر ہے کہ ٹیلیفون کا استعمال ان اصوات طاعت مین جائز ہے اور گراموفون کا ناجائز۔ اور قواعد سے یہ حکم ظاہر ہے مگر تبرعًا ایک خاص حدیث بھی اس کی تشئید و تائید کیلئے مع تقریر استدلال نقل کئے دیتا ہون۔ حدیث یہ ہے فی المشکوۃ۔ باب اعلان النکاح الفصل الاول بروایۃ البخاری عن الربیع بنت معوذ بن عفراء قالت جاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم فدخل حین بنی علی فجلس علی فراشی کمجلسک منی وجعلت جویریات لنا یضربن بالدف ویندبن من قتل من اٰبائی یوم بدر اذ قالت احدٰھن وفینا نبی یعلم ما فی غد۔ فقال دعی ھذہ وقولی بالذی کنت تقولین۔ قال الشیخ الدھلوی رح فی اشعۃ اللمعات فی شرح الحدیث وگفتہ اند کہ منع آنحضرت ازین قول بجہت آنست کہ دروی اسناد علم غیب است با آنحضرت پس آنحضرت را ناخوش آمد وبعضے گویند بجہت آنست کہ ذکر شریف وے در اثنائے لہو مناسب نباشد اھ میں کہتا ہون کہ گو اس حدیث کی توجیہ مین دونون احتمال ہین اور غور کرنے سے توجیہ ثانی راجح بھی معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر احتمال اول اسکی بناء ہوتی تو ممانعت شدید زجر کے صیغہ سے ہوتی لیکن اس ترجیح سے قطع نظر کر کے بھی علماء امت کا دونون کا تجویز کرنا واضح دلیل ہے دونون بناؤں کے فی نفسہ صحیح ہونیکی گو یہان متحقق ایک ہی ہو۔ پس دوسری توجیہ پر تقریر استدلال یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مجلس لہو مین ذکر طاعت پر نکیر فرمایا حالانکہ یہان آلہ ذکر یعنی زبان لہو کیلئے موضوع نہیں صرف اقتران فی المجلس کو منع مین مؤثر قرار دیا۔ سو جہان خود آلہ ان اذکار کا لہو کیلئے موضوع ہو وہان تو قبح وشناعت بہت زیادہ ہو گی۔ اس تقریر سے گراموفون اور ٹیلیفون میں قرآن مجید اور دیگر اذکار طاعات تعبدیہ کے استماع کا حکم معلوم ہو گیا کہ اول مین اس علت مذکورہ کی بناء پر عدم جواز ہے اور ثانی مین جواز جبکہ اور کوئی علت منع کی نہو۔ سو ان دونون کی حالت تو ہمکو پہلے سے معلوم ہے اسلئے ان کا حکم بھی معلوم ہے باقی ریڈیو کی حالت اب تک معلوم نہ تھی اسلئے قبل تحقیق تو اسکے حکم مین تشقیق ہو گی یعنی اگر وہ گراموفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم گراموفون کے مثل ہے اور اگر وہ ٹیلیفون کے مشابہ ہے تو اس کا حکم ٹیلیفون کے مثل ہے۔ پہلے فتوے کی تصدیق کئے ہوئے مدت ہو گئی یاد نہین اس کی کیا بناء ہو گی مگر غالبًا اس وقت ذہن مین یہی ہو گا کہ وہ گراموفون کے

مشابہ ہے جیسا کہ جواب کی بعض عبارات سے مفہوم بھی ہوتا ہے۔ اب دوسرے سوال مین اس کی حالت ٹیلیفون کے مشابہ ظاہر کیگئی ہے سو اگر ایسا ہے تو اس کا حکم ٹیلیفون کی مثل ہوگا یعنی اس مین اصوات طاعت تعبدیہ کے استماع کا جواز۔ البتہ اگر باوجود آلہ لہی نہ ہونے کے کوئی دوسرا عارض مانع جواز ہوگا تو اس عارض کے سبب پھر منع کیا جاویگا۔ مثلاً قاری کو اُجرت دینا یا مسمع یا مستمع کا غیر طاعت کے قصد سے سنانا یا سننا جیسا فقہاء نے تصریح فرمائی ہے کہ تاجر کا فتح متاع کیوقت ترویج سلعہ یا ترغیب مشترین کی غرض سے درود شریف پڑھنا یا حارس کا ایقاظ نائمین کی غرض سے تہلیل کا جہر کرنا ان سب عوارض کی وجہ سے ممانعت کا حکم کیا جاویگا۔ یہ سب تفصیل اس بنا پر ہے کہ ریڈیو لہو کیلئے موضوع نہ ہو۔ لیکن اگر کسی وقت مین باوجود موضوع للتلہی نہ ہونیکے عام طور پر یا غالب طور پر لہو کیلئے مستعمل ہونے لگے تو اس وقت بھی اس کا حکم مثل موضوع للتلہی کے ہوجاویگا کیونکہ اہل شر کے اعتیاد بدرجہ لزوم تشبہ کو بھی فقہاء نے احکام مین موثر مانا ہے بعض اہل خبرت سے سنا گیا ہے کہ اب اس کی حالت ایسی ہی ہوگئی ہے سوال کے بعض الفاظ سے بھی اس کا شبہ ہوتا ہے سو اسکو اہل استعمال تدیُّن کیساتھ خود دیکھ لین اور یہ سب احکام ہین آلات مذکورہ سوال کے ان کی مناسبت اور ضرورت وقت سے ایک چوتھے آلہ کا حکم بھی لکھدینا ضروری معلوم ہوتا ہے گو اس سوال مین اس کا ذکر نہیں مگر دوسرے سائلین اسکے متعلق بھی سوال کرتے ہین اور وہ آلہ ہے لاوڈ اسپیکر یعنی مکبرۃ الصّوت جسمین آواز بڑھ جاتی ہے اس کا اجمالی حکم یہ ہے کہ تقریرات مین اس کا استعمال جائز ہے اور عیدین و جمعہ کے خطبہ مین بدعت اور تکبیرات صلوۃ میں اس کا اتباع مفسد صلوۃ۔ اسوقت سب کے دلائل کی گنجائش نہین اور تکبیرات صلوۃ کے حکم مذکور کے دلائل مین حقر کا ایک مستقل رسالہ ہے التحقیق الفرید فی آلۃ التقریب لصوت البعید اس کا ملاحظہ کافی ہے یہ سب تحقیقات اپنے معلومات کی موافق لکھی گئیں اگر کسی کو اس سے زیادہ یا اسکے خلاف تحقیق ہو وہ اپنی تحقیق پر عمل کرے اور اگر ہمکو بھی مطلع کردے تو ماجور ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلمہ اتم و احکم

تمت رسالۃ المقالات المفیدہ

کتبہ اشرف علی تھانہ بھون

۱۵ محرم الحرام ۱۳۵۷ھ ہجری

رسالہ شق الغین عن حق علی وحسین

سوال - حضرت سیدنا و مولانا دامت برکاتہم - السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ - معروضات ذیل کا جواب ارقام فرماکر ممنون فرمایا جاوے -

(۱) حضرت مولانا حسین احمد صاحب و مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب (مدظلہما) کو حضرت والا کیسا سمجھتے ہین اور کیا اپنے مخصوص و معلوم سیاسی معتقدات کے باوجود یہ حضرات لائق احترام ہین -

(۲) جو افراد یا اخبارات ان حضرات کی شان مین بے باکانہ کلمات استعمال کرتے ہین مثلاً شیخ الاصنام - شیخ الہنود - اجودھیا باشی اور لالہ اور مہاشہ وغیرہ وغیرہ ان کو حضرت کیسا سمجھتے ہین اور وہ شرعی مجرم ہیں یا نہین -

(۳) حضرت والا ان حضرات کو سیاسیات میں اختلاف رائے کے باوجود نیک نیت اور دیانت دار سمجھتے ہین یا بدنیت اور خائن - اور ان حضرات کی سیاسی جدوجہد کیا حضرت کے نزدیک اخلاص اور ملت کی خیر طلبی پر مبنی ہے یا کسی خود غرضی اور خود مطلبی پر - والسلام - محمد منظور نعمانی بریلی -

الجواب

الملقب بشق الغین عن حق علی وحسین

بعد الحمد والصلوٰۃ - اس قسم کے سوالات چند بار پہلے بھی مجھسے کئے گئے ہین لیکن چونکہ اب تک اکثر سائلین غیر اہل علم تھے جن کی غرض سوال بھی قابل اطمینان نہ تھی اور جوابات بھی واضح تھے اسلئے سوال مین اہمیت نہیں سمجھی گئی - نیز بعضے سوالات دوسری جانب سے بھی ایسے آئے جن مین واقعات اس کے خلاف ظاہر کئے گئے اور ان کی تحقیق کا کوئی ذریعہ نہ تھا سو ان کا جواب ان سوالوں کے جواب کا مضاد ہوتا ان اشکالات کی وجہ سے دونوں قسم کے سوالوں میں اجمالی جواب پر اکتفا ہوتا رہا مگر اب اہل علم کی طرف سے سوال کیا گیا ہے جن کی غرض بھی متہم نہیں اسلئے ایک امر توجہ مفصل جواب سے

مانع تھا مرتفع ہو گیا - اور دوسرے مانع کے رفع کی یہ صورت ذہن مین مناسب معلوم ہوئی
کہ جواب عمومات کے ساتھ دیا جاوے جو بلا تخصیص ہر قسم کے سوال پر اور ہر مسئول عنہ
پر منطبق ہو سکے حتے کہ خود مسئول یعنی مجیب پر بھی جیساکہ تحریر ہذا کے لقب مین اصل
مسئول عنہ کے نام کے ساتھ خود مسئول کے نام کی طرف بھی اشارہ ہے -
اب اس تمہید کے بعد وہ جواب عام عرض کرتا ہون -

الدلائل اما من الآیات **فالاول** قال اللہ تعالیٰ والذین یؤذون
المؤمنین والمؤمنات بغیر ما اکتسبوا فقد احتملوا بھتانا و اثما مبینا
والثانی - قال اللہ تعالیٰ والذین اذا اصابھم البغی ھم ینتصرون
الی قولہ ولمن انتصر بعد ظلمہ فاولئک ما علیھم من سبیل -
والثالث قال اللہ تعالیٰ یا ایھا الذین آمنوا لا یسخر قوم من قوم
الی قولہ تعالیٰ ولا یغتب بعضکم بعضا -
واما من الروایات فالرابع قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سباب
المسلم فسوق متفق علیہ -
والخامس - قال صلی اللہ علیہ وسلم لیس المؤمن بالطعان ولا باللعان
ولا الفاحش البذی رواہ الترمذی والبیھقی فی شعب الایمان
والسادس - قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی علامات النفاق واذا
خاصم فجر متفق علیہ فی المرقاۃ ای شتم (کلھا من المشکوۃ)
واما من الدرایات فالسابع فی احیاء العلوم فلعن الاعیان
فیہ خطر لان الاعیان تنقلب فی الاحوال -
والثامن فیہ ایضا اعلم ان المرخص فی ذکر مساوی الغیر ھو غرض صحیح
فی الشرع لا یمکن التوصل الیہ الا بہ فیدفع ذلک اثم الغیبۃ وھی ستۃ امور الی
قولہ تحذیر المسلم من الشر
والتاسع فیہ ایضا وکل ھذا یرجع الی استحقار الغیر والضحک علیہ استھانۃ

واستصغارا له **واما من الحکایات فالعاشر** روی البخاری فی کتاب التفسیر عن سعد بن جبیر قال قلت لابن عباس ان نوفا البکالی یزعم ان موسی صاحب الخضر لیس هو موسی صاحب بنی اسرائیل فقال ابن عباس کذب عدو الله الخ فی الحاشیۃ عن الکرمانی قالہ تغلیظا فی حالۃ الغضب والا فھو کان مومنا مسلما حسن الایمان والاسلام وایضا فی الحاشیۃ فی کتاب العلم باب ما یستحب للعالم الخ علی قولہ عدو الله قال العلماء ھذا علی سبیل الزجر والا لکان مومنا اماما لاھل دمشق قال ابن التین لم یرد ابن عباس اخراج نوف عن ولایۃ الله ولکن قلوب العلماء تنفر اذا سمعت غیر الحق فیطلقون امثال ھذا الکلام لقصد الزجر وحقیقتہ غیر مرادۃ اھ **المسائل** ان دلائل عشرہ سے یہ مسائل ثابت ہوئے **اول** بدون حجت شرعیہ کے کسی کی طرف خصوص مومن کی طرف کسی قول یا فعل قبیح کا منسوب کرنا بہتان اور صریح گناہ ہے اور خصوص در خصوص کسی امر مبطن مثل نیت وغیرہا پر حکم کرنا حدیث ھلا شققت قلبہ میں اسی پر تنبیہ ہے - **دوم** بعد ثبوت شرعی بھی بدون ضرورت شرعیہ اُسکا تذکرہ کرنا جبکہ منسوب الیہ کو ناگوار ہو غیبت حرام اور معصیت ہے **سوم** البتہ ضرورت شرعیہ سے اس کی اجازت ہے اور منجملہ ان ضرورتوں کے کسی مسلمان یا مسلمانوں کو ضرر سے بچانا بھی ہے خواہ وہ ضرر دنیوی ہو یا دینی - **چہارم** لیکن اس ضرورت مذکورہ سے بھی تذکرہ مین یہ واجب ہے کہ لعن وطعن وتمسخر واستہزاء اور دشنام اور فحش الفاظ سے خصوص ایسے کلمات سے جو عرفاً کفار وفجار کے حق مین استعمال کئے جاتے ہین احتراز کیا جاوے اگر دلیل شرعی سے کسی قول وفعل پر رد اور نکیر کرنا ہو تو حدود شرعیہ کے اندر علمی عبارات کا استعمال کرے مثلاً فلان امر بدعت ہے معصیت ہے باطل ہے وامثالہا جیسے مین کانگریس کی شرکت بہیئت کذائیہ کو معصیت اور اس کے اجتہادی ہونیکو باطل کہا کرتا ہون جسکی بالکل اخیر مین کسی قدر تفصیل بھی معروض ہے **پنجم** البتہ انتقام مین یہ بھی جائز ہے دو شرط سے ایک یہ کہ بالمثل ہو - دوسرے یہ کہ وہ امر مماثل کسی مستقل دلیل علی الاطلاق سے ناجائز نہو مثلاً زید نے عمرو کے والد یا اُستاذ یا شیخ کو بُرا کہا تو عمرو کو انتقام کیوقت یہ جائز نہین کہ وہ زید کے بزرگون کو بُرا کہے **ششم** - لیکن اگر غضب للدین کے غلبہ مین احیاناً بلا اعتیاد کوئی ایسا لفظ نکلجاوے تو معذور سمجھا جائیگا - جیسے حضرت ابن عباس نے نوف بکالی کو عدو الله کہدیا **ہفتم** معصیت ہر حال مین معصیت ہے حُسن نیت دافع معصیت نہیں ہوتی یعنی تحسین نیت سے وہ مباح یا طاعت نہین ہوجاتی - آیات

وروایات مرقومۂ بالا کا اطلاق اسکی کافی دلیل ہے۔ مگر اس کی تنویر کیلئے حضرت مولانا گنگوہی رح کی ایک ارشاد فرمودہ مثال یاد آگئی کہ اگر کوئی شخص ناچ رنگ کی محفل اس نیت سے منعقد کرے کہ نمازی اذان سنکر تو آتے نہین ناچ دیکھنے کیواسطے جمع ہوجائین گے۔ پھر سبکو مجبور کرکے نماز پڑھوادونگا۔ تو کیا کوئی شخص اس نیت سے ناچ کرانیکو جائز کہہ سکتا ہے بلکہ معصیت مین طاعت کی نیت قواعد شرعیہ کی روسے زیادہ خطرناک ہی جیسے حرام چیز پر بسم اللہ کہنے کو فقہاء نے قریب بکفر کہا ہے

تفریع۔ اُمید ہے کہ ان کلیات سے سب جزئی سوالات کا جواب ہو گیا۔ الحمدللہ ان جوابون مین اس آیت پر عمل نصیب ہوگیا وقل لعبادی یقولوا التی ھی احسن الآیہ

ازالہ شبہ موعودہ مسئلہ چہارم۔ حامیان کانگریس ہیں سے بعض حضرات اس اشتراک کو استاذی حضرت مولانا دیوبندی کا اتباع سمجھتے ہین اور بعض اصحاب اس اختلاف کو مثل اختلاف حنفی شافعی کے خیال کرتے ہین سو میری نزدیک یہ دونون خیال محض غلط ہین۔ حضرت مولانا کا اشتراک مصالحت تھا نہ کہ متابعت یعنی اُسوقت تحریک خلافت نہایت قوت پر تھی جس سے حضرت مولانا کو قوی امید تھی کہ حکم اسلام کا غالب ہوگا۔ اور ہم لوگون کا خیال قرائن اور وجدان سے اس کا عکس تھا سو یہ اختلاف محض رائے کا اختلاف تھا اور مثل اختلاف حنفی شافعی کے اجتہادی تھا۔ اس اشتراک مین متابعت کے شائبہ کا وہم بھی نہ تھا یہی وجہ ہی کہ اگر کسی وقت کسی شعار اسلامی کو ضعف یا کسی شعار کفر کی قوت کا ذرا شبہ بھی ہوتا تھا فوراً اُسپر نکیر شدید فرماتے چنانچہ مشاہدہ متواترہ اسکا شاہد ہے بخلاف اسوقت کی حالت کے کہ اب کانگریس کی قوت سے کفر و شرک کا حکم غالب ہے اُسکی ہر تجویز سے موافقت و مداہنت کیجاتی ہی اسوقت کا اشتراک بصورت ادغام بالکل متابعت سے جو کہ ناجایز ہے اسلئے مسلمانون کو اپنی تقویت اور تنظیم مستقل لازم ہے تاکہ اسکے بعد جو اشتراک ہو وہ مصالحت ہو متابعت نہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ اشتراک ایک لفظ مشترک ہے مگر اسکے دو فردون کا یعنی مصالحت و متابعت کا حکم جدا جدا ہے پس حقیقی امتیاز کے بعد محض لفظی اشتراک سے اشتباہ نہونا چاہیے

وفی مثل ھذا قال العارف الرومی ؎

کار پاکان را قیاس از خود مگیر | گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر
ہر دو گون زنبور خوردند از محل | لیک شد زان نیش و زاں دیگر عسل
ہر دو گون آہو گیا خوردند و آب | زین یکے سرگین شد و زان مشک ناب

هر دو نے خورند از یک آبخور | آن یکے خالی و آن پر از شکر
صد ہزاران این چنین اشباہ بین | فرق شان ہفتاد سالہ راہ بین
جز کہ صاحب ذوق نشناسد طعوم | شہد را ناخوردہ کے داند ز موم

والسلام خیر ختام تمت رسالہ شق الغین ۱۵ صفر ۱۳۵۷ھ ہجری

رسالہ الاختلاف[1] للاعتراف[2] در تنقیح افراط و تفریط در انساب

[1] ای فی الانساب ۱۲ [2] بمعنے شناختن کذا فی الصراح ۱۲

بعد الحمد والصلوٰۃ ۔ مجھسے مختلف مسلمان اقوام کے متعلق جن مین بعض قومین دوسری قومون کی تنقیص و تحقیر کرتی ہیں اور بعض قومین اپنے کو بلا دلیل دوسری قومون مین داخل کرتی ہین پوچھا گیا کہ یہ دونون فعل شرعی قاعدہ سے کیسے ہین ۔ اس کا جواب عرض کرتا ہون کہ یہ دونون فعل شرعاً قبیح ہین ۔ پہلا تفریط ۔ اور دوسرا افراط تفصیل اسکی یہ ہے کہ نصوص شرعیہ اس باب مین ظاہراً دو قسم کے ہین ایک مثبتِ مساوات و تماثل ۔ ایک مثبتِ تفاوت و تفاضل ۔ چنانچہ حدیث جاننے والون کو معلوم ہے اور ظاہر ہے کہ نصوص مین تعارض نہین ہو سکتا لہٰذا دونوں کیلئے جدا جدا محمل قرار دیا جاویگا پس نصوصِ مساوات تو احکام متعلقہ آخرت کے باب مین ہین یعنی آخرت کی نجات کیلئے ایمان و اعمال صالحہ کے مدار ہونے مین سب برابر ہین ۔ اسی طرح اسلامی حقوق مین اور دینی کمال حاصل کرنیکے بعد تقدم مین سب برابر ہین ۔ مثلاً سلام و تشمیت عاطس و عیادت ۔ و شہود جنازہ مین کہ حقوق اسلامیہ ہین یا تحصیل اوصاف استحقاق امامت کے بعد یا تحصیل علوم دینیہ کے بعد یا تحصیل کمالات باطنیہ کے بعد امام یا استاد یا شیخ بنانیکے استحقاق مین سب برابر ہین چنانچہ مدعیان شرافت عرفیہ بھی سب قومون کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں اُنسے علوم حاصل کرتے ہیں اُن سے بیعت ہوتے ہین انکو بطور خلافت طریق بیعت و تلقین کی اجازت دیتے ہین چنانچہ خود احقر ایسے حضرات کا شاگرد بھی ہے اور بعضے میری طرف سے مجاز طریقت بھی ہین پس نصوص مساواۃ کا تو یہ محمل ہے اور نصوص تفاوت احکام راجعہ الی المصالح الدنیویہ کے باب میں ہین جیسے شرف نسب یا نکاح مین کفاءت حتے کہ جو اقوام عرفاً اعلیٰ طبقہ کے مشہور ہین خود ان مین بھی باہمدگر اس تفاوت کا شرعاً اعتبار کیا گیا ہے ۔ قریش میں بنی ہاشم کا شرف نسبی بقیہ قریش پر نص[3] مین وارد ہے ۔ کفاءت مین قریش کا شرف غیر قریش پر گو وہ بھی عربی ہون دلائل شرعیہ سے ثابت ہے

[3] ماخوذ من قولہ تعالیٰ جعلنا کم شعوبا و قبائل لتعارفوا الآیۃ ۱۲

اب نصوص مین کوئی تعارض نہین۔ پس اس تفاضل کے یہ معنے نہیں کہ کوئی قوم اپنے کو بڑا سمجھکر دوسرے کو حقیر سمجھے بلکہ صرف بعض احکام مین جن کا بیان اوپر گذر چکا اس تفاضل پر عمل کی اجازت ہی پس جو لوگ اپنے کو بڑا اور دوسروں کو اعتقاداً یا عملاً حقیر سمجھتے ہین یا بلا دلیل شرعی بڑی قومون میں داخل ہونیکی کوشش کرتے ہین یہ دونوں افراط وتفریط مین مبتلا ہیں۔ پہلی جماعت کا تکبر تو کہلا ہوا ہے کہ دوسروں کو علانیہ حقیر سمجھا مگر دوسری جماعت والے بھی عند التامل تکبر کا ارتکاب کر رہے ہین کیونکہ جب ایک قوم سے نکل کر بلا دلیل شرعی دوسری قوم مین داخل ہونے کی کوشش کی تو جس قوم سے نکلنا چاہا اسکو حقیر سمجھا ورنہ اس سے نکلنے کی کوشش کیون کرتے اور علاوہ تکبّر کے نسب کے بدلنے کے گناہ کا بھی ارتکاب کرتے ہین جسپر حدیث مین سخت وعید وارد ہی۔ بہرحال ان احکام کے علم کے بعد دونون جماعتوں پر واجب ہے کہ افراط وتفریط سے توبہ کر کے اتباع نصوص کے تحت مین حدود شرعیہ کے اندر رہین اور باہم ایک دوسرے کے حقوق کا لحاظ رکھین اور کمالات دینیہ حاصل کرین کہ اصلی شرف یہی ہے ورنہ دوسرے اسباب شرف آخرت مین نافع نہون گے جو کہ مسلمان کا اصل مقصود ہے واللہ الموفق۔ اور یہ سب مضمون مع اجزائہ آیت یاایها الناس انا خلقنا کم من ذکر وانثی (الی قولہ تعالیٰ) ان اکرمکم عند اللہ اتقکم مین مذکور ہی۔ احکام آخرت مین مساواۃ تو صراحۃً (فی قولہ تعالیٰ) ان اکرمکم عند اللہ اتقکم پس تقوے کے مدار اکرمیت ہونے مین سب مساوی ہین اور احکام دنیویہ مین تفاوت قریب بصراحت (فی قولہ تعالیٰ) وجعلنکم شعوبا وقبائل لتعارفوا تقریر دلالت یہ ہے کہ اختلاف شعوب وقبائل کی غایت تعارف وتمائز کو فرمایا اور ظاہر ہے کہ تعارف وتمائز احکام دنیویہ مین سے ہے اور خود مقصود بالذات نہین بلکہ ادائے حقوق خاصہ کیلئے مقصود ہی اور جو حقوق تعارف وتمائز پر متفرع ہوتے ہین وہ سب احکام متعلقہ بالمصالح الدنیویہ مین پس اس طرح یہ دلالت حاصل ہو گئی۔ وللہ الحمد علی ما علم وفهم وهدانا الی الطریق الاقوم

کتبہ بقلم اشرف علی عفی عنہ

فی کانپور یوم الغد من انعقاد مومن کانفرس

۱۶ رجب المرجب ۱۳۵۷ھ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

نوٹ - رسالہ ہذا یعنی بوادر النوادر میں جس شان کے یہ تین ۳۰۰ سو مضمون ہیں جو آپ کے سامنے ہیں ان کے بعد تین ۳۰۰ سو مضمون اور بھی اسی شان کے جمع کئے گئے ہیں جن میں ہر مضمون کی سرخی بدیعہ اور مجموعہ کا لقب بدائع تجویز کیا گیا - اس وقت اُسکی طباعت کی گنجائش نہ ہونیکی وجہ سے صرف فہرست شائع کیجاتی ہے تاکہ مستقل شائع ہونے تک صرف فہرست کی مدد سے ان مضامین کو تلاش کیا جا سکے - پھر اسکے بعد اگر پانچوین فہرست کی تیاری کا اتفاق ہو جاوے اُسکی سرخی لطیفہ لکھی جاوے اور مجموعہ کا لقب لطائف ہو اور اسکے بعد کیلئے اہل نظر جو سرخی مناسب سمجھین مثل حقائق و معارف و نکات و دقائق و بصائر وغیرہ - پھر ان مضامین کی معتد بہ مقدار جمع ہونے پر اگر اُنکو شائع کیا جاوے وہ بوادر کا دوسرا تیسرا ۳ حصہ ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ اب سہولت کیلئے کہ آئندہ انتخاب مضامین کن کن تالیفات سے ہو یہ لکھا جاتا ہے کہ بوادر مین موجودہ تین ۳۰۰ سو مضامین مین کس کس تالیف سے انتخاب ہو چکا ہے تاکہ پھر ان کے علاوہ سے انتخاب کیا جائے اور بدائع کی چونکہ صرف فہرست مضامین ہی شائع ہو رہی ہے اسلئے اُسکے مضامین کے ماخذ کی فہرست الگ شائع نہین کیجاتی کہ اسی فہرست سے ماخذ کا انتخاب آسانی سے ہو سکتا ہے -

البدائع

یعنی چوتھی فہرست یکصد مضامین کی مضامین عجیبہ سے مولفہ حضرت اقدس و شائع شدہ در تصانیف و مواعظ جسکی پہلی فہرست غرائب دوسری حکم اور تیسری نوادر ہے

اس فہرست مین مواعظ سلسلہ التبلیغ کے ۱ سے ۱۰۷ تک سے انتخاب کیا گیا ہے - اور تصانیف مین سے النور جمادی الاخری ۱۳۵۸ھ سے ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ تک سے اور الطرائف حصہ سوم سے اور کلید مثنوی نصف اول و دوم از دفتر اول و بیان القرآن سے مضامین لئے گئے ہین -

اور سابق فہرستون مین مندرجہ ذیل کتابون سے انتخاب ہوا ہے -

الامداد - جلد ۱ ۱ رجب ۱۳۳۳ھ - ۲ شعبان ۱۳۳۳ھ - ۳ رمضان - ۴ شوال ۵ صفر ۱۳۳۴ھ - ۱۰ ربیع الثانی و جلد ۲ ۱ و ۶ و ۷ و ۸ و ۲ و ۳ و ۴ - و جلد ۵

ص۲ وجلد ۲ ص۱۲ وص۱۱ وجلد ۳ ص۳ وص۴ وجلد ۴ ص۶ وص۱۰ وجلد ۵ ص۴ وص۶ وص۹ وجلد ۷
ص۱ وص۵ وص۱۱ وص۱۲ وجلد ۸ ص۴ وص۵ وص۶ وص۷ -

امداد الفتاوی وتتمات وحوادث وترجیح الراجح - ہر پنج جلد - تبویب تربیت السالک - اصل الوصول مصالح عقلیہ - تیسیر المنطق - بیان القرآن جلد ۱ و ۴ - السنۃ الجلیہ - القول الصحیح - کلید مثنوی دفتر اول و ششم و عشر رابع - التشرف حصہ سوم و اول و دوم - الطرائف جلد ۱ و ۲ - التقصیر فی التفسیر قصد السبیل - المنتخب من الخطب - الخطاب الملیح - التنبیہ الطربی - ثلج الصدور - مسائل السلوک ترجمہ اعلاء السنن جلد ۸ - موائد سے صرف التحریر النادر -

النور ج۱ ص۴ وص۸ ج۲ ص۲ وص۵ ص۶ ج۳ ص۲ ج۴ ص۷ ج۶ ص۲ و۳ و۴ و۶ و ج ۵ ص۹ و۱۰

دبابت ذیقعدہ ۱۳۵۷ھ وشعبان ۱۳۵۸ھ وشوال وذی الحجہ ۱۳۵۸ھ ورجب وشوال وذیقعدہ ۱۳۵۹ھ ورمضان وشوال ۱۳۵۸ھ ومحرم تا شعبان ۱۳۵۹ھ

مسائل فہرست رابع ملقب بہ بدائع

پہلا بدیعہ - رسالہ خلود الکفار فی النار جزاءً علی الاصرار	النور جمادی الاخری ۱۳۵۸ھ - ص۸
دوسرا بدیعہ - رسالہ الحجۃ الانتہائیہ علی المحجۃ البہائیہ	النور رجب ۱۳۵۸ھ ص۸
تیسرا بدیعہ - رسالہ رفع اللج فی شناعۃ فلم الحج	النور رجب وشعبان ۱۳۵۸ھ ص۱۰
چوتھا بدیعہ - رسالہ درجہ اردو -	النور شعبان ورمضان ۱۳۵۸ھ ص۱۰
پانچواں بدیعہ - رسالہ سد الہیعہ فی حد البیعہ	النور ذیقعدہ ۱۳۵۸ھ ص۸
چھٹا بدیعہ - نکتۃ العنوان فی آیتی سورۃ الامتحان	النور ربیع الاول ۱۳۶۰ھ ص۹ تا ۱۰
ساتواں بدیعہ - در تحقیق بعض اقوال شیخ اکبر متعلق حکم ہجرت	النور جمادی الاولی ۱۳۶۰ھ ص۹ تا ۱۰
آٹھواں بدیعہ - اعلان مدح صحابہ ہرگاہ سبب تبرا شود	النور جمادی الاخری ۱۳۶۰ھ ص۹ تا ۱۰
نواں بدیعہ - تعلق اصلاح بغیر شیخ خود بعذر	النور رمضان ۱۳۵۷ھ ص۳ س۱۰ تا ص۵ س۱۸ والسلام
دسواں بدیعہ - رسالہ دفع بعض الشبہات علی السیاسیات من الآیات	النور رجب ۱۳۶۰ھ ص۷ تا ۱۰ وشعبان ۱۳۶۰ھ ص۷ تا ۸
گیارہواں بدیعہ - فضلیت تہلیل بر ذکر محض اسم ذات	النور شعبان ۱۳۵۸ھ ص۴ س۲۲ تا ص۵ س۱۱
بارہواں بدیعہ - تحقیق علم ذات و آثار او -	النور رمضان ۱۳۵۸ھ ص۳ س۱۰ تا ص۴ س۲۱

۱۳ تیرہواں بدلیعہ - ربط در وجود خلق و وجود حق -

۱۴ چودھواں بدلیعہ تحقیق بعض مراتب اخلاص

۱۵ پندرھواں بدلیعہ - تحقیق قبض -

۱۶ سولھواں بدلیعہ - استعمال لفظ اول در متقدم بالمرتبہ در لسان عربی -

۱۷ سترھواں بدلیعہ - در رفع تعارض متعلق تاریخ وفات نبوی -

۱۸ اٹھارواں بدلیعہ - در تحقیق ثمرہ استخارہ فصل سی و پنجم -

۱۹ انیسواں بدلیعہ - تتمہ رسالہ تنزیہ علم الرحمٰن -

۲۰ بیسواں بدلیعہ - رفع اشکال متعلق دعائے محال -

۲۱ اکیسواں بدلیعہ - رفع اشکال متعلق تقدیر معلق و مبرم -

۲۲ بائیسواں بدلیعہ - تحقیق وسع تبرکات در قبر

۲۳ تیئیسواں بدلیعہ - رفع اشکال متعلق فاقہ -

۲۴ چوبیسواں بدلیعہ - ایصال ثواب بہ نیت وصول فیض -

۲۵ پچیسواں بدلیعہ - رفع تعارض در نکیر بر انتقام و دعائے انتقام

۲۶ چھبیسواں بدلیعہ - در طریق اظہار عیوب بر شیخ

۲۷ ستائیسواں بدلیعہ - در قصہ حرمت کشف ذنوب غیر اعداء او انفار

۲۸ اٹھائیسواں بدلیعہ - تحقیق احکام روح و معنی حدیث ان اللہ خلق آدم علی صورتہ -

النور رمضان ۱۳۵۸ھ ص ۵ س ۸ بلا حاشیہ تا ص ۶ س ۲۳
والنور شوال ۱۳۵۸ھ ص ۶ س ۵ تا ص ۷ س ۲۳ - والنور
جمادی الاولی ۱۳۵۹ھ ص ۶ س ۱۳ تا ص ۷ س آخر - والنور
جمادی الاخری ۱۳۵۹ھ ص ۳ س ۳ تا س ۱۱
النور رجب ۱۳۵۹ھ ص ۵ س ۶ تا ص ۶ س ۲۳ والنور شعبان ۱۳۵۹ھ
ص ۳ س ۳ تا س ۲۱
النور شعبان ۱۳۵۹ھ ص ۳ س ۲۱ حال تا ص ۶ س ۲۴ فرد نہیں پھر النور
رمضان ۱۳۵۹ھ ص ۳ س ۳ حال تا ص ۱۰ س ۲ العلام
حصہ سوم طرائف مندرجہ النور ربیع الاول ۱۳۶۱ھ ص ۱۲
طرائف حصہ سوم مندرجہ النور ربیع الاول ۱۳۶۱ھ ص ۱۱
النور صفر ۱۳۶۰ھ ص ۸ س ۲۰ تا ص ۹ س ۶
النور جمادی الاخری ۱۳۶۰ھ ص ۸ س ۲ تا ص ۹ س ۵
۲۱ محرم ۲۲ النور ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ ص ۸ س ۷ شامی جلد اول تا ص ۸ س ۱۳
النور ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ ص ۱۰ س ۸ سوال میری چھوٹی تا ص ۱۰
۱۳۶۰ س ۲۲ خیر الجزاء پھر النور محرم ۱۳۶۱ھ س ۷ الجواب تا ص ۷ س ۱۲
النور محرم ۱۳۶۱ھ ص ۱۵ س ۱۱ سوال تا ص ۱۰ منہ ۲ وفت پھر النور
صفر ۱۳۶۱ھ ص ۸ س ۳ الجواب تا ص ۸ س ۱۱ ۱۳۶۰ھ
النور ربیع الثانی ۱۳۶۰ھ ص ۵ منہ ۲ حال تا ص ۶ س ۸ اختیار کرتے
النور شعبان ۱۳۶۰ھ ص ۳ س ۳ حال تا ص ۸ س ۱ صحیح ہے
النور ذیقعدہ ۱۳۶۰ھ ص ۸ منہ ۱ سوال تا ص ۵ س ۸ نکر نہیں
طرائف حصہ سوم مندرجہ النور ربیع الاول ۱۳۶۱ھ ص ۹
طرائف حصہ سوم مندرجہ النور ربیع الاول ۱۳۶۱ھ ص ۹
کلمۂ مثنوی جلد النصف اول ص ۱۳۶ منہ ۳ جاننا چاہیے تا
ص ۱۳۶ س ۲۳ صورتہ -

۲۹ انتیسواں بدیعہ۔ تطبیق حدیث لا یلدغ و حدیث المؤمن غر کریم

۳۰ تیسواں بدیعہ۔ دنیائے محمود و مذموم۔

۳۱ اکتیسواں بدیعہ۔ تاویل لطیف نہی لا تقربا الخ

۳۲ بتیسواں بدیعہ۔ تقسیم اولیا باہل ارشاد و اہل تکوین

۳۳ تینتیسواں بدیعہ۔ تحقیق علم آدم و نفی علم محیط از انبیاء

۳۴ چونتیسواں بدیعہ۔ شرح کنت کنزا مخفیا بہ نہج غریب

۳۵ پینتیسواں بدیعہ۔ تحقیق معنے حدیث ابیت عند ربی یطعمنی و یسقینی

۳۶ چھتیسواں بدیعہ۔ ترجیح استفادہ از شیخ زندہ بر اہل قبور۔

۳۷ سینتیسواں بدیعہ۔ توضیح حقیقت خلق و فعل مع قطع شبہات متعلق تقدیر۔

۳۸ اڑتیسواں بدیعہ۔ ضرورت انسان برائے اصلاح انسان و عدم کفایت ملک درین

۳۹ انتالیسواں بدیعہ۔ طریق سہولت حضور قلب در صلوۃ

۴۰ چالیسواں بدیعہ۔ بعض احکام سحر و تعویذات

۴۱ اکتالیسواں بدیعہ۔ تفسیر عجیب لنعلم

۴۲ بیالیسواں بدیعہ۔ دفع شبہ بر استراق سمع و بر شہاب و نزول آب از سموات

۴۳ تینتالیسواں بدیعہ۔ نکتہ قسم مخلوقات منحصر برائے مکلف

۴۴ چوالیسواں بدیعہ۔ فرق درمیان جمال و زینت و تکبر و فخر

کلید مثنوی جلد النصف اول ص۱۶۹ س۵ لا یلدغ تا س۷ بہ اندار پھر س۸ ہر چند کہ تا س۱۲ ذیل ہو مع حواشی ۵ و ۶

کلید مثنوی جلد النصف اول ص۱۸ س۳ دنیا اصل میں تا س۵ دنیائے محمود ہے۔ پھر س۶ مال کو تا س۲۳ مذکر دیا پھر ص۲۹ س۱۸ یہ مضمون تا ص۳۵ س۲ ضروری سمجھتے ۔

کلید مثنوی جلد النصف اول ص۲۳۶ س۱۴ اس قصہ تا ص۲۳۷ س۲۵ طے ہو گئی

" " " ص۲۹۱ س۲۵ فائدہ تا ص۲۹۵ س۱۶ معلوم ہوتے ہیں

کلید مثنوی جلد النصف دوم ص۱۲ س۱۱ انکو یعنی آدم علیہ السلام کو تا ص۱۳ س۲۶ مرتفع ہوگئے ۔

کلید مثنوی جلد النصف دوم ص۱۲۳ س۱۱ حدیث میں ہے تا ص۱۲۴ س۲۶ سمجھ لو

" " " ص۲۶۷ س۲۲ حدیث میں تا ص۲۶۸ س۲۶ طرف ہیں گئے

" " " ص۲۷۱ س۱۱ باطنی نفع تا ص۲۷۱ س۱۹ خیر من الواحد

بیان القرآن جدید جلد ۱ ص۶ س۱ فعل و خلق کی تا ص۶ س۲۶ مالک کو اختیار ہے مع حاشیہ ۵

بیان القرآن جدید ج۱ ص۱۹ س۱۲ تحقیق مقام تا ص۲۱ س۲۵ محلل ہو جاتی

" " " ص۳۴ س۱ آیت وانہا مارا جو ہم س۱ ترجمہ تا ص۳۵ س۱۱ کر دئے

" " " ص۵۶ سحر کے فسق تا ص۵۷ س۱۲ صحیح ہے

" " " ص۵۸ س۱ آیت و اجعلنا عقبیہ مع ترجمہ پھر ص۵۸ س۱۷ ایک تقریر تا ص۵۹ س۲ نہیں ہوا۔

بیان القرآن جدید ج۹ ص۲۳ س۶ استراق سمع تا ص۲۴ س۲۹ استراق کرتے ہیں ۔

بیان القرآن ج۶ ص۳ س۱۹ الدر لخافی تا ص۳ س۲۴ واجب کیا گیا ۔

" " ص۲۳ س۱۸ فرق یہ ہے تا ص۲۶ س۷ حرام ہے

[۴۵] پینتالیسوان بدلیعہ۔ تحقیق عجیب حرکت وسکون ارض۔

[۴۶] چھیالیسوان بدلیعہ۔ دفع شبہ افضلیت علم باطن برعلم شریعت

[۴۷] سینتالیسوان بدلیعہ۔ تحقیق عجیب دیوار یاجوج ماجوج

[۴۸] اڑتالیسوان بدلیعہ۔ معنی ان الصلوۃ تنہی۔

[۴۹] اُنچاسوان بدلیعہ۔ شریعت و طریقت

[۵۰] پچاسوان بدلیعہ۔ علاج وساوس۔

[۵۱] اکیاونوان بدلیعہ۔ انبیاء وخواص پر ابتلاء نعمت مصیبت کا اثر

[۵۲] باونوان بدلیعہ۔ غلطی در تفضیل بعض انبیاء بر بعض۔

[۵۳] ترپنوان بدلیعہ۔ شبہ بر رحمت بودن حضور مع جواب

[۵۴] چونوان بدلیعہ۔ فرق در مجاہدہ محق و مبطل

[۵۵] پچپنوان بدلیعہ۔ غلطی در معنی احسان و معنی صحیح

[۵۶] چھپنوان بدلیعہ۔ تقلیل طعام کی حقیقت اور روزہ

[۵۷] ستاونوان بدلیعہ۔ دفع شبہ از فی حواصل طیر۔

[۵۸] اٹھاونوان بدلیعہ۔ رفع اختلاف امام صاحب و امام اشعری در انا مومن انشاء اللہ تعالیٰ۔

[۵۹] اُنسٹھوان بدلیعہ۔ زہد اور حضور کا تعدد ازواج

[۶۰] ساٹھوان بدلیعہ۔ اصل مجاہدہ حکمیہ یعنی ترک مباحات

[۶۱] اکسٹھوان بدلیعہ۔ شبہ بر حدیث نافق حنظلہ وجواب۔

[۶۲] باسٹھوان بدلیعہ۔ شرح حدیث انہ لیغان علی قلبی۔

[۶۳] ترسٹھوان بدلیعہ۔ روح در جمادات۔

بیان القرآن جدید [جلد ۶] ص ۳۶ س ۱۱ آیت والقی تا تمید بکم مع ترجمہ پھر ص ۳۶ س ۱۱ پہاڑان تا ص ۳۶ س ۲۶ کلام ہے۔

بیان القرآن جدید ص ۱۳۲ س ۱۲ بعض کو دہوکہ ہو ص ۱۳۲ تا س ۲۱ یہ جائز نہیں

" " " ص ۱۳۵ س ۱۲ جاننا چاہئے تا ص ۱۳۵ س ۳۰ قلت یقین ہے اھ

" " جلد ۸ ص ۱۳۴ س ۳ آیت ان الصلوۃ تا المنکر پھر ص ۱۳۴ س ۲۲ ایشان نماز تا ص ۱۳۴ س ۲۳ نازیبا ہے پھر ص ۱۳۴ س ۲۶ ف تا ص ۱۳۵ س ۱۱ واقع ہو۔

وعظ رفع الموانع التبلیغ ۲ ص ۳ س ۱۳ شریعت اور طریقت تا ص ۶ س ۲ منافی نہیں

" " ص ۶ س ۱۰ اکثر لوگ تا ص ۹ س ۳ جی لگانے کا۔

" " ص ۹ س ۲۱ شغل مع غیر اللہ تا ص ۱۰ س ۱۹ ختم شعر۔ نیز ہم

شکر النعمہ التبلیغ ع ۳ ص ۱۵ س ۱۲ کبھی حضور تا ص ۳ س ۳ ہونے لگے

" " ص ۳۳ س ۱ ایک شبہ تا ص ۳۳ س ۵ قابل تسلیم ہے۔

تقلیل الطعام التبلیغ ع ۱۰ ص ۱۰ س ۱۷ والذین تا ص ۱۳ س ۱۸ غلطی نہیں ہوسکتی

" " ص ۱۲ س ۳ آجکل تا ص ۱۲ س ۱۱ وعدہ نہیں۔

" " ص ۵۵ س ۱۶ روزہ تا ص ۶۷ س ۱ اجر انکو بھی ملیگا۔

ترجیح الآخرۃ التبلیغ ع ۱۳ ص ۳۳ س ۴ بعض طالبعلم تا ص ۳۳ س ۱۶ خوب سمجھ لو

زکوۃ النفس التبلیغ ع ۱۲ ص ۸ س ۲ امام اشعری نے تا ص ۸ س ۱۸ بطور اقرار بالایمان کے ہو۔

تقلیل الکلام التبلیغ ع ۱۳ ص ۳۳ س ۳ یہ نے تا ص ۳۳ س ۲۳ مجاہدہ نہیں۔

تقلیل الاختلاط التبلیغ ع ۱۴ ص ۳۳ س ۸ مجاہدہ کی دو قسمیں تا ص ۳۳ س ۱ مقتضی ہیں پھر ص ۳۳ س ۱۳ مجاہدہ حکمیہ تا ص ۳۶ س ۱۲ معتبر نہیں مع حاشیہ

آثار العبادۃ التبلیغ ع ۲۶ ص ۱۶ س ۵ حدیث شریف تا ص ۱۹ س ۱۱ کبھی کچھ ہو کبھی کچھ ہو

" " ص ۲۰ س ۱۷ از لیغان تا ص ۲۲ س ۳ ہونا حکمت ہے۔

اسرار العبادۃ التبلیغ ع ۲۷ ص ۱۸ س ۱۶ فقال لہا تا ص ۲۳ س ۲ ختم ہو گیا پھر ص ۲۹ س ۱۹ اور پیچھے ارشاد ہے تا ص ۳۰ س ۲۲ حل ہو گیا۔

۵۸ [۱۱] اٹھاونوان بدلیعہ بھی دیکھ لیا جاوے ۱۲

چونسٹھواں بدیعہ - کراہت یعنی ناپسندیدگی ترک سنن زوائد و مستحبات معمولہ -

۶۵ پینسٹھواں بدیعہ حکمت تولی الی بیت اللہ و جواب شبہات -

۶۶ چھیاسٹھواں بدیعہ - درجہ شرافت نسب و تبرکات

۶۷ سڑسٹھواں بدیعہ - رفع تعارض درمیان آیات و احادیث متعلقہ سماع

۶۸ اڑسٹھواں بدیعہ - دفع شبہ پریشانی اہل جنت

۶۹ اُنہترواں بدیعہ - عینیت تفویض و اسلام -

۷۰ سترواں بدیعہ تعیین ذبیح اسمعیل یا اسحق علیہما السلام

۷۱ اکہترواں بدیعہ - تحقیق تفضیل بین الانبیا،

۷۲ بہترواں بدیعہ - تحقیق معنے ظن -

۷۳ تہترواں بدیعہ - جواب شبہ بر خلود اہل جنت -

۷۴ چوہترواں بدیعہ - غلطی در معنی وحدۃ الوجود -

۷۵ پچہترواں بدیعہ - غلطی در مقصود بیعت -

۷۶ چھہترواں بدیعہ - جواب دلیل عدم مقصودیت الفاظ قرآن

۷۷ ستترواں بدیعہ ورود صحو و ادلال بر انبیا -

۷۸ اٹھترواں بدیعہ - علاج امراض کثیرہ بمراقبہ تصرف حق

۷۹ اُناسی واں بدیعہ شبہ بر آیت واوحینا الی ام موسیٰ مع جواب

ملاحظہ ساٹھواں بدیعہ کو دیکھ لیا جاوے ۱۲

حقیقت الصبر التبلیغ ع۵۰ ص۶ سنن زوائد تا ص۷ سے عتاب ہوگا -

تحصیل المرام التبلیغ ع۵۱ ص۲ غائب کیطرف تا ص۳ مستحکم ہو جاتا مع حاشیہ

تفصیل الدین ع۵۳ ص۲ جب ایمان و عمل تا ص۳ قبیل سے ہیں -

کوثر العلوم ع۵۶ ص۶ حدیث میں تو تا ص۷ عام تھا پھر ص۱۱ حضور تا ص۱۲ نہیں ہو سکتا -

الدوام علی الاسلام التبلیغ ع۵۸ ص۳۰ بعض کوتاہ نظر تا ص۳۲ دنیا میں چین نہیں

" " ص۳۳ اسوقت میں تا ص۲۶ مطلع کرنا چاہا -

تکمیل الانعام " ع۶۰ ص۲۳ اسمیں اہل علم تا ص۲۳ اسمعیل علیہ السلام ہیں

التحصیل لتسہیل والتاویل " ع۶۱ ص۵ مقاصد نصوص تا ص۵ منافی نہیں -

اجر الصیام دوم التبلیغ ع۶۳ ص۵ ارشاد ہے تا ص۵ واقع نہوگا پھر الحمید و

الوعید التبلیغ ص۶ بہر حال تا ص۷ جدا جدا حکم ہے

اجر الصیام دوم التبلیغ ع۶۳ ص۸ ہر عمل کا ثواب تا ص۸ شئیا پھر ص۱۲

اسلئے گو تا ص۱۳ مفید نہ ہو پھر ص۱۸ بہر حال، ادامت تا ص۱۹

پڑ الکمال ہیں پھر ص۲۰ اور دوسرا جواب تا ص۲۲ علامت ہے -

اجر الصیام حصہ دوم التبلیغ ع۶۳ ص۳۰ قل یا عبادی تا ص۳۵ سے تیز نظر نہیں -

التواصی بالصبر التبلیغ ع۶۵ ص۱۱ ایک تعلق الیسا تا ص۱۲ محالفتی المعاصی

" " پھر ص۲۶ التوض اجمل تا ص۲۷ علماء نے فرمائی -

العقل والانفصال التبلیغ ع۶۶ ص۱۰ بعض اہل باطل تا ص۱۱ رعایت نہیں کیگئی

" " ص۱۲ منتہی ہر گاہ تا ص۱۳ ہلاک بھی ہو جاوے -

التعرف بالتعرف " ع۶۶ ص۱۳ اللہ تعالٰی کے کچھ حقوق تا ص۱۴ بیان نہیں آتا -

اجر النبیل ع۷۳ ص۳۲ واوحینا الی ام موسیٰ تا ص۳۳ اب کیا ہوگا -

۸۰ اسیؔ وان بدلیعہ - رفع اشکال از آیت ربنا آتنا فی الدنیا حسنہ

۸۱ اکیاسی وان بدلیعہ - اقسام طلب جنت -

۸۲ بیاسی وان بدلیعہ - رفع تعارض درمیان آیت و حدیث متعلق نذر

۸۳ تراسی وان بدلیعہ - رفع اشکال بر بعض رضا بالقضا

۸۴ چوراسی وان بدلیعہ - اختلاف چشتیت و نقشبندیت

۸۵ پچاسی وان بدلیعہ - شبہ بر آیت میثاق مع جواب

۸۶ چھیاسی وان بدلیعہ - درجہ تفسیرات صوفیہ -

۸۷ ستاسی وان بدلیعہ - رفع اشکال بر تحقیق امراض طالب

۸۸ اٹھاسی وان بدلیعہ - جواب شبہ بر حدیث المرء فی الصلوٰۃ مادام ینتظر

۸۹ نواسی وان بدلیعہ - انواع مراطبہ نفوس

۹۰ نوے وان بدلیعہ - وجہ قول امام صاحب در اموات اطفال مومنین -

۹۱ اکیانوے وان بدلیعہ - تحقیق حکم حدیث الحج یہدم ماکان قبلہ الخ

۹۲ بانوے وان بدلیعہ - معنے العلم ہو الحجاب الاکبر -

۹۳ ترانوے وان بدلیعہ - جواب شبہ بر شب قدر و معراج -

۹۴ چورانوے وان بدلیعہ - معنے اجابت دعاء

۹۵ پچانوے وان بدلیعہ - غلطی در معنی آیت واذا قاموا الی الصلوٰۃ قاموا کسالیٰ -

فناء النفوس التبلیغ ع۷۷ ص۱۳ س۱۹ ارشاد ہی تا ص۱۶ س۲ ملتفت نہین -

" " " ص۱۹ س۴ محققین تا ص۲۱ س۱۲ کیا فرق ہے -

افنا، المحبوب التبلیغ ع۷۷ ص۱۰ س۱۷ نذر کے باری تا ص۱۳ س۱۵ شمس کو شمس سے

الوصل والفصل ع۹۷ ص۲۷ س۱۸ فرق حیثیات سے ایک اشکال تا ص۳۰ س۲۳ مرتفع ہو گئے

" " " ص۳۳ س۱۵ مشائخ و وہبین کا تا ص۳۸ س۲۳ محض بیکار رہے

غایۃ النجاح ع۸۰ ص۱۶ س۱ ایک اعرابی تا ص۱۹ س۷ تفصیل موجود ہی

" " " ص۲۲ س۱ حضرات صوفیہ تا ص۳۱ س۱۱ بما ہو کائن مع حواشی

پھر ص۳۲ س۱۱ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم تا ص۳۳ س۳ اچھی طرح سمجھ لو -

الجمعین التبلیغ ع۸۲ ص۱۹ س۲ بعض مولویون نے فتوی تا ص۲۰ س۱ معافی ہی

پھر ص۲۲ س۱۷ اب سمجھئے تا ص۲۳ س۷ حجت نہین -

المراطبہ التبلیغ ع۸۴ ص۲۰ س۷ حضور کا ارشاد ہی تا ص۲۲ س۱۴ استحضار نہ رہے

" " " ص۲۷ س۲ ارشاد ہی در البطوا تا ص۲۸ س۱۲ معلوم ہوتی ہین

الجبر بالصبر التبلیغ ع۸۵ ص۱۷ س۱ جبن بچہ کو تا ص۱۷ س۲۰ ملحوظ فرمایا ہی پھر

ص۱۹ س۱ سو امام صاحب نے تا ص۲۱ س۴ بیت الحمد رکھو -

الحج التبلیغ ع۸۶ ص۳ س۲ یہدم ماکان قبلہ تا ص۲۳ س۲

قاعدہ مذکور ہے -

اصل العبادۃ التبلیغ ع۸۹ ص۱۸ س۲۳ آجکل تو غضب

تا ص۱۹ س۱۹ سندان باختن -

اکمال العدۃ التبلیغ ع۹۲ ص۲۷ س۲ ایک عبادت

تا ص۲۹ س۱ عطا فرماوینگے -

الاصابۃ التبلیغ ع۶ س۱۲ دعا قبول نہ ہونے سے

تا ص۱ س۳ مزید عنایت ہے -

المجاہدۃ التبلیغ ع۹۶ ص۱۶ س۱۱ اعمال صالحین تا ص۱۷ س۱

کی ضرورت -

چھیانوے[۹۶] وان بدلیعہ - تحقیق علوم مخصوصہ حضرت علی رض

ستانوے[۹۷] وان بدلیعہ - جواب شبہ بر آیت ما اصابکم من مصیبۃ الخ -

اٹھانوے[۹۸] وان بدلیعہ - شرح الولایۃ افضل من النبوۃ

ننانوے[۹۹] وان بدلیعہ - رفع شبہ از حدیث رغم انفہ

سو[۱۰۰] وان بدلیعہ - عدم صغر گناہ صغیرہ فی نفسہا -

ایک سو ایک[۱۰۱] بدلیعہ[ع] - رسالہ ملاحۃ البیان فی فصاحۃ القرآن در تنزیہ قرآن مجید از غیر انسب -

ایک سو دو[۱۰۲] بدلیعہ - ضرب در ذکر

الارتیاب التبلیغ ۹۷ صنا سطر ۱۲ بعض علوم قرآن تا صفحہ ۵ سطر ۱۷ - سینہ بسینہ تبلیغ ۱۰۴ صفحہ ۷ سطر ۲۱ فرقہ سبائیہ نے تا صفحہ ۱ صنا فی القرآن

اکبر الاعمال التبلیغ ۹۸ صفحہ ۱۴ سطر ۱۷ مصیبت کی یہی تا صفحہ ۱۶ سطر ۲۳ واسطے بھی آتی ہے -

الرغبۃ المرغوبۃ التبلیغ ۱۰۱ صفحہ ۳۵ سطر ۱ ارشاد ہوا الی رب تا صفحہ ۳۶ سطر ۲۲ لگا رہتا ہے -

العبد والوعید التبلیغ ۱۰۲ صفحہ ۱ سطر ۹ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تا صفحہ ۲ سطر ۱۲ دونون برابر ہو سکتے ہین -

دواء الغفلۃ التبلیغ ۱۰۴ صفحہ ۱ سطر ۵ امراض کو درجات تا صفحہ ۶ سطر ۱۳ مذمت ہو گئی -

النور ذی الحجہ سنہ ۱۳۵۷ھ صفحہ ۷ و محرم سنہ ۱۳۵۸ھ صفحہ ۷

النور رجب سنہ ۱۳۵۰ھ صفحہ ۸ و صفحہ ۹ و صفحہ ۱۰

تم فہرس البدائع وبتمامہ

تمت رسالۃ البوادر مع متعلقاتہا وملحقاتہا لمنتصف ذی الحجہ سنہ ۱۳۶۱ھ

وللہ الحمد

ع پورے سو بدیعون کے انتخاب کے بعد دو مضمون قابل درج ہونیکے اور ذہن مین آئے۔ رسالہ ملاحۃ البیان کے اضافہ کا تو ایک صدیق حمیم و مخلص صمیم نے مشورہ دیا۔ اور مضمون ضرب در ذکر خود ذہن مین آیا۔ لہٰذا ان دونون مضمونون کا بھی اضافہ کیا گیا - ۱۲ منہ

معذرت از کاپی نویس - مجھکو ہدایت کیگئی تھی کہ مضامین چونکہ ناتمام نہین لہذا حوالے لکھنے کی ضرورت نہین مگر کہین کہین یہ التزام یاد نہ رہنے سے حوالے لکھدیے جس سے مین شرمندہ ہون -

غلطنامہ کتاب بوادر النوادر

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۴	علیہا	علیہما	۱۲	۲۲	سان	ساں	۲۴	۱۵	فلم یکن خالیا	فلم یکن خالیاً
״	۶	المنتیجنۃ	المنتخبۃ	۱۳	۲	بہ سبب	یہ سبب	۲۷	۲۰	لا تنتقل من کل	لا تنتقل من محل
۳	۳	اختیاطا	احتیاطاً	۱۴	۶	جناب لشیخ	جناب الشیخ	۳۳	۲۰	لا مامہ	للعامہ
״	۱۹	العاض ا	العارض ما	״	۲۲	نوجیہ ہے	توجیہ ہے	״	״	یا خبیتہ	یا خبیثہ
۵	۱۴	باتیاز	بامتیاز	۱۵	۲	ماشیۂ بخاری	حاشیۂ بخاری	״	۲۱	جاتے ہوں	ہو جاتے ہوں
״	۲۰	قدرت	نُدرت	״	۶	لبط	حیط	۳۶	۱۱	افتصاص	اختصاص
۶	۱	یا طمینان	اطمینان	۱۶	۷	فای شناعۃ	فای شناعۃ	۴۲	۲۲	سناروں	سناروں
״	۳	تاشاوکلا	حاشاوکلا	״	۱۳	بخلاف	بخلات	״	״	وجہ وعات	وجہ وعلت
״	۹	غاصیت	خاصیت	۱۷	۱۰	اصنوا	آمنوا	۴۳	۹	بنتسین	بنفسین
۸	۳	پار	چار	״	۱۹	رکوع ۶	رکوع ۹	۴۴	۵	متحرک بالادادہ	متحرک بالارادہ
״	״	فی نضتہ	فی نفسہ	۱۹	۳	ھذ اھو	ھذا ھو	۴۵	۸	جائز ہوتا	جائز ست
״	۵	، دستہ میں	ہمبستری	۲۰	۱۲	دقررت	وقررت	۴۶	۵	لوابتطنہا	الدابۃ وانما
״	۹	عایت	رعایت	۲۲	۱۳	موقوفاً	موقوفاً	״	״	یہمل	یحمل
۹	۲۲	ایک یعنی ہے	ایک عینی ہے	۲۳	۲۱	ہوثبوت	ہو ثبوت	״	״	الذابۃ	الدابۃ
۱۰	۱۲	غریبۃ	غریبہ	״	۲۲	ولاالبسلم	ولاالیسلم	״	۶	ومقتفو	ونقتفی
״	۱۴	رھوہذا	وھوہذا	۲۴	۵	مجلس	بمجلس	״	۷	بالجبل	بالحبل
۱۱	۴	یتن رسالہ	متن رسالہ	״	۷	افاقولہ	اما قولہ	״	״	عن کونہ	عن کونہا
״	۵	اتفاقاً	اتفاقاً	״	۸	معاشرۃ للمسلم	معاشرۃ المسلم	״	۸	التاتادخانیۃ	التاتارخانیۃ
״	۲۱	پورے اشعار پڑھیں	پورے اشعار پڑھیں	״	״	الینا	ایضاً	״	״	عن المحیط	عن المحیط
״	۲۲	کفتم	گفتم	״	۱۰	تاویل الصحیح ا	تاویل الصحیح واقرب	״	״	لوصل	لوصلی

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۶	۹	وہی کالسریرہ	وہو بمنزلۃ الصلوٰۃ علی السریرہ	۸۵	۲	معیّار	معیار	۱۱۱	۱۵	وتلیسیراً	وتیسیراً
				//	۳	تولیقین	توالیقین	۱۱۳	۱	مصلحت بھی	مصلحت سے بھی
//	۱۰	ماقلنا ا	ماقلنا	//	۵	بالخلوق	بالمخلوق	۱۱۴	۸	غریبۂ	غریبہ
//	۱۲	فتادی	فتاوی	//	۷	استعانٹ	استعانت	۱۱۷	۸	حینیتوں	حیثیتوں
۴۷	۱	ولوحصل الی اھا	ولوحصل الی لواھا	۸۶	۷	یہ ہے رقت	یہ ہے وقت	۱۱۹	۲	دونوں پر کہیں	دونوں کید
//	۴	ظہرون	ظہران	۸۷	۱۲	موید بالمجہ	موید بالحجۃ	//	۱۸	دینے لی	دینے کیلئے
۴۸	۳	السفیت	السفینۃ	۸۹	۴	بہان	یہان	۱۲۰	۳	والذہین	والدہین
//	۵	غریبۂ نبیجۃ	غریبہ نتیجۃ	۹۰	۷	مباحثہ	مباحثۃ	//	۷	غریبۂ	غریبہ
۴۹	۱۵	الی الآثار	الی الآثار	//	۲۲	وانل	وانک	۱۲۳	۱۹	لسوال	السوال
۵۱	۸	نقصان قابل	نقصان قابل	۹۱	۱	قبالک	قبلک	//	۲۰	مطلق النفع	مطلق النفع
۵۳	۶	اس کا تقر	اس کا تقرر	۹۳	۱۶	قطعی الدلالہ	قطعی الدلالۃ	//	//	مرابی ہریرۃ رض	امرابی ہریرۃ رض
۵۴	۲۱	ابن ماحہ	ابن ماجہ	۹۴	۷	یقضح	یفضح	//	//	بصلی	یصلی
۵۵	۱۹	افضل تبارے	افضل ہیں تمہارے	۹۶	۳	ضدور	صدور	۱۲۴	۳	متعلق	متحلق
۶۲	۱۵	متبرک تام	متبرک تام	//	۲۲	تتنبہ	متنبّہ	۱۲۶	۲۰	اصل ہیں	اصل میں
۶۶	۷	انجداب	انجذاب	۹۷	۲	رنع عقوبات	رفع عقوبات	//	۲۱	منقضی	مقتضی
۶۷	۲۱	احق	حد سلطانا	//	۱۱	جرمت	حرمت	۱۲۷	۲۲	بگر	مگر
۶۷	۹	یامحتال	یامختال	//	۱۲	دنیوبہ سب	سویہ سب	۱۲۸	۱	سدقۃ	صدقۃ
//	۲۱	اوہ چہتری	اور چھتری	۱۰۰	۷	ولونجین	ولونغبن	//	۴	فی اہ سباب	فی الاسباب
۷۸	۱۲	رفت	رقت	۱۰۱	۸	منکوجہ	منکوحہ	//	۶	ان القتناء	ان القضاء
۸۰	۸	گمر	مگر	۱۰۵	۷	حالانکہ	حالانکہ	//	۸	ومناست	ومناسبت
//	۱۱	جسے	جیسے	۱۰۸	۱	مؤتر	مؤثر	//	//	المشاء	الانشاء
۸۱	۵	دہوتی	نہ ہوتی	۱۱۰	۱	سح	مسح	//	۹	ملطفا	مطلقاً

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۲۸	۹	واقعہ لی	واقعًا علی	۱۴۲	۱۸	الی اوفی	ابی اوفی	۱۵۳	۲۰	اس	پہلی
"	"	الاتنضا	الاقتضاء	۱۴۳ ۱۴۴	۳ ۲	السیوطی وکہان	السیوطی اوکہان	"	"	زیل	طویل
"	۱۰	فلذا ہی	فلذا بنی	۱۴۴	۴	قال بعضہم ابویوسف	قال بعضہم ابویوسف	"	۲۱	فصل لقذ	فصل القراۃ ۱۲ منہ
"	"	فی الحشیۃ	فی الحاشیۃ	"	۸	فی نسخہا	فی نسخہا	۱۵۴	۲	وفی دالمختار	وفی رد المختار
"	"	فی الاصباب	فی الاسباب	"	۱۷	والمشائح	والمشائخ	"	۴	واماماالاتنع	والامامۃ الاتنع
"	۲۰	امتنح	ممتنع	۱۴۶	۲۴	حالانکہ جرس	حالانکہ یہ جبریں	"	۷	استفاد	مستفاد
۱۲۹	۱	من الزن ناء	من الزناء	"	"	بھی مسحود	بھی مسجود	۱۵۵	۱۱	ودالوا	ودلوا
۱۲۹	۸	کونہ سبیا	کونہ سببًا	۱۵۰	۶	سمجھکو	سمجھکر	"	۱۴	کثوب نف	کثوب ونخف
"	۱۰	البشہود	الشہود	۱۵۱	۷	لاتصلح میہا	لاتصلح فیہا	"	۱۸	جمادی الادہ	جمادی الاولی
"	۲۱	لمن بدعی	لمن یدعی	"	۸	دو توعہ	دو قوعہ	۱۵۸	۳	الوظالف	الوظائف
۱۳۰	۱۵	چکرانا ہے	چکراتا ہے	"	۲۲	ذوالشمالین	ذوالشمالین	۱۵۹	۷	انیسوین	انیسوین ۱۹
۱۳۱	۲	مقدم اثبات	مقدم کا اثبات	۱۵۲	۱ و ۲	جیج	مبیج	۱۶۶	۱۵	چھبیسوین	چھبیسوین ۲۶
۱۳۸	۲	ابوحنبفہ	ابوحنیفہ	"	۱۳	مرفوتا	مرفوعًا	۱۶۷	۵	تفصل	تفصیل
"	۶	اعناف	حناف	"	۱۷	ثاسث	ثالث	۱۶۸	۸	صقتاہ	سقتاہ
۱۳۹	۱	رواکا لطحاوی	رواہ الطحاوی	"	۱۹	لشہدین	تشہدین	۱۶۹	۷	سکنے	سکنے
"	۲	من قیصدق	من یتصدق	۱۵۳	۱۴	بالراسیۃ	بالفارسیۃ	۱۷۰	۳	مرضی	مرضیٰ
"	۲۲	الاتکرہ	لاتکرہ	"	۱۷	علی الاسح	علی الاصح	"	۱۵	عدوی	عدویٰ
"	"	.الاتکرہ	والاتکرہ	"	۱۸	داعًا	دائمًا	۱۷۱	۱۸	سلے	سلیے
"	"	وہو تصیح	وہو الصحیح	"	"	کالاث	کالامی	"	۲۱	سحت	سخت
۱۴۲	۳	لامرف	لامرت	"	"	الاحتم	الامثلہ	۱۷۳	۱	سکشہ	مکبثہ
"	۵	وسرافۃ	وسرافۃ	"	۱۹	ساعد	مساعد	"	۴	ذمیرۃ	ذمیمۃ
"	۶	الی اوفی	ابی اوفی	"	"	یہ ہوا کہ ایک	کہ بڑی صورت کا	"	۱۸	لاتجاف	لاتخافت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۷۴	۶	والعنی الفرار	ومعنی الفرار	۲۰۵	۱	اولاًلسب	اولاًسب	۲۲۰	۲۰	وقاتی	وفاتی
″	۱۲	انفار۔ گرنختن	الفار۔ گرنختن	″	″	رکھتا ہے	رکھنا ہے	″	۲۱	الصادالأسبا	اجسادالانبیاء
″	۲۱	تو بو جہ	تو بوجہ	۲۰۷	۲۴	اور مستعر	اور مستعیر	۲۲۵	۸	اعنقادیہ	اعتقادیہ
								″	۱۴	نقیضہ	نقیصہ
۱۸۱	۱	موجب اقرار	موجب اضرار	۲۰۸	۴	منغیر کے	متغیر کے	۲۲۶	۱۰	مقدوہین	مقدورہین
″	۴	تقضی الموت	تمنی الموت	″	″	بیں المسر	بیں المعیر	″	۱۸	جواب اسیر	جواب اسبیر
۱۸۳	۱	حدبث	حدیث	۲۰۹	۵	تیسوین	تیسوین ۳۰	″	۲۳	مطبب	مطلب
″	۹	لے بیتا رہے	لے لیتا ہے	″	۲۲	طمانیت	طمانینت	۲۲۷	۱۰	کہ جیسا کہ جیسا	کہ جیسا
″	۱۵	واضع	واضح	۲۱۰	۱۲	آنیندہ	آیندہ	″	۲۰	ذاتی اور اور	ذاتی اور
۱۸۴	۲۲	حاصلی	حاصل	۲۱۱	۱	سپدہ ہوا	پیدا ہوا	۲۲۹	۷	ظاہرۃ	طاہرۃ
۱۸۹	۸	حصین حصین	حصن حصین	″	۱۲	طریقہ	طریقتہ	۲۳۳	۱۴	اٹھتیسوین	اڑتیسوین ۳۸
۱۹۰	۲۱	ہوزلقالس	ہونا قائس	۲۱۲	۲۲	بادوردنیالکم	باموردنیالکم	۲۳۴	۲	وفی نتح القدیر	وفی فتح القدیر
۱۹۲	۳	جب خودبینی	جب خودبینی	۲۱۴	۱۵	لغرشش	لغزشش	۲۳۵	۱۰	لا ہملک	لا یملک
″	۴	مقاسد	مفاسد	۲۱۷	۱۴	دریاوت	دریافت	۲۴۰	۴	اہل ختوی	اہل فتوی
۱۹۳	۹	لو وارد	نو وارد	″	۱۶	مراتقہ قب	مرأۃ قلب	۲۴۲	۵	حملہ خوارج	جملہ خوارج
۱۹۴	۶	ملام	ملام	۲۲۰	۶	یدفوع	مدفوع	۲۴۳	۵	لقرلون	یقولون
″	۲۲	نفل مکان	نقل مکان	″	۹	کبونکہ	کیونکہ	″	″	ربنا الحن	ربنا الحق
″	۲۳	لقل	نقل	″	۱۶	جلاءالاوہام	جلاءالافہام	″	۱۰	ام کیشہ	ام کبشہ
۱۹۵	۱۳	ضیاح	ضیاع	″	۱۷	لقل	نقل	″	۲۰	بدعونا	یدعونا
۱۹۶	۶	شعر	مشعر	″	۱۸	خالدین زید	خالد بن زید	″	۲۱	سل تشتہون	ہل تشتہون
۱۹۷	۶	پیندا نہ ہو	پیدا نہ ہو	″	۱۹	یوم الجمعہ	یوم الجمعۃ	″	۲۲	ابھی جکاہے	ابھی چکا ہے
۱۹۹	۱	مضاربقیبہ	مضاربقینیہ	″	″	متشہود	مشہود	۲۴۴	۱۷	اعتداد	اعتقاد
۲۰۴	۲۲	معارصہ	معارضہ	″	۲۰	صوۃ	صوتہ	″	۲۴	شکوک	مشکوک

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۴۶	۱۷	المسلی	المصلی	۲۸۳	۲۲	ورکسی	اورکسی	۳۱۶	۲۱	ماخود ہے	ماخوذ ہے
″	″	لصلی	یصل	۲۸۴	۱۱	اعلم العلمین	اعلم العٰلمین	″	۲۳	مقتقض ہین	مقتضی ہین
″	۱۸	الانفصال لمقوس	الانسان مقوس	۲۸۵	۱۱	جوازالانفکاک	جوازالانفکاکہ	۳۱۷	۱۰	والاانتقض	والاانتقض
″	۱۹	زوایتین	زاویتین	″	۱۲	قناقض	تناقض	۳۱۸	۱۰	فحل	محل
۲۴۷	۱	یبیناً	یمیناً	″	۱۹	اس اس	اس	″	۱۵	صحت نقل	صحت نفل
″	۴	علی الکبیتہ	علی الکعبتہ	″	۲۳	مدون	بدون	۳۱۹	۱	ترجبح	ترجیح
۲۴۸	۱۲	بالاولی	یالاولیٰ	۲۸۷	۶	دنینیہ	دینیہ				
۲۵۰	۴	وغیرنبی	وغیرنبی	۲۸۸	۳	مستحیب	مستحب	۳۳۰	۲	لیبے	لینے
″	″	تلیس	تلبیس	″	۲۰	کنش	کس	″	۶	کیفما النقق	کیفما اتفق
۲۵۲	۱	بیوی	بیوی	۲۹۰	۲۱	صنت	صفت	۳۳۲	۵	دیا.. ۱۰	دنیاجیسانائب
″	۲۳		بہ								
۲۵۵	۳	فی الذرالمختار	فی الدرالمختار	″	۲۳	ورممت	ورحمت	″	۶	ثماء پر	بناء پر
۲۵۶	۲۲	تصیحیح	تصحیح	۲۹۱	۱۳	ایک شئی	ایک شئ	″	۷	۔۔ دنا	امرغیرمتقوم
۲۵۷	۱۰	مقامی احکام	مقامی حکام	″	۱۷	جیس	جس	″	۱۰	انکواسو	اکمل و
″	۲۳	تعرص	تعرض	″	۲۰	دجہ	وجہ	″	″	وہ گئین	رہ گئین
۲۶۱	۱۷	کرئی	کرنی	۲۹۲	۳	گڑیا لعضا	کلاً یا بعضاً	″	۱۲	کام مین	کام لین
۲۶۲	۱۵	دو کو	دو کو								
۲۶۵	۱۵	علاج کہ	علاج یہ ہے کہ	۲۹۶	۷	افعال اذیلہ	افعال رذیلہ	″	۱۶	کہادے	کہا جاوے
″	″	غور	عود								
۲۶۶	۹	یہ نہ معلوم	یہ نہ معلوم	۲۹۷	۱۷	بحاب	حجاب	۳۳۳	۴	ماوجوبہت	یا وجاہت
″	۲۰	لعبد ہوااور	لعبد ہو اور	۳۰۰	۸	مدعات	مدعا سے	۳۳۴	۸	وعلمانم	وعلمہ اتم
۲۶۸	۱۴	بن	بین	۳۰۹	۱۷	عنئہ	عنہ	″	۲۲	معتقد	معتقد
۲۷۴	۱۲	مرشر	مرشد	۳۱۰	۱۹	مصرخ	مصرح	″	″	ترحمہ	ترجمہ
۲۸۰	۱۹	اسم الجلس	اسم الجنس	۳۱۲	۱۸	مُضر	مُصر	″	″	سمجہتا	سمجہنا
۲۸۲	۲۱	لغۃ قوم	لغۃ قوم	۳۱۴	۲۱	من قبالک	من قبلک	۳۳۵	۳	طلقتم	طلقتم

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۳۳۸	۱۳	پہ دونون	یہ دونون	۳۶۸	۲۲	چھپیہ سٹہوین	چھپا ستہوین	۴۱۴	۱۷	شئیاشئیا	شیئا
۳۴۱	۱۷	آفتت	آفت	۳۶۹	۱۶	لفقذ	لفذ	۴۱۷	۳	ابک	ایک
״	۲۳	بھبک	بھیک	۳۷۰	۵	من غیر السبیلین	من السبیلین	״	۶	محاطب	مخاطب
۳۴۳	۳	ماصتہ	خاصتہ	۳۷۱	۷	ظاہر	طاہر	۴۱۹	۲۰	باپ	بانب
״	۷	سونیکے	سونیکے	״	۱۴	محل التجاسة	محل النجاسة	۴۲۵	۷	عمر ہر	عمر بھر
״	۱۱	متقضا	مقتضا	۳۷۲	۱۹	ناقص ہے	ناقص ہے	״	۱۰	ریاکرتے ہین	دیاکرتے ہین
״	۱۵	الشدة	للشدة	۳۷۸	۲۲	مباک	مبارک	״	۱۴	کلیا	کلیه
۳۴۵	۱	زواه	رواه	۳۸۰	۲	خضرات	حضرات	״	۱۵	بہری	میری
״	۵	ذھایا	ڈھایا	۳۸۲	۱۷	تقسنا ہے	مقتضا ہے	״	۱۸	غجیب	عجیب
۳۴۶	۳	خرام اند	حرام اند	۳۸۳	۲	فیاسی	قیاسی	۴۲۷	۱۷	ٹری	بڑی
۳۴۷	۱۵	صنعبت	صنعت	۳۸۵	۶	نفس	نفس	״	״	پھوچگئی	پھوچگئی
۳۴۹	۱۲	بجائز	بجاکر	۳۸۹	۱۳	ناجائر	ناجائز	״	״	حصوروالا	حضوروالا
۳۵۲	۱۵	ہرگر	ہرگز	۳۹۳	۳	کنیسا	کیسا	״	۱۸	ارستاد	ارشاد
								۴۲۸	۱	بنجائش	گنجائش
۳۵۷	۹	نطفون	لفظون	۳۹۴	۱۸	غلظ	غلط	۴۲۸	۱۵	فینبعی	فینبغی
۳۶۱	۲۱	قد یجوی	قد یجری	۳۹۷	۱۷	والاعصرا	والاعصوا	״	۱۸	فقد بیت	فقد ثبت
۳۶۲	۲	نکلیلی	نکلیگی	״	۲۲	سحیح	صحیح	״	۲۰	یقومون	یقومون
״	۸	پڑہنےنسی	پڑہنے سے	۴۰۳	۳	بجانوے	بچانوے ۹۵	״	۲۱	دکرہ	ذکرہ
۳۶۳	۱۴	بعض بعض	بعض	״	۱۷	نیزمرل ہے	نیز مرسل ہے	۴۲۹	۲۱	اجمالا	اجماعاً
۳۶۴	۱	یتھیه	بتھیله	۴۰۵	۱۵	گناد	گناه	۴۳۱	۳	نفطر	مفطر
۳۶۵	۱۸	غدرکرنا	عذرکرنا	۴۰۹	۲	تہ	تو	״	۲۲	انترعه	انتزعه
۳۶۷	۶	تہزنا	ہہونا	۴۱۳	۱۰	وستہزاء	واستہزاء	״	۲۳	نسس	قسمل
۳۶۸	۲۰	ظاہرة	طاہرة	۴۱۳	۱۱	غذر	عذر	۴۳۳	۲۱	الی الدماع	الی الدماغ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۳۳	۲	دارالافتاء	دارالافتاء	۴۴۴	۲۴	شوں	شوق	۴۶۲	۱۲	بعذ	بعد
״	۱۸	حقیقت	حقیقت	״	״	کیسانھ	کیساتھ	״	۱۹	سبب	سبب
									۲۰	الترومی	الروحی
۴۳۵	۶	سولہواں	سولہواں ۱۶	۴۴۶	۲۰	امرمنکو	امرمنکر	״	۲۰	جیبا	جیسا
״	۹	نگاشت	نگاشت								
״	۱۳	وہوالطریعۃ	وہوالطریقۃ	۴۴۹	۳	لے	نے	۴۶۳	۳	المراقباب	المراقبات
۴۳۶	۸	تحقیفات	تحقیقات	״	۷	محقفین	محققین	״	۱۹	نکرے ا	نکرے اور
״	۱۱	بین	تین	۴۵۰	۱۰	اٹھائیسواں	اٹھائیسواں ۲۸	۴۶۵	۷	تجلبا	تجلیا
۴۴۱	۱	اعاظم علمائے	اعاظم علمائے	״	۱۷	بہ بات	یہ بات	״	۱۰	تجلی مثال	تجلی مثالی
״	״	آنوفت	آنوقت	״	۱۸	کیحدمت	کیخدمت	״	۱۳	فیقولون	فیقولون
״	۴	آں بر زگ	آں بزرگ	۴۵۱	۷	اورمتسخر	اورتمسخر	״	۱۸	بیبن	بین
״	۶	بحوشیدہ	بجوشیدہ	״	۱۲	اجیا	اچھا	״	۲۰	وایما	وانما
״	۸	تمنے متبارر	معنے متبادر	״	۱۷	اورام کو	اورامام کو	״	۲۳	فان فولہ	فان قولہ
״	۹	سنوز	ہنوز	۴۵۲	۱	کاہاپھراپ	کارہاپھرآپ	۴۶۶	۱	نجلی	تجلی
״	۱۰	دفوع القلم	مرفوع القلم	״	۶	محرمات بر	محرمات پر	״	۴	الحدیت	الحدیث
״	۱۴	مجبت	حجبت	״	۲۰	ابارت پر	اباحت پر	״	۷	رویت معاثر	رویت سے مغائر
۴۴۲	۹	سیاہی	سیاہی	۴۵۳	۷	نو یہ فرمایا	تو یہ فرمایا	״	۲۰	اہبنے	اپنے
۴۴۳	۱۱	عزیز من	عزیز من	״	۱۱	فرمایا	فرمایا	۴۶۸	۱۴	ولابیقی	ولایبقی
״	۱۷	فلندریہ	قلندریہ	۴۵۴	۲۲	البعض	البعض	״	۲۰	فقاہ	قفاہ
״	۲۴	سہ بسمہ	بقیہ بر صفحہ	۴۵۵	۲۱	فی الضر	فی الضرر	۴۶۹	۱۷	ففال	قفال
۴۴۴	۱۶	سوشباری	ہوشیاری	۴۵۸	۱۹	مع القطاع	مع انقطاعہ	۴۷۰	۱	ھنو	ھو
״	۱۶	راحیات	واجبات	״	۲۳	من المصیین	من المصریین	۴۷۳	۱۵	فول	قول
״	۲۲	تکلبف	تکلیف	۴۵۹	۱	اوجد	مجد	۴۷۵	۸	بان لاکل	بانی لاکل
״	۲۳	سہ کہ	نہ کہ	۴۶۱	۳	بعض	بعض	۴۹۳	۱۶	کاآسکتے	کام آسکتے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۹۶	۲۱	انجاسواں	انیچاسواں	۶۰۷	۱۷	اغضاء	اعضاء	۶۷۷	۲۲	بفی	نفی
۴۹۹	۱۶	الافافۃ	الافاقۃ	۶۱۱	۶	ناجائز نہ ہوگا	ناجائز ہوگا	۶۸۴	۲۰	نفی النکلم	نفی التکلم
۵۱۳	۱۰	اٹھاونواں	اٹھاونواں	۶۱۴	۱۱	اقوال مختلمہ	اقوال مختلفہ	〃	۲۲	کبروکے	گرُوکے
۵۱۷	۳	اگریہ محذو	اگریہ محذور	۶۱۶	۲۰	امنبر	المنبر	۶۸۶	۱۲	مجال	محال
۵۱۸	۴	خفاظت	حفاظت	۶۲۱	۱	الغام	العام	۶۸۷	۱۱	القاب	القلب
۵۲۴	۱۸	اررزدسرے	اوردوسرے	〃	۲۱	الغزیری	العزیزی	۶۹۴	۱۶	بجر	بجز
۵۳۰	۲۳	ماحکم التشرالعیۃ	ماحکم التشرلعیۃ	۶۲۳	۸	النیبوۃ	العنبوۃ	۷۰۱	۱۰	التفابت	التفات
۵۴۲	۱۲	الجلیلۃ	الحلیلۃ	〃	۲۳	دونون	دونون کے	۷۰۴	۲	توقیر	توقیر
۵۴۶	۲۱	بالتحریر التادر	بالتحریر النادر	۶۳۲	۲۰	علبارت	عبارت	〃	۷	جشر	حشر
〃	۲۴	فی القاموس	عہ فی القاموس	۶۴۳	۲	ان لقدیق	ان التصدیق	۷۰۵	۲۳	قطہ	مقالہ
۵۴۷	۱	وجود الاضیار	وجود الاختیار	〃	۳	بالفا	بالفاظ	۷۰۶	۱۹	تغائز	تغائر
۵۴۸	۸	جلبسہم	جلیسہم	〃	۶	ذاخفاء	او اخفاء	۷۱۰	۸	شیج	شیخ
〃	۱۱	صعیر	صغیر	〃	۷	الاسنخفاف	الاستخفاف	۷۱۲	۲	کتاب الاشرنہ	کتاب الاشربۃ
۵۵۰	۱۱	قہراوت	قراوت	۶۴۵	۶	السادسہ	السادسۃ	〃 ۷۱۶	۱۵ ۳	کمایمشبی اوررہ	کمایمشی اوروہ
۵۶۰	۱۶	جہلم	جہلہم	۶۴۶	۲۴	وقدارد	وقدرد	۷۲۴	۷	مفات	صفات
۵۶۷	۸	جل	رجل	۶۵۱	۱۱	ثابت ہو	ثابت ہوا	۷۲۶	۲۰	استقار	استقرار
۵۷۲	۶	قالی سباطۃ	قاتی سباطۃ	۶۵۲	۱۷	الباءۃ	الباءۃ عہ	〃	۲۳	دیگہنے	دیکھنے
۵۷۷	۲۴	فوم	قوم	۶۵۵	۱	ادم	آدم	۷۲۸	۱۸	ہوتا	ہونا
۵۷۸	۲۱	عن خبطأ	عن خطأ	۶۵۶	۳	قرانا	قرآنا	۷۲۹	۴	در	اور
۵۸۵	۱۳	بجنسہ	بجنسہ	۶۵۹	۱۴	وغیر بالخات	وغیر بالغات	۷۴۴	۱۳	روجہا	روجھا
۵۹۶	۵	تھوڑ	تھوڑی	۶۶۵	۱۴	کہہی گناہ	کبھی گناہ	۷۵۳	۲۰	تقتحرا	تقتحموا
۶۰۰	۲	نیز تہ اس	نیز اس	۶۶۸	۶	مادی	غیر مادی	۷۶۰	۶	وھم	وھم عہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۷۶۰	۲۲	ا دم	المعدوم	۷۹۰	۱۲	قبیس	قبیل	۸۴۲	۲۲	عنن	ضمن
″	″	الجاز	المجاز	″	۱۶	وہو بافل	وہو باطل	″	۲۳	عن ا	ھر یا
″	″	لبعضل	لبعضہا	۷۹۴	حاشیہ	یغص	بعض	″	″	ہن دم	لن دم
″	″	ولبعضل	ولبعضہا	″	″	بقیہ پر صفحہ	بقیہ پر صفحہ	۸۴۷	۱۷	وترکہ یر	وترک پر
″	″	علی کلین ۱۲	علی کلیہما ۱۲ منہ	۷۹۵	۱۱	فرقتہ	فرقتہ	۸۴۸	۲۱	فی حکمۃ	فی حکمہ
۷۶۲	۱۰	جس جس سے	جس سے	″	۱۹	مقارفتہ	مفارقتہ	″	۲۲	بوجی	بوحی
۷۶۴	۸	آفاب	آفتاب	″	۲۲	اوقت	اسوقت	″	۲۳	مبلہ	مباح
۷۷۰	۱۳	بالمعنی	بالمعنی	۷۹۶	۳	محمل	محل	۸۴۹	۲۲	کرلے سے	کرنے سے
۷۷۱	۳	یہی حاصل ہی	یہ ہے حاصل	″	۲۴	توجمہ	توجیہ	″	۲۳	نکاح	نکاح
۷۷۴	۱۶	کی نبی	کی بھی	۸۰۵	۴	لاینا زعنک	لاینازعنک	۸۵۰	۲۱	ونصموا تما	ونصہ وانما
۷۷۵	۷	عقلا	عقلاء	۸۰۹	۱۷	اس صحیح	اس طرح صحیح	۸۵۶	۱۴	التعرلض	التعریض
۷۷۶	۱۸	باطنا	باطناً	۸۱۱	۱۵	فارجھا	فارجعہا	۸۵۷	۲۳	والعاقب	والیعاقیب
۷۸۱	۱۳	شیح	شیخ	۸۱۴	۹	نووی کے	نووی کی	۸۵۸	۱۷	قانحہ	فاتحہ
۷۸۲	حاشیہ	صفحہ ۷۷۵ سر	صفحہ ۷۷۵ پر	۸۱۵	۲	فلمارأی	فلمارأی	۸۵۹	۱۹	آحدیث	حدیث
۷۸۵	۳	طورواطور	طور وراء طور	″	۹	تحسین کی	تحسین کے	۸۶۵	۱۴	یس	یٰس
″	۱۸	ہوم	ہموم	۸۲۸	۱۹	لرکا	لڑکا	۸۶۶	۳	ورسلک	ہرسلک
″	۲۲	کو نوز	کہ نوز	″	۲۲	کہہ	کہا	۸۷۱	۷	بمہرم	بمنبرم
۷۸۶	۹	جمادلی خری	جمادی الاخری	۸۳۴	۱۸	تلبش	تلبس	۸۷۶	۲۲	سجد کرو	سجدہ کرو
″	۲۰	کامندم اسپر	کانام اسپر	۸۳۵	۱۲	بنی کی	بنی کے	۸۷۸	۲۳	ونکفر بعض	ونکفر ببعض
۷۸۷	۱۱	الاعانہ	الاعانۃ	۸۳۶	۲۰	لد	لہ	۸۹۷	۲۱	قدرہی	قدرے
″	۱۵	معلہ	معاً	۸۴۰	۲۰	کے پیدائش	کی پیدائش	۹۰۰	۱۶	تحلقہ بید	خلقہ بیدیہ
″	۱۷	نناقض	تناقض	۸۴۱	۱۸	الاضابۃ	الاصابۃ	″	۲۱	نقلید	تقلید

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۹۰۰	۲۱	البتۃ	لا نہ	۹۰۲	۲۲	ہر تسبھد	ہر قسم	۹۵۰	۲۱	مجھسے	مجھے
″	۲۳	اسبحان	احتجاج	″	″	منہ پر	مناسب	۹۵۱	۲۱	شق اول	شق اول
″	″	مذکورہ	متشابہ	۹۰۹	۲۳	مبہر	مہر	۹۵۲	۱۶	سرفرار	سرفراز
″	″	غیرمسلم	غیر مسلم ہے	۹۱۲	۱۶	بنجاتا ہے	بنجاتی ہے	۹۵۵	۲۰	کماعو	کماھو
۹۰۲	۲۰	علی المرتبت	علی المہر سے	۹۳۰	۲۳	کیا جادو	کیا جاوے	۹۵۸	۱۳	ناقع ہوا	نافع ہوا
″	″	فی اولی	فی الحال	۹۳۲	۱۱	فی نسخمۃ	فی نسخۃ	۹۶۱	۱۱	عور کرسے	غور کرنے سے
″	۲۱	....	کو عام لیا ہے	۹۴۶	۷	ذ فرمانا	ذکر فرمانا	۹۷۲	۱	انتیسواں ۱۹	انتیسواں ۲۹
			فی الحال وغ	″	۱۵	لشیلھۃ	لشبھۃ				
			المآل کو	۹۴۹	۱۳	پیش کرین	پیش کین				

فہرست مضامین کتاب نوادر النوادر

مضمون	صفحہ
عرض از ناشر	۲
تمہید فہرست اول غرائب الرغائب	۳
تمہید فہرست دوم الکلم الدالۃ علی الحکم الضائعۃ	۴
تمہید فہرست سوم نوادر	۴
مسائل فہرست اول غرائب الرغائب	۵
پہلا غریبہ در دفع اشکال عدم اطمینان بذکر	۵
غریبہ ۲ در تحقیق قاعدہ اصولیہ اعتبار عموم الفاظ	۶
غریبہ ۳ در تجربہ بزیادت شہوت در پیران بہ نسبت جوانان از بعض وجوہ	۶
غریبہ ۴ در کمال مقصود نبودن توجہ متعارف	۷
غریبہ ۵ در جواب حدیث ذوالیدین بابداء احتمال خصوصیۃ نبویہ	۷
غریبہ ۶ در حکمت حصر منکوحات در اربع	۸
غریبہ ۷ در رفع اشکال متعلق بعض اشعار دیباچہ بوستان	۸
غریبہ ۸ در حل اشکال متعلق بحدیث رفع عن امتی الخطاء والنسیان	۱۰
غریبہ ۹ در حل بعض اشعار حافظ رح	۱۱
غریبہ ۱۰ در تحقیق تسبب رفع صوت برائے حبط اعمال	۱۲
غریبہ ۱۱ در حل اشکال متعلق آیت لو انزلنا ہذا القرآن علی جبل	۲۰
غریبہ ۱۲ در تحقیق احادیث اشتراط حج نفس للحج عن غیرہ وحدیث المصراۃ وحدیث خیار المجلس	۲۱
غریبہ ۱۳ در کیفیت عرض اعمال	۲۵
غریبہ ۱۴ در توجیہ بعض اجزاء مشکلہ حکایت راعی موسیٰ علیہ السلام مذکورہ مثنوی معنوی بر قریب نصف دفتر دوم	۳۴

مضمون	صفحہ
غریبہ ۱۵ نکتہ عدم ذکر عروج سموات در آیت اسراء	۳۶
غریبہ ۱۶ جواب بعض شبہات بر حدوث روح مذکور در رسالہ الفتوح	۳۷
غریبہ ۱۷ در دفع اشکال بر مضمون وما علمناہ الشعر	۳۸
غریبہ ۱۸ در دفع شبہ متعلقہ آیت فنا و خلود	۳۹
غریبہ ۱۹ در دفع اشکال متعلق رجم شیاطین	۴۲
غریبہ ۲۰ در دفع اشکال عدم عموم صیغ باوجود نفس ہمہ	۴۳
غریبہ ۲۱ در حکم نماز در ہوائی جہاز وقت طیران	״
غریبہ ۲۲ در حل بعضے اشعار گلستان	۴۸
غریبہ ۲۳ در توجیہ تکلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم در اردو در خواب	۴۹
غریبہ ۲۴ در حل بعض اشعار مثنوی واقعہ دفتر چہارم شرح قصہ مسجد اقصیٰ و خروب رستن	۵۰
غریبہ ۲۵ در تحقیق حکم قائلین بالمعیۃ الذاتیۃ	״
غریبہ ۲۶ در تخطیہ بعض اشعار۔	۵۱
غریبہ ۲۷ بعضے شرائط وقف علی الاولاد و تحریک ترمیم بعض قوانین و تحریک درخواست منصب قاضی	״
غریبہ ۲۸ در توجیہ زیارت کعبہ حسناً بعضے اولیاء را	۵۴
غریبہ ۲۹ در دفع شبہات متعلق حدیث الحیاء والعی شعبتان من الایمان و یستفاد منہ تحقیق معنی قول من عرف اللہ کل لسانہ و قول من عرف اللہ طال لسانہ	۵۷
غریبہ ۳۰ در دفع شبہ غلبہ حب نبوی بر حب الٰہی	۵۹
غریبہ ۳۱ در دفع شبہ زیادت جمعیت در نقل بہ نسبت ذہن	۶۰
غریبہ ۳۲ در تحقیق توحد و تعدد نسبت باطنہ	۶۱
غریبہ ۳۳ در اجتماع تواضع و بغض فی اللہ	״
غریبہ ۳۴ در نیت ایصال ثواب بارواح بزرگان	۶۲

مضمون	صفحہ
غریبہ ۳۵ در حل بعض اشعار مثنوی موہمہ علم محیط و عدم رد دعاء اولیاء	۶۳
غریبہ ۳۶ در اداۓ زکوۃ بہ نوٹ	۶۴
غریبہ ۳۷ در حل اشکال زیادت انجذاب الی الشیخ بہ نسبت انجذاب الی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم	۶۶
غریبہ ۳۸ در تحقیق بسملہ یا ترک آن در ابتداء سورہ توبہ	۶۶
غریبہ ۳۹ در تحقیق تکرار اسم جلالہ مفرداً	۶۷
غریبہ ۴۰ در تحقیق مشروعیۃ یا عدم مشروعیۃ مباہلہ	۷۰
غریبہ ۴۱ در دفع شبہ تنافی درمیان تعذیب موبد کافر و درمیان شان الوہیت حق	۷۱
غریبہ ۴۲ در دفع اشکال ہلاکت بعضے بتوجہ بزرگان	۷۲
غریبہ ۴۳ در دفع اشکال بر بعضے اشعار مولانا جامی در وصف زلیخا	״
غریبہ ۴۴ در تحقیق الحاق مسجد مبنی بغرض فاسد بمسجد ضرار	۷۳
غریبہ ۴۵ در تحقیقات عجیبہ متعلقہ وساوس	۷۴
غریبہ ۴۶ در تحقیق معنے حدیث لا یقص الا امیر الخ	۷۶
غریبہ ۴۷ در تحقیق معنے اشراف النفس	״
غریبہ ۴۸ در مدلولیت ثبوت اقطاب و اہل خدمت از قرآن و حدیث	۷۷
غریبہ ۴۹ در تحقیق توہم حجاب بہ بعض طاعات	״
غریبہ ۵۰ در مفاسد اہتمام امور غیر اختیاریہ تحصیلاً او ازالۃً	۷۸
غریبہ ۵۱ در تحقیق متعلق کرامت	۷۹
غریبہ ۵۲ در تحقیق طریق عشق	۸۲
غریبہ ۵۳ در تحقیق آمد و آورد وساوس	۸۴
غریبہ ۵۴ در احکام اقسام استعانت بالمخلوق	۸۵
غریبہ ۵۵ در تحقیق مجاہدہ ثانیہ۔	״
غریبہ ۵۶ در دفع اشکال متعلق بآیت لقطعنا منہ الوتین	۶

مضمون	صفحہ
غریبہ ۵۷ در استفاضہ از اموات و تحقیق سلب نسبت	۸۷
غریبہ ۵۸ در رفع شبہ ناکمل شدن سلسلۂ چشتیہ بنا بر عدم لقاء حسن بصری رح با علی رضی اللہ عنہ	۹۰
غریبہ ۵۹ در ابتداء وقت تہجد از بعد عشاء	۹۱
غریبہ ۶۰ در تحقیق تجلی ذاتی یا صفاتی حق بر عرش یا ہر مکان	۹۲
غریبہ ۶۱ در تحقیق حکم عمل تسخیر	۹۴
غریبہ ۶۲ در حکم عمل مسمریزم	〃
غریبہ ۶۳ در جبر و قدر	۹۵
غریبہ ۶۴ در رفع شبہ مردودیت از عدم استجابت دعا	۹۶
غریبہ ۶۵ در استدلال بر حرمت مصاہرت بہ آیت	۹۷
غریبہ ۶۶ در حکم رطوبت فرج	۹۸
غریبہ ۶۷ در تحقیق نکاح سنیہ با شیعی تبرائی	۹۹
غریبہ ۶۸ در تلاوت سورہ واقعہ بہ نیت عدم اصابۂ فاقہ	۱۰۱
غریبہ ۶۹ در مشورہ نسبت بعضے رسائل تصوف	۱۰۲
غریبہ ۷۰ در تحقیق محبت عقلی و طبعی و تحقیق معنے حدیث لا یؤمن احدکم حتے اکون احب الیہ الخ	۱۰۷
غریبہ ۷۱ در زیادت رکعات تہجد بر دوازدہ	۱۰۸
غریبہ ۷۲ در حل اشکال متعلق حدیث ہل علی غیرہن	〃
غریبہ ۷۳ در جواب از مسح ارجل	۱۰۹
غریبہ ۷۴ در حل عبارت قشیریہ متعلق بہ انس	۱۱۰
غریبہ ۷۵ در شرائط نافعیت تحقیق مصالح احکام	〃
غریبہ ۷۶ تہتروین کا تتمہ در توجیہ عجیب قراءۃ وارجلکم بالجر	۱۱۳
غریبہ ۷۷ در تنبیہ متعلق بقاعدۂ حجیۃ شرائع من قبلنا	〃
غریبہ ۷۸ در عدم تنافی بین الرق و ولدیت اسمٰعیل عم	۱۱۳
غریبہ ۷۹ در نقض ذمہ بہ شتم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم	〃
غریبہ ۸۰ در امتناع تصور حق بالکنہ و تفاوت عارفین در تصور بالوجہ	〃
غریبہ ۸۱ در معتبر بودن ذکر غیر لسانی	۱۱۴
غریبہ ۸۲ در غیر معتبر بودن حالے کہ بلا اطلاع شیخ نائل شود	۱۱۵
غریبہ ۸۳ در رفع اشکال بر حدیث واجعلنی فی اعین الناس کبیرا	〃
غریبہ ۸۴ در حل بعض عبارت لوائح جامی رحمہ اللہ	۱۱۶
غریبہ ۸۵ در تقریر اشارہ بہ لطائف ستہ از حدیث فی ضیاء القلوب	۱۱۷
غریبہ ۸۶ در رفع اشکال بر حرمت بیع باذان اول جمعہ	۱۲۰
غریبہ ۸۷ در تحقیق قاعدہ مناظرہ لا یجوز النقل من دلیل الی دلیل آخر	〃
غریبہ ۸۸ در انطباق مسئلہ کلام بر آیت قرآنیہ	۱۲۱
غریبہ ۸۹ در رفع اشکال مشہور متعلق تقسیم موجود الی الخارجی والذہنی	〃
غریبہ ۹۰ در رفع اشکال متعلق بوجوب وتر	۱۲۲
غریبہ ۹۱ در معنی تقیید تکفیر صغائر بعدم غشیان الکبائر	〃
غریبہ ۹۲ در توجیہ بودن مسجد نبوی مصداق لمسجد اسس علی التقوی	۱۲۳
غریبہ ۹۳ در اثبات تصرف از نبی صلی اللہ علیہ وسلم	〃
غریبہ ۹۴ در اصل وصول ثواب طاعت بدنیہ الی الاموات	〃
غریبہ ۹۵ در اشکال متعلق بتصدیق دعوی قاتل عدم قتل را	۱۲۴
غریبہ ۹۶ در تحقیق کفارہ بودن حدود	〃
غریبہ ۹۷ در تفصیل حکم نذر فی المعصیۃ فیما لا یملک	۱۲۵
غریبہ ۹۸ در بودن لسان اشد از سیف در فتنہ	〃
غریبہ ۹۹ در عدم استلزام غلبہ در محاجہ حقانیت را	〃
غریبہ ۱۰۰ در تحقیق مسئلہ نفاذ قاضی ظاہرا و باطنا	〃
غریبہ ۱۰۱ در قیاس استثنائی باسہل عنوان	۱۲۹

مضمون	صفحہ
مسائل فہرست دوم الکلم الدالۃ علی الحکم الضالۃ	۱۳۲
حکمۃ ۱ تحقیق غسل و مسح ریش	″
حکمۃ ۲ وتر بجماعت خواندن متخلف فرض را	″
حکمۃ ۳ شرط وطن بودن بہ تاہل	″
حکمۃ ۴ تخصیص وجوب اعادہ ترک واجب داخل صلوٰۃ	۱۳۴
حکمۃ ۵ تحقیق رفع الیتین در سجدہ مصلی قاعد را	″
حکمۃ ۶ افساد تنحنح بلا عذر و عدم افساد بعذر یا مصلحت	۱۳۶
حکمۃ ۷ رفع تعارض درمیان قول عاصم و امام صاحب در جہر تسمیہ بر ہر سورت	۱۳۷
حکمۃ ۸ تفصیل کراہت جماعۃ ثانیہ	۱۳۸
حکمۃ ۹ حرمت سجدۂ تحیہ	۱۴۲
حکمۃ ۱۰ عمل مصلی بر قول غیر مصلی و تحقیق حدیث ذوالیدین	۱۵۰
حکمۃ ۱۱ ثبوت تشہدین در سجدہ سہو از حدیث	۱۵۲
حکمۃ ۱۲ تفسیر سورہ صغیرہ کہ فصل بدان مکروہ است	۱۵۳
حکمۃ ۱۳ در اثنائے خطبہ ترجمہ وغیرہ کردن	″
حکمۃ ۱۴ اقتداء غیر الثغ بالثغ و غیر مثاق	″
حکمۃ ۱۵ اشتراط تملیک در ثمن چرم اضحیہ	۱۵۴
حکمۃ ۱۶ حلت زکوٰۃ برائے ابن السبیل لہ مال لامعہ	۱۵۵
حکمۃ ۱۷ ادائے زکوٰۃ بذریعہ منی آرڈر	۱۵۶
حکمۃ ۱۸ تحقیق حکم خبر تار	۱۵۷
حکمۃ ۱۹ برگ تنبول یافتن صائم در دہن وقت صبح	۱۵۹
حکمۃ ۲۰ اخذ زکوٰۃ کسے را کہ منافع الاضنیش زائد از حاجت نباشد	۱۶۰
حکمۃ ۲۱ عدت نومسلمہ بعد از اسلام	۱۶۰
حکمۃ ۲۲ حکم مسمریزم	۱۶۱
حکمۃ ۲۳ خریدن جائداد بنام شخصے دیگر	۱۶۳

مضمون	صفحہ
حکمۃ ۲۴ تحقیق وصیت نامہ مشتہرہ از مجاور مدینہ	۱۶۳
حکمۃ ۲۵ تعدد اوادم	۱۶۴
حکمۃ ۲۶ مسائل طاعون حنفی	۱۶۶
حکمۃ ۲۷ دفع تعارض در حدیث اعتاق و مذہب	۲۰۰
حکمۃ ۲۸ حل بعض اشعار جامیؒ در شان یوسف علیہ السلام	۲۰۱
حکمۃ ۲۹ وجہ اختلاف در سماع و سببیت سماع و قبض را	۲۰۴
حکمۃ ۳۰ دفع شبہات متعلقہ اختلاف مسلک حضرت حاجی صاحب و خلفاء ایشان	۲۰۹
حکمۃ ۳۱ جواب روایتے دالہ بر سماع نبوی درود را بلا واسطہ	۲۲۰
حکمۃ ۳۲ عموم قدرت واجبہ صدق و کذب را	۲۲۲
حکمۃ ۳۳ عموم قدرت واجبہ صدق و کذب را	۲۲۳
حکمۃ ۳۴ حوالہ رسالہ تفریح مکالمہ بینی دین المتحولین در قدرت حق تعالیٰ بر اخبار عن غیر الواقع	۲۲۷
حکمۃ ۳۵ معنی قول غزالی لیس فی الامکان ابدع مما کان	″
حکمۃ ۳۶ تفصیل حکم رطوبت فرج	۲۲۸
حکمۃ ۳۷ طریق ثبوت ہلال و تحقیق حکم خبر تار مع تفسیر حکایت رویت غیر در سطر ۲۰ و ۲۱ صفحہ ۲	۲۳۰
حکمۃ ۳۸ تفصیل بیع سمک در تالاب	۲۳۳
حکمۃ ۳۹ تحقیق مذہب مالکؒ در مسئلہ مفقود	۲۳۸
حکمۃ ۴۰ تحقیق شبہات متعلقہ مضمون القاسم بابت دعائے میت۔	۲۴۱
حکمۃ ۴۱ حد الانحراف عن القبلۃ	۲۴۶
حکمۃ ۴۲ فرق درمیان علماء و انبیاء در کتمان حق وقت خوف	۲۴۸
حکمۃ ۴۳ طلاق مدہوش	۲۵۱
حکمۃ ۴۴ طریقہ تفریق از عنین	۲۵۳
حکمۃ ۴۵ عدم لزوم تعیین در نماز قضا	۲۵۵
حکمۃ ۴۶ حوالہ رسالہ تعدیل حقوق الوالدین	″

مضمون	صفحہ
حکمۃ ۴۷ حوالہ رسالہ تحقیق الفرید فی حکم آلۃ تقریب الصوت البعید	۲۵۵
حکمۃ ۴۸ حکم صوم وصلوٰۃ در بعض مقامات طویلۃ النہار	۲۵۶
حکمۃ ۴۹ حل بعضے اشعار مثنوی متعلق آئینہ بودن شیخ	۲۵۹
حکمۃ ۵۰ تحقیق بعض اجزاء دوازدہ تسبیح	۲۷۶
حکمۃ ۵۱ تحقیق حکم حذف ہائے جلالہ بلا قصد ملقب	۲۷۷
بخیر الدلالۃ علی حکم ہاء الجلالۃ	
حکمۃ ۵۲ حکم اختلافی غیر واصل بحق بعد بذل جہد از روح المعانی	۲۸۳
وقیاس غیر متردد برو۔	
حکمۃ ۵۳ معانی اصطلاحیہ مختلفہ عینیت وغیریت	۲۸۴
حکمۃ ۵۴ اقسام واحکام توکل	۲۸۷
حکمۃ ۵۵ مظہریت عالم مر ذات وصفات را	۲۸۹
حکمۃ ۵۶ معنے قرب فرائض وقرب نوافل	۲۹۵
حکمۃ ۵۷ حل بعضے اشعار آن دم را کہ نگفتم با خلیل الخ	۲۹۶
حکمۃ ۵۸ حل بعضے اشکال متعلق فوت صلوٰۃ لیلۃ التعریس	۲۹۹
حکمۃ ۵۹ تحقیق الفاظ ومعنی لو زاد یقینہ لمشی علی الہواء	۳۰۱
(أی عیسیٰ علیہ السلام)	
حکمۃ ۶۰ تحقیق وتوجیہ قصہ غرانیق	۳۰۶
حکمۃ ۶۱ توجیہ احادیث متعلقہ اتمام یا فساد صلوٰۃ فجر	۳۱۵
بطلوع شمس	
حکمۃ ۶۲ بیع ازہار وثمار	۳۲۲
حکمۃ ۶۳ کتابت قرآن وترجمہ در دو کالم متقابل	۳۲۶
حکمۃ ۶۴ تحقیق اُجرۃ الانکاح	۳۲۷
حکمۃ ۶۵ ترجمہ قرآن در نظم	۳۳۴
حکمۃ ۶۶ عدم جواز کتابت ترجمہ قرآن مجرد از قرآن	۳۳۸
حکمۃ ۶۷ حکم بٹن سیمین وزرین	۳۴۲
حکمۃ ۶۸ تحقیق ضرب دف در شادی	۳۴۴

مضمون	صفحہ
حکمۃ ۶۹ تحقیق قصہ ابو شحمہ	۳۵۲
حکمۃ ۷۰ شرائط تعلیم ترجمہ قرآن بعوام	۳۵۳
حکمۃ ۷۱ حوالہ رسالہ ضیاء الشمس	۳۵۹
حکمۃ ۷۲ تحقیق سجدہ بر تکیہ	۳۶۳
حکمۃ ۷۳ اصلاح معاملہ با تمثال نعل شریف	۳۶۵
حکمۃ ۷۴ تفصیل حکم رطوبت فرج	۳۶۸
حکمۃ ۷۵ مزید تحقیق تعیین ابراہیم درج	۳۷۲
نسب فاروقیان	
حکمۃ ۷۶ تحقیق سماع از حضرت حاجی	۳۷۵
صاحبؒ بروایت مولانا محمد یعقوب صاحب رحمہ	
حکمۃ ۷۷ طلب دلیل بر سنت موکدہ بودن	۳۷۶
ختم قرآن در تراویح	
حکمۃ ۷۸ تحقیق متعلق قبہ روضہ نبویہ	۳۷۸
مع دفع شبہ قبور شیخین	
حکمۃ ۷۹ عطاء ثواب بوصل ثواب نیز	۳۸۱
حکمۃ ۸۰ تجزیہ یا توفیہ اجر بالعیال	۳۸۲
الی المتعدد	
حکمۃ ۸۱ توجیہ قول حنفیہ بجواز قراءت در فارسیہ	۳۸۳
حکمۃ ۸۲ حوالہ رسالہ احسن التفہیم مقولہ سیدنا ابراہیم	۳۸۴
در تحقیق توجیہ مولانا رومی رحمہ	
حکمۃ ۸۳ حوالہ رسالہ درجۃ الحسام من اشاعۃ الاسلام	〃
حکمۃ ۸۴ رفع شبہ بر سبب بودن صیف	〃
وشتاء از تنفس دوزخ	
حکمۃ ۸۵ ثبوت لحم بقر خوردن آنحضور	۳۸۶
صلی اللہ علیہ وسلم	
حکمۃ ۸۶ شنیدن گراموفون	〃

مضمون	صفحہ
حکمۃ ۸۷ حکم عمل مسمریزم	۳۹۳
حکمۃ ۸۸ جواب اشکالات بر مسئلہ تقدیر	۳۹۴
حکمۃ ۸۹ حوالہ رسالہ القاء السکینۃ فی تحقیق ابداء الزینۃ	۳۹۵
حکمۃ ۹۰ حکم خطبہ در غیر عربی	رر
حکمۃ ۹۱ تنقید بر رسالہ المقام المحمود کہ در آں در مسئلہ شفاعت بر عبارت تقویت اعتراض کردہ شد	۳۹۹
حکمۃ ۹۲ حوالہ رسالہ خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعۃ بین یدی الامام	۴۰۱
حکمۃ ۹۳ حوالہ رسالہ اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوۃ الحقیقۃ العامۃ۔	رر
حکمۃ ۹۴ فصل یازدہم در تحقیق صلوٰۃ بر ہوائی جہاز	۴۰۲
حکمۃ ۹۵ در تحقیق مضمون تظلیل غمام	۴۰۳
حکمۃ ۹۶ در کشف شبہ مرجیہ بودن حنفیہ از عبارت غنیہ	۴۰۴
حکمۃ ۹۷ در تحقیق جزئیت التسمیہ عند العاصم	۴۰۶
حکمۃ ۹۸ در قص نساء شعر راس را	۴۰۸
حکمۃ ۹۹ حوالہ رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام	۴۱۰
حکمۃ ۱۰۰ حوالہ رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل	رر
مسائل فہرست سوم نوادر مضامین جدیدۃ التدوین	۴۱۱
نادرہ ۱ در رد تاویل لفظ دجال و یاجوج ماجوج خلاف جمہور	رر
نادرہ ۲ در رد داد خال ربوا دار الحرب در فی	۴۱۳
نادرہ ۳ تطبیق عجیب در مقدار یوم لعیث الف وخمسین الف	۴۱۶
نادرہ ۴ در تنقید بر حصۂ معینہ جلد سوم سیرۃ النبی	۴۱۹
نادرہ ۵ در تحقیق بعض عبارات متعلقہ استواء علی العرش بجواب بعض اسئلہ۔	۴۲۱
نادرہ ۶ در تحقیق نسیان ذنوب علامت قبول توبہ بودن وتحقیق قول شیخ اکبر علامت قبول توبہ محو ذنب ست از ذہن	۴۲۳

مضمون	صفحہ
نادرہ ۷ حوالہ رسالہ التقاط اللطائف من الاطائف	۴۲۵
نادرہ ۸ در معنی حدیث الرؤیا علی رجل طائر	رر
نادرہ ۹ تحقیق فاتحہ خواندن بر طعام و تبرک بودن طعام از فاتحہ	۴۲۶
نادرہ ۱۰ تحقیق قیام امام و ماموین بر حی علی الصلوٰۃ و تکبیر امام بر قد قامت الصلوٰۃ	۴۲۸
نادرہ ۱۱ عدم افطار صوم بہ عمل انجکشن	۴۳۰
نادرہ ۱۲ طہارت بول و براز حضرات انبیاء علیہم السلام	۴۳۳
نادرہ ۱۳ حوالہ رسالہ البصائر فی الدوائر	۴۳۴
نادرہ ۱۴ حوالہ تصحیح العلم فی تقبیح القلم	۴۳۵
نادرہ ۱۵ حوالہ رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش	رر
نادرہ ۱۶ شجرۃ المراد	رر
نادرہ ۱۷ حوالہ رسالہ عبیر البراری فی سرود الذراری	۴۳۶
نادرہ ۱۸ حوالہ رسالہ ظہور العدم بنور القدم	رر
نادرہ ۱۹ حوالہ رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف	رر
نادرہ ۲۰ حوالہ رسالہ رد التوحد فی الطلاق ذات النغز	رر
نادرہ ۲۱ حوالہ رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بینی	رر
نادرہ ۲۲ در بیان فرق قیاس فقہی و اعتبار صوفیہ و فال مشروع و فال غیر مشروع	رر
نادرہ ۲۳ رسالہ الیم فی السم (بالفتح)	۴۳۹
نادرہ ۲۴ الطم فی الستم	۴۴۰
نادرہ ۲۵ توجیہ قول منصور و توجیہ فتوی قتل منصور	رر
نادرہ ۲۶ در تحقیق مشرب قلندران در ترک فرائض	۴۴۲
نادرہ ۲۷ در تحقیق اعراس و زیارت روضہ مقدسہ نبویہ	۴۴۵
نادرہ ۲۸ در تحقیق سماع با مزامیر	۴۵۰
نادرہ ۲۹ حوالہ رسالہ تمییز العشق من الفسق	۴۵۲
نادرہ ۳۰ حوالہ رسالہ الادراک والتوصل الی حقیقۃ الاشراک والتوصل	۴۵۲

مضمون	صفحہ
نادرہ ۳۱ در اصل رقص وجد و تواجد	۴۵۳
نادرہ ۳۲ در معنے ابغض الحلال الی اللہ الطلاق	۴۵۴
نادرہ ۳۳ در معنے اکثر اہل الجنۃ البلہ	۴۵۶
نادرہ ۳۴ در مسح عینین بالانامل عند قول المؤذن اشہد ان محمدا رسول اللہ۔	۴۵۷
نادرہ ۳۵ در معنے حدیث من عشق فعف	۴۶۰
نادرہ ۳۶ در تحقیق مسئلہ رویت قیامت	۴۶۴
نادرہ ۳۷ در تحقیق اکل مرتین فی یوم واحد	۴۷۴
نادرہ ۳۸ حوالہ رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستعداد	۴۷۶
نادرہ ۳۹ حوالہ رسالہ التحریض علی صالح التعریض	،،
نادرہ ۴۰ حوالہ رسالہ الحصحص فی حکم الوسوسہ	۴۷۷
نادرہ ۴۱ جبر محمود و جبر مذموم	،،
نادرہ ۴۲ در معنے اصطلاحات جمع و فرق و جمع الجمع	۴۷۹
نادرہ ۴۳ در مضرت از تکدر شیخ و صعوبت سلب احوال باطنی و تحقیق حکم اہلاک بہمت یا بدعا یا بخشم	۴۸۰
نادرہ ۴۴ خطبہ اصدق الرؤیا	۴۸۷
نادرہ ۴۵ اطلاع رجوع از بعض تحریرات	۴۸۹
نادرہ ۴۶ در وصیت بمنع از ضبط سوانح احقر	،،
نادرہ ۴۷ اوقات نماز و تنبیہات متعلقہ اوقات نماز روزہ	۴۹۰
نادرہ ۴۸ مضمون متعلق معاملات بجواب بعض سوالات	۴۹۵
نادرہ ۴۹ حوالہ رسالہ قائد قادیان	۴۹۶
نادرہ ۵۰ در معاملہ با کلام اہل طریق	۴۹۷
نادرہ ۵۱ در جواب از نسبت انقطاع عذاب بسعی شیخ اکبر	،،
نادرہ ۵۲ در معاملہ با بہالیل و مجاذیب و بلہ	۵۰۵
نادرہ ۵۳ در طریق جواب الزامی	۵۰۹
نادرہ ۵۴ در تحقیق خضاب اسود	۵۱۰

مضمون	صفحہ
نادرہ ۵۵ در اجماع بر حرمت اخذ لحیہ دون القبضہ	۵۱۰
نادرہ ۵۶ در حساب صاع و درہم	۵۱۱
نادرہ ۵۷ در تحقیق مسئلہ التصرف	۵۱۳
نادرہ ۵۸ در تحقیق جہر و ضرب و مد و تکرار بعض کلمات ذکر و اقتصار بر معمول بدون عامل	،،
نادرہ ۵۹ در تحقیق علمی و عملی مسئلہ مولد شریف بما لہا و علیہا	۵۱۵
نادرہ ۶۰ در توجیہ سرعت سیر معراج شریف بطی زمان و مکان	،،
نادرہ ۶۱ در حل شبہ متعلق تفضیل عرب بر عجم در نسب	۵۱۶
نادرہ ۶۲ در تحقیق حفاظت جسم اطہر نبوی	۵۱۸
نادرہ ۶۳ حوالہ رسالہ الحکم الحقانی فی حزب الآغاخانی	۵۲۲
نادرہ ۶۴ حوالہ رسالہ شق الجیب عن حق الغیب	،،
نادرہ ۶۵ حوالہ رسالہ التوجیہ بما یتعلق بالتشابہ	۵۲۳
نادرہ ۶۶ در حکم بہروپیہ و خفیہ پولیس کہ بعض اوقات وضع کفار اختیار می کنند	،،
نادرہ ۶۷ حوالہ رسالہ تحقیق التشبیہ باہل السفاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح در حکم کسیکہ نیت ادائے مہر ندارد	۵۲۶
نادرہ ۶۸ حوالہ رسالہ تعدیل اہل الدہر فی درجۃ تقلیل المہر در احکام تقلیل مہر	،،
نادرہ ۶۹ حوالہ رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم در تحقیق حکمت صوم	،،
نادرہ ۷۰ حوالہ رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ در تحقیق بعض بدعات وحل بعض عبارات ایضاح الحق الصریح	،،
نادرہ ۷۱ در تحقیق السعد و النحس	،،
نادرہ ۷۲ در تحقیق معنے حدیث مبشرات	۵۲۸
نادرہ ۷۳ نصب اشجار در عرفات	،،

مضمون	صفحہ
نادره ۷۴ بیع اراضی فلسطین بدست یہود	۵۳۰
نادره ۷۵ بطلان بعض احلام وکشوف	۵۳۳
نادره ۷۶ تحقیق ثمرۂ استخاره	۵۳۷
نادره ۷۷ حوالہ رسالۃ التعرف فی تحقیق التصرف	۵۴۲
نادره ۷۸ حوالہ رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس النصاویر	″
نادره ۷۹ حوالہ رسالہ سد الغلط والمفاسد فی حکم اللحظ عند المساجد	″
نادره ۸۰ حوالہ رسالۃ التسویۃ السطح فی تصفیۃ بعض السطح	″
نادره ۸۱ حوالہ رسالہ صائب الکلام فی حکم مناسب الحرام در ملازمتہائے غیر مشروع	″
نادره ۸۲ حوالہ رسالۃ المقالۃ المتماسکۃ فی تصور الحلیلۃ الہالکۃ	″
نادره ۸۳ المنافرة عن متعافت المناظره یعنی اقسام مناظره باعتبار اغراض۔	″
نادره ۸۴ حوالہ رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی	۵۴۴
نادره ۸۵ التحریر النادر لتقریر الشاه عبد القادر	″
نادره ۸۶ رسالہ حل الاشکال علی ضرورة الشیخ مع وجود الاختیار فی الاعمال	۵۴۷
نادره ۸۷ حوالہ رسالہ تخفیف فی الاختیار الضعیف یعنی تحقیق لطیف بجواب اشکالات خشوع	″
نادره ۸۸ بیعت غائبانہ وبیعت صغیر	″
نادره ۸۹ ابطال حکم تقدم عرش	۵۴۹
نادره ۹۰ تحقیق ارسال یا وضع یدین در قنوت نازلہ	۵۵۰
نادره ۹۱ الوقف لا یملک باستیلاء الکفار	″
نادره ۹۲ تحقیق مقالات طلب ضره در نوبتش در خانہ ضرۂ اُخری	۵۵۱
نادره ۹۳ تحقیق معصیت بودن استلذاذ بتصور اجنبیہ بالاختیار	۵۵۲

مضمون	صفحہ
نادره ۹۴ جواب اشکال بر واقعہ بعض بزرگان تہجد بلا وضو۔	۵۵۳
نادره ۹۵ حوالہ رسالۃ المقالات المفیده فی حکم اصوات الآلات الجدیده	۵۵۴
نادره ۹۶ تدبیر سہل رفع تشویشات صعبہ	″
نادره ۹۷ حوالہ رسالہ شق الغین عن حق علی وحسین	۵۵۵
نادره ۹۸ حل اشکال بر بعض مراقبات در نماز	″
نادره ۹۹ حوالہ رسالہ الاختلاف للاعتراف در تقبیح افراط وتفریط در الناب	۵۵۶
نادره ۱۰۰ در تحقیق عجیب بلکہ اعجب متعلق سمت کعبہ فوق وتحت ارض	″
رسالہ شرح مکالمہ بینی وبین بعض المعقولین در	۵۵۸
قدرت حق تعالیٰ بر اخبار عن غیر الواقع	″
رسالہ تعدیل حقوق الوالدین	۵۶۵
التحقیق الفرید فی حکم آلۃ تقریب الصوت البعید	۵۷۰
رسالہ ضیاء الشمس فی اداء الہمس	۵۸۸
رسالہ احسن التفہیم لمقولۃ سیدنا ابراہیم ؑ	۵۹۵
رسالہ درجۃ الحسام من اشاعۃ الاسلام	۵۹۸
رسالہ القاء السکینۃ فی تحقیق ابداء الزینۃ	۶۰۲
خلاصۃ الکلام فی اذان الجمعۃ بین یدی الامام	۶۱۶
اقامۃ الطامۃ علی زاعم بقاء النبوة الحقیقۃ العامۃ	۶۲۰
رسالہ جزل الکلام فی عزل الامام	۶۳۶
رسالہ ضم شارد الابل فی ذم شارد ابل	۶۴۹
رسالہ القطائف من اللطائف	۶۶۵
رسالہ البصائر فی الدوائر	۷۰۵
رسالہ تصحیح العلم فی تقبیح الظلم	۷۱۱

مضمون	صفحہ
رسالہ تمہید الفرش فی تحدید العرش	۷۱۵
رسالہ عبور البراری فی سرور الذراری	۷۵۲
رسالہ ظہور العدم بنور القدم	۷۶۰
رسالہ احکام الائتلاف فی احکام الاختلاف	۷۸۶
رسالہ رد التوحد فی الطلاق ذات التعدد (بصورۃ السوال والجواب)	۸۱۰
رسالہ افکار دینی ضمیمہ اخبار بینی	۸۱۶
رسالہ تمیز العشق من الفسق	۸۲۱
رسالہ الادراک والتوصل الی حقیقۃ الاشراک والتوسل	۸۳۱
رسالہ الارشاد فی مسئلۃ الاستمداد	۸۳۹
رسالہ التحریض علی صالح التعریض	۸۴۵
رسالہ الحصحصۃ فی حکم الوسوسہ	۸۵۶
رسالہ قائد قادیان	۸۶۲
رسالہ الحکم الحقانی فی الحزب الآغاخانی	۸۷۵
رسالہ شق الجیب عن حق الغیب	۸۸۰
رسالہ التواجہ بما یتعلق بالتشابہ	۸۹۲
رسالہ تحقیق التشبیہ باہل السفاح لمن لا یرید اداء المہر فی النکاح -	۹۰۲
رسالہ تعدیل اہل الدہر فی درجۃ تقلیل المہر	۹۰۵
رسالہ کلمۃ القوم فی حکمۃ الصوم	۹۱۱

مضمون	صفحہ
رسالہ اعداد الجنۃ للتوقی عن الشبہۃ فی اعداد البدعۃ والسنۃ -	۹۱۸
رسالہ التعرف فی تحقیق التصرف	۹۲۳
رسالہ تقدیس القرآن المنیر عن تدنیس التصاویر	۹۳۱
رسالہ سد الغلط والمفاسد فی حکم اللغط عند المساجد	۹۳۶
رسالہ تسویۃ السطح فی تصفیۃ بحث الشطح	۹۳۹
رسالہ صائب الکلام فی حکم مناصب الحرام	۹۴۲
رسالہ المقالۃ المتماسکۃ فی تصور الحلیلۃ الہالکۃ	۹۴۴
رسالہ نعم المنادی فی تصحیح المبادی مشتمل بر خطبہ	۹۴۷
رسالہ التخفیف فی الاختیار الضعیف	۹۵۵
المقالات المفیدہ فی حکم اصوات الآلات الجدیدۃ - (مشتمل بر دو فتوی)	۹۵۸
رسالہ شق الغین عن حق علی وحسین	۹۶۳
رسالہ الاختلاف للاعتراف در تقبیح افراط وتفریط در انساب	۹۶۷
مسائل فہرست رابع ملقب بہ بدائع	۹۷۰

تعداد رس ۱۰۲

الحمد للہ کتاب بوادر النوادر سنہ ۱۳۶۲ھ
مطابق سنہ ۱۹۴۳ء میں طبع ہو کر تیار ہوئی